

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ  
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA-MESTRADO**

**CLEVERTON DUARTE EPORMUCENA**

**MATAR EM NOME DE DEUS EM JO 16.2**

**CURITIBA**

**2018**

**CLEVERTON DUARTE EPORMUCENA**

**MATAR EM NOME DE DEUS EM JO 16.2**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Teologia- PPGT, Área de concentração: Análise e Interpretação da Sagrada Escritura, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná-PUCPR, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Luiz José Dietrich

**CURITIBA**

**2018**

A Deus, o Divino Mistério, a minha amada  
esposa e filho e a toda minha família.

## AGRADECIMENTOS

Ao longo desses dois anos em que estive mestrando em teologia, realmente foi um trabalho árduo e de muitas renúncias. Cabe reconhecer e registrar a minha imensa gratidão e felicidade, acerca das pessoas que estiveram ao meu lado durante a elaboração do presente trabalho, sem as quais, seria impossível acontecer.

Ao meu orientador, Luiz José Dietrich, por toda a sua humanidade e paciência com que me aconselhou e, juntamente com a Fundação Araucária, confiou em mim, concedendo a bolsa para a realização do mestrado.

À Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR, que me recebeu tão carinhosamente, como uma mãe que abraça aos seus filhos.

À secretária do Departamento de Teologia, conhecida mais carinhosamente como Cris, que sempre e com prontidão me atendeu, esclarecendo as inúmeras dúvidas surgidas durante todo o processo.

Ao Prof. Dr. Frei Vicente, pela sua disposição e humanidade, que com carinho, me apontou os melhores caminhos a serem tomados.

Ao Prof. Dr. Marcial Maçaneiro, homem de Deus, com uma espiritualidade que cativa e inspira qualquer coração sedento de desejo por graça e conhecimento.

À Profa. Dra. Clélia Peretti, mulher de pulso firme e de olhos sinceros, os quais transmitiram segurança e esperança de que iria vencer.

Ao Prof. Dr. Alex Villas Boas, um exemplo de renovação de conhecimento e firmeza de palavras.

À Profa. Dr. Flávia Diniz Roldão, a qual me apontou os caminhos a serem tomados desde a graduação.

Ao Prof. Dr. Ocir Andreatta, homem de Deus, que na visão humana aparece nos lugares imprevistos, contudo aos olhos do prognóstico Eterno, previstos.

Ao Prof. Dr. José Neivaldo de Souza, exemplo de aconselhador, que, desde a graduação, vem sendo bênção em minha vida e, com muita alegria, também compõe a banca de mestrado.

Ao Prof. Dr. Frei Ildo Perondi, pelos apontamentos que foram muito sugestivos para o melhor desenvolvimento desta dissertação.

Aos meus amigos acadêmicos da PucPr, Luciano Betin, José Carlos Cruqui, à irmã Vera, ao pastor Evaldo Vicente, à Solange de Oliveira pelas caronas de carro, ao Padre Maycon, ao Kevin Willian Kossar e a todos dos quais não recordo os nomes.

Ao Prof. Dr. Geremias Irassoque, pela sua humanidade e pelos muitos incentivos, e também à sua mui digna esposa, Joceli Irassoque.

À minha querida mãe, Hilda Duarte, que sempre acreditou em mim, motivo pelo qual me fez triunfar e acreditar que eu iria conseguir.

À minha esposa amada, Nilva Rodrigues Epormucena e meu filhinho Nicolas Rodrigues Epormucena, que me apoiaram durante todo o processo e me incentivaram em toda a caminhada.

A Deus, o Divino Mistério, que me deu forças para prosseguir, Sua presença sempre foi real em minha vida, Sua virtude me fez transcender, a Ele seja toda a glória para todo o sempre. Amém.

“Agora, portanto, permanece a fé,  
esperança, caridade, essas três coisas. A  
maior delas, porém, é a caridade”.

(1Cor 13.13)

## RESUMO

Violência e Bíblia sagrada são dois termos totalmente distintos e ao mesmo tempo têm muito em comum. Desde muito tempo as Escrituras judaico-cristãs vêm sendo utilizadas como uma ferramenta para legitimar violências religiosas e isso em nome de Deus. A partir de uma leitura extremista, muitas passagens na Bíblia têm inspirado teologias fundamentalistas, as quais perderam seu foco principal, que é a promoção da vida. O tema surge a partir das observações do contexto atual, onde geralmente os índices de intolerância e violência em nome de Deus estão ligados ao texto Sagrado. A elaboração desta dissertação, com base em (Jo 16.2) tem como objetivo responder à pergunta: Quem está matando e com isso crendo estar prestando culto a Deus? A pesquisa está fundamentada no estudo do texto joanino e a investigação de revisão bibliográfica. Procurará responder e entender que tipo de Deus e que tipo de religião aceitaria matar um ser humano como parte do culto a Deus. Os resultados obtidos revelam que a grande maioria das violências contidas no Texto Sagrado, geralmente tiveram intenções políticas e religiosas ligadas ao poder. As interpretações radicais do texto bíblico e de outros textos sagrados, geralmente são as causas de inúmeras guerras, preconceitos, intolerâncias e violências em nome de Deus. O trabalho também busca trazer uma conscientização religiosa para que se faça uma leitura libertadora da Bíblia e desta forma o rosto amoroso de Javé possa ser revelado em cada coração. Espera-se que o conteúdo desta pesquisa contribua para novas reflexões e traga novas perspectivas da leitura bíblica de forma que venha a promover a vida.

**Palavras-chave:** Violências. Matar. Comunidade Joanina. Diálogo Ecumênico e Inter-Religioso.

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 -Quadro de análise Jo 16.2.....	90
--	----

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>2 HISTÓRIA DA COMUNIDADE JOANINA.....</b>	<b>17</b>
2.1 HISTÓRIA DA FORMAÇÃO DA COMUNIDADE JOANINA.....	22
2.2 MISCIGENAÇÃO ÉTNICA E RELIGIOSA: MUDANÇAS TEOLÓGICAS E CRISTOLÓGICAS.....	32
2.3 A TEOLOGIA E ESCATOLOGIA JOANINA .....	37
2.4 A ALTA CRISTOLOGIA: CONTINUAÇÃO DA BAIXA.....	39
2.5 AUTOR, DATA E LOCAL DA REDAÇÃO DO QUARTO EVANGELHO.....	44
<b>2.5.1 Autor.....</b>	<b>44</b>
<b>2.5.2 Data.....</b>	<b>54</b>
<b>2.5.3 Local da redação do quarto Evangelho.....</b>	<b>59</b>
<b>3 CONTEXTO DA REDAÇÃO FINAL DO QUARTO EVANGELHO: SITUAÇÃO SOCIAL, POLÍTICA E RELIGIOSA .....</b>	<b>64</b>
3.1 AS SINAGOGAS DA DIÁSPORA: OS JUDEUS, O IMPÉRIO ROMANO E OS CRISTÃOS .....	68
<b>3.1.1 Os judeus na Diáspora.....</b>	<b>73</b>
<b>3.1.2 O termo “os judeus” e “o mundo” no quarto Evangelho .....</b>	<b>74</b>
<b>3.1.3 A relação e a influência dos judeus junto ao Império Romano .....</b>	<b>77</b>
<b>4 FORMAS EM QUE O VERBO MATAR APARECE NO GREGO DO NOVO TESTAMENTO.....</b>	<b>83</b>
4.1 CONSIDERAÇÕES EXEGÉTICAS ACERCA DAS FORMAS DO VERBO MATAR NO GREGO DO NOVO TESTAMENTO .....	83
<b>4.1.1 Quadro de análise de (Jo 16.2).....</b>	<b>88</b>
4.2 O QUE SIGNIFICAVA SER EXPULSO DAS SINAGOGAS .....	92
4.3 QUANDO MATAR EM NOME DA DIVINDADE SE TORNA UM RITUAL DE CULTO A DEUS?.....	95
4.4 QUEM ESTÁ MATANDO? .....	104
4.5 RECONHECENDO AS MANIFESTAÇÕES PLURAIS DO DEUS ÚNICO: UMA SOLUÇÃO PARA A PRESERVAÇÃO DA VIDA .....	110
<b>5 CONCLUSÃO .....</b>	<b>115</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>121</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Desde tempos imemoriais, a história da humanidade vem sendo marcada por inúmeros registros de violências. Geralmente por trás dessas atitudes, o que está envolvido quase sempre são questões políticas, sociais e religiosas. Dentro desses três âmbitos, a expressão “violência” tonar-se um estigma provocado pelo empoderamento da intolerância religiosa.

Tratando-se de Escrituras Sagradas, muitas vezes são utilizadas como bases para legitimar violências e mortes em nome de Deus. Isso quase sempre se dá em razão de uma interpretação equivocada e descontextualizada desses textos Sagrados. Tornam a letra, as doutrinas e os rituais, mais importantes do que a Palavra de Deus, que deve ter como objetivo a promoção da vida.

No caso do Judaísmo, do Cristianismo e do Islamismo, muitas vezes a violência está associada a determinadas maneiras de compreender o monoteísmo. A constituição do monoteísmo em Israel, segundo estudos atuais, revela que Israel não foi monoteísta desde seu início, e sim que esse povo trilhou um longo caminho no politeísmo.

No Antigo Testamento, Israel vai do politeísmo ao henoteísmo “monolatria” e seguirá num processo rumo à centralização, o qual culminará no monoteísmo. O monoteísmo em Israel foi resultado de muitas reformas religiosas e políticas e veio a se concretizar, possivelmente, só após o cativeiro babilônico.

Nesse processo de constituição se destacam os reis e reformadores, Ezequias e Josias, as principais influências para que Israel se tornasse monoteísta. A constituição do monoteísmo em Israel envolveu muitas violências e geralmente legitimadas a partir do texto Sagrado, e isso tudo em nome de *YHWH*.

Já na época do Novo Testamento, os conflitos religiosos se intensificaram ainda mais, especialmente no final do primeiro século após a vinda de Jesus. Grupos do Judaísmo, grupos de seguidores e seguidoras de Jesus, as religiões tradicionais do mundo greco-romano e a religião oficial do império romano, protagonizaram muitos conflitos que perduraram ao longo de muitos séculos.

A aliança com o Império, que institui determinadas correntes do Cristianismo nascente, como religião oficial do Império, tem grande influência na configuração doutrinária, nas concepções teológicas, na estrutura hierárquica e em certas espiritualidades cristãs. Talvez esse caminho aberto foi um dos vieses que trouxeram a intolerância e a violência para dentro do Cristianismo oficial.

Essas violências seguiram por toda a história do ocidente, influenciaram na relação com o oriente e na sua expansão para outros continentes. O resultado foi uma cristianização forçada, como por exemplo, a caça às bruxas, as torturas e fogueiras para os considerados hereges; as cruzadas para atacar as heresias e os muçulmanos; as associações com impérios colonialistas e escravocratas; a aliança com o poder dominante e intolerante. Essas intolerâncias continuam refletindo ainda hoje e produzindo frutos de violências, que persistem em macular o propósito do verdadeiro evangelho anunciado por Jesus de Nazaré.

Algumas passagens acerca das violências contidas na Bíblia Sagrada, incentivaram o escritor português, José Saramago, a afirmar em rede nacional, durante o lançamento de seu livro intitulado “Cain”, “A Bíblia é um catálogo de maus costumes contendo horrores, incestos, traições, violências e carnificinas, é um catálogo de crueldades, e o pior da natureza humana, e que ao lermos certas passagens da Bíblia deveríamos pedir para as crianças saírem da sala”.

De fato, é preciso reconhecer que a Bíblia Sagrada contém muitos textos que incitam a intolerância e a violência e que a leitura desses textos inspirou, e continua inspirando, atitudes de intolerâncias e violência religiosa. O que cabe pensar aqui é: como reinterpretar esses textos que inspiram e incentivam a violência, à luz do Deus anunciado por Jesus de Nazaré? Como contextualizar esses versículos, de maneira que o rosto amoroso de Javé venha a promover a vida?

Justificando, fica evidente que a intenção desta dissertação não visa a criticar ou desacreditar do Deus revelado na Bíblia Sagrada, mas sim procurar entender se de fato Deus pede, gosta, ou aceita ser cultuado com atos de violência. Para tanto, deve-se considerar o fato de que no contexto em que foi construído o texto Bíblico, sempre estiveram presentes violências religiosas. O texto objetiva a buscar entender e esclarecer qual é a relação destes entendimentos de Deus, com a compreensão teológica e espiritual das comunidades joaninas.

Falando acerca de textos na Bíblia que incentivam a violência e morte, um Religioso Mórmon, blogueiro americano, Steve Wells, editor do site *Skeptic's Annotated Bible* (A Bíblia anotada do cético), resolveu fazer um levantamento de quantas vezes Deus e o Diabo mataram na Bíblia.

O resultado, ainda que aproximado, foi surpreendente, tanto que o autor publicou na internet. De acordo com Wells, Deus matou mais pessoas do que o Diabo. Segundo os relatos bíblicos, o Todo-Poderoso matou aproximadamente 2.476.636 (dois milhões e

quatrocentos e setenta e seis mil e seiscentos e trinta e seis) pessoas, e 99% dessas mortes em nome de Deus estão no Antigo Testamento.

As matanças que sobressaem foram aquelas executadas quando o Senhor destruiu as cidades nos arredores de Gerasa, situada na Palestina, onde cerca de um milhão de pessoas foram mortas. Quanto ao Diabo, este matou diretamente cerca de 10 pessoas no Antigo Testamento, incluindo os filhos de Jó, e no Novo Testamento o rei Herodes, Ananias e Safira.

Wells (2010), não procura exatidão nos fatos, porém só aproximação, sabendo que o número de mortes provocadas, tanto por Deus como pelo Diabo, é bem maior. O autor pensa que, no dilúvio, é quase impossível saber quantos foram dizimados pelas águas. Para Steve Wells (2010), seriam talvez umas 30 milhões de pessoas que foram varridas do mundo pelas águas do dilúvio.

Salienta Wells “mas, como é um total difícil de estimar, só somei as mortes cujos números são especificamente citados na Bíblia”. Wells afirma “não sou Ateu”, e assim se expressa, com um tom de ironia: “sou um cara religioso e temo a Deus, principalmente agora” (WELLS, 2010, p. 17-18.450-453).

Na opinião de alguns estudiosos, esta imagem de um Deus vingativo e violento é mais frequente no Antigo Testamento. Isto faz com que as mortes desencadeadas em nome de Deus, pelas ordenanças diretas e ou indiretas, sejam superiores aos demais tipos de violências provocados pela humanidade.

Juan Estrada observa pelo menos cerca de mil passagens na Bíblia em que a cólera santa de Deus ameaça os humanos com morte e destruição. Dessas citadas acima, Javé ordena matar diretamente mais de cem pessoas (ESTRADA, 2007, pp. 51-52).

Claro que se deve reconhecer que o fato de conterem tanta violência e mortes na Bíblia, desencadeadas por Deus, é pela razão de a Bíblia ser um livro que fala sobre Deus e não sobre o Diabo. Não é de interesse aqui saber qual dessas passagens de matanças são narrativas míticas. O importante é que estas narrativas estão contidas na Bíblia Sagrada e são, muitas vezes, apresentadas como realizadas diretamente por Deus ou sob suas ordens expressas. Esta teologia que elas carregam se encarnará ou ressuscitará muitas vezes, na História, em eventos igualmente violentos e isto tendo como legitimação o nome sagrado de Deus.

A intenção do presente trabalho não visa a menosprezar o texto bíblico, pois como qualquer outro texto Sagrado no mundo, tem seus pontos positivos e negativos. Entende-se com isto que a Bíblia também é um livro humano, que foi construído na comunidade e

pode ser passível de erros. O que se deve fazer, é dar uma nova ressignificação a esses textos contidos na Bíblia que incentivam a violência e encontrar neles as palavras de Deus, a fim de que promovam a vida.

Dupuis (2004, pp. 342.344) se expressa muito bem ao afirmar que a Sagrada Escritura “pode”, ser a palavra de Deus nas palavras dos seres humanos. Se os humanos a compreenderem e se esta compreensão gerar a vida, então, de fato, Deus é o seu autor. O autor também afirma que a Bíblia “contém um legado Sagrado de suas tradições em devir influenciado e desejado pelo querer Divino”. Elas possuem um caráter social nas palavras de seus profetas, que também podem ser consideradas palavras de Deus aos seres humanos. De certa forma, essas palavras são destinadas pela vontade de Deus, são elas que conduzem os seres humanos à experiência no Espírito.

O objetivo desse trabalho abrange os desafios do Cristianismo atual, de lidar com o texto Sagrado, de maneira que promova uma leitura libertadora da Bíblia. Nesta nova perspectiva de leitura, o rosto Sagrado e amoroso de Javé deverá ser ressignificado e entendido à luz dos exemplos de Jesus, o Cristo, como o Deus de amor, provedor e mantenedor da vida.

Para tal objetivo, a presente dissertação será embasada em materiais tanto do método histórico gramatical como do método histórico crítico. Para tanto, o método de interpretação das referências bíblicas do Novo Testamento, partirá do texto grego, língua original em que foi escrita a obra neotestamentária.

Esse método tem como objetivo contribuir para uma tradução e interpretação descolonizada da Bíblia, reinterpretando e contextualizando a mensagem bíblica em favor da vida. A temática a ser analisada se concentrará no Evangelho de João, mais especificamente no contexto em que se deu o seguinte versículo: “Eles vos expulsarão das sinagogas; mas vem a hora em que todo o que vos matar julgará com isso tributar culto a Deus” (Jo 16.2-ARA). Objetiva a entender quem, ao perseguir e matar membros da comunidade joanina, julga “estar prestando culto a Deus”.

A análise da temática proposta será pautada nas investigações bibliográficas, e como dito, seguirá, em especial, a linha do método histórico crítico, sem deixar que a espiritualidade seja sucumbida pela mesma. Terá como base principal a obra de Brown (1999), intitulada “A comunidade do discípulo amado”.

Mesmo sabendo da importância dos outros quatro escritos que levam o nome de João, não serão aprofundadas as análises desses escritos. A intenção é focar no texto do quarto Evangelho, em específico Jo 16.2, buscando compreender os possíveis caminhos tomados que deram origem à “comunidade do discípulo amado”.

No capítulo primeiro, será abordada a história da formação da comunidade joanina. Possivelmente, teve início no meio do grupo dos seguidores de João, o Batista. A reconstrução parte do pressuposto de que um dos dois discípulos anônimos de Jo 1.37, possivelmente seja aquele que foi chamado de “o discípulo a quem Jesus amava”. Esse discípulo pertenceu ao grupo de João, o Batista, e ao ter um encontro com Jesus, abandona o Batista e passa a seguir Jesus. Devido ao seu testemunho e devoção, foi fundada a “comunidade do discípulo amado”. Em homenagem ao seu nome, também foi conhecido mais tarde pela expressão “aquele a quem Jesus amava”.

O objetivo deste primeiro ponto, acerca da comunidade do discípulo amado, é demarcar as características das pessoas que formaram a comunidade de João, o Batista, pois essas características devem ter marcado também o núcleo original da comunidade joanina, bem como todo o processo da sua tradição.

Em seguida, será abordada a questão da miscigenação étnica e religiosa que foi admitida na comunidade do discípulo amado. Essa miscigenação trouxe consigo uma bagagem cultural plural, o que acabou por configurar a prática e o pensamento cristológico e teológico dessa comunidade. A comunidade inicial, provavelmente possuísse uma cristologia moderada a respeito de Jesus, porém esta realidade começa a mudar a partir da chegada dos novos convertidos aceitos na comunidade.

Esses recém-chegados, possivelmente, foram os responsáveis em influenciar uma parte da comunidade a desenvolver uma cristologia mais alta ou muito elevada. O resultado dessa pluralidade abriu as portas para a admissão de uma alta cristologia na comunidade que, mais tarde, acarretaria consequências drásticas a muitos membros da comunidade joanina.

Durante o processo religioso da comunidade do discípulo amado, começa-se a construir seu material teológico e escatológico. Será apresentado pelo menos duas perspectivas de esperanças messiânicas, “a dos judeus e a dos samaritanos”. Os judeus esperavam um Messias davídico com uma linhagem real. Já os samaritanos não esperavam um Messias à semelhança das expectativas judaicas, pois beneficiava somente a quem pertencia à linhagem judaica. O messias esperado pelos samaritanos seria o chamado “*Taheb*”, um libertador, semelhante a Moisés.

Aos poucos o material sagrado começou a ganhar sua devida forma. As diferenciações cristológicas e teológicas, a partir de então, começaram a se distinguir das demais. Isso revelou pelo menos dois grupos no seio da comunidade joanina. O primeiro grupo teve uma cristologia moderada e acreditou em Jesus como o Messias e libertador prometido na Lei. O segundo grupo acreditou, à semelhança do primeiro grupo, porém

desenvolveu uma cristologia muito elevada, crendo que Jesus era Divino, ou seja, que Jesus era Deus.

Finalizando o primeiro capítulo, serão abordadas as possibilidades do local, da data e da redação do quarto Evangelho. O autor foi o filho de Zebedeu? Esse é a mesma figura do discípulo amado? O discípulo é uma pessoa ou uma comunidade que representa o seu nome? O autor do Evangelho é o mesmo autor das três Epístolas e do Apocalipse que levam o seu nome?

Em relação à data de composição da obra joanina, serão apresentadas algumas possibilidades da época em que foi construído o material do quarto Evangelho. O local da composição apresentará algumas hipóteses acerca dos lugares mais aceitos pelos estudiosos. Para tal investigação serão discutidas as ideias de renomados especialistas no texto joanino.

No capítulo segundo, será explanado o contexto em que se deu a redação final do quarto Evangelho. Para tal, será apresentado o contexto político, socioeconômico e religioso da Ásia Menor, especificamente Éfeso no final do século I. Serão apontadas algumas cidades economicamente mais importantes da Ásia Menor, bem como suas influências na vida das comunidades cristãs. Explanará acerca das obras de caridade e quem tinha direito ao "*frumentum*", ou seja, a porção romana direcionada para os pobres e necessitados, e como isto também se encaixa na questão de violências.

Será abordada a importância social e política que tiveram as sinagogas para a comunidade religiosa. Ainda no aspecto socioeconômico e político, a sociedade foi estruturada hierarquicamente por aristocratas, ou seja, os ricos, depois os pobres, que estavam divididos em duas classes: os "*ptochós*", e os pobres "*penês*".

Em seguida discorrer-se-á sobre a situação dos judeus na diáspora e as esperanças que os levaram a migrar para uma terra estranha (Éfeso?), em busca de uma vida melhor. Será realizada uma análise sintética acerca do caminho percorrido pela comunidade joanina da Palestina até ao momento das expulsões das sinagogas, no final do século I. Para tanto, fez-se necessário apresentar uma visão, ainda que resumida, acerca das origens das sinagogas, do papel e da importância que essas sinagogas da diáspora tiveram na vida, tanto dos judeus como dos cristãos.

Enfatizar-se-á a importância de compreender, no quarto Evangelho, as expressões tipicamente joaninas representadas pelos termos "os judeus", e "o mundo", e o quanto isto é relevante para a interpretação do Evangelho. Por volta do final do século I, muitos dos seguidores e seguidoras de Jesus eram membros de sinagogas, em vista disso, sentiu-se

a necessidade de abordar as condições econômicas dos judeus na diáspora e suas relações ecumênicas e inter-religiosas com as outras religiões na Ásia Menor.

Finalizando o presente capítulo, serão apresentadas as relações e as influências dos judeus junto ao Império Romano e como esse vínculo contribuiu para o aumento da violência e de mortes, em nome de Deus, contra os Cristãos.

No último capítulo, percebeu-se a necessidade de fazer uma busca e algumas considerações mais aprofundadas acerca do verbo “matar” e as diferentes formas em que este termo surge no Novo Testamento. Logo após, será apresentada uma análise exegética das oito formas encontradas no Novo Testamento acerca da expressão “matar”.

Para melhor compreensão, foi elaborado um quadro de análise contendo o texto de Jo 16.2, com o texto original em grego da 28ª edição de Nestle-Aland, sua tradução literal e uma tradução em língua portuguesa. Será apresentada uma análise explicativa de cada palavra a partir do conceito original grego. Para isso, serão utilizadas obras de referência, bem como dicionários, para uma melhor compreensão dos modos verbais em que a expressão “matar” aparece no texto “grego”, original, em Jo 16.2.

Em seguida, a presente dissertação se aterá em explicar o significado, para a época, de um membro da comunidade ser expulso das sinagogas. Quais consequências sofreria um membro expulso do ambiente sinagoga e quais privilégios perderia se seu nome não constasse na lista de membros da sinagoga.

Será abordado no texto a questão: quando matar em nome da Divindade torna-se motivo de culto a Deus? Nesse ponto a intenção é explicar, por meio dos materiais analisados, o que alguns autores pensam acerca da problemática, ou seja, o que pensam sobre “matar alguém como culto a Deus?” Os resultados obtidos mostrarão que essas intenções assassinas e intolerantes geralmente estão escudadas em uma hermenêutica extremista e equivocada da Bíblia.

Este subtítulo prepara o caminho para responder a seguinte pergunta: quem está matando? O que se pode saber sobre a religião deles? Nesse ponto serão analisadas as influências internas e externas, responsáveis pelos assassinatos de muitos seguidores e seguidoras de Jesus de Nazaré. Isso prepara o caminho para a conclusão desta dissertação, onde um dos objetivos a serem alcançados é a importância da conscientização para o diálogo ecumênico e inter-religioso, que é uma ferramenta que visa a contribuir para promoção da vida.

O diálogo com as religiões e com as pessoas é uma das chaves que visam a contribuir a fim amenizar a violência e intolerância religiosa dos dias atuais. Se houver um reconhecimento e uma aceitação para as manifestações plurais desse Deus que é único,

isso poderá contribuir para a preservação e promoção da vida humana. Para tanto, uma leitura libertadora da Bíblia, capacitará o ser religioso para uma perspectiva ecumênica e inter-religiosa, trazendo superação sobre todos os escravismos advindos da intolerância religiosa (DIETRICH, 2013, p. 49). Escrituras que não contribuem para a promoção da vida não podem ser consideradas Escrituras Sagradas. São “letras”. A Palavra de Deus não está na letra, 2Cor 3.6, e sim na influência amorosa de Javé por trás das letras.

A palavra de Deus pode estar subentendida e escondida por detrás das letras das Escrituras Sagradas. Precisa-se de critérios para encontrá-las. Se valorizar, defender e promover a justiça, o amor, a vida, então são palavras de Deus. Se não o faz, não são palavras de Deus. A Palavra de Deus jamais é ou será uma palavra que promove exclusões, hierarquizações, dominações, injustiças, intolerâncias e violências. A verdadeira Palavra de Deus sempre priorizará a vida humana acima de qualquer sistema ou instituição religiosa.

## 2 HISTÓRIA DA COMUNIDADE JOANINA

Delinear todos os detalhes da origem da comunidade joanina tem sido um dos principais desafios para muitos estudiosos do quarto Evangelho. Esses estudiosos das obras atribuídas a João, “o discípulo amado”, vêm tentando reconstruir, há tempo, a história dessa comunidade. Essa reconstrução poderá ser uma chave mestra para entender as características da comunidade joanina e porque ela chegou a elaborar a mais alta cristologia presente na Bíblia.

Já é aceito por um número considerável de estudiosos que o ponto de partida da comunidade joanina evoluiu a partir de pelo menos duas fases. No seu período primitivo, a comunidade joanina foi formada por um pequeno grupo de judeus que acreditaram em Jesus. Esses possuíam uma cristologia moderada ou baixa. Em um segundo momento, essa comunidade abre as portas a outro grupo, os helenistas, que acreditaram em Jesus. Esses, por sua vez, introduziram no templo um outro grupo que não pertencia aos costumes judaicos, os samaritanos, que também creram em Jesus. A partir de então, a comunidade joanina começou a desenvolver uma cristologia mais elevada, a qual mais tarde também abriria as portas para a admissão dos gentios na comunidade (BROWN, 1999, p. 25).

É sabido que a comunidade do discípulo amado teve suas raízes na comunidade do Batista. A probabilidade é que o início da comunidade joanina, como também da caminhada do próprio Jesus de Nazaré se deu com um pequeno grupo de judeus que foram seguidores e admiradores de João, o Batista. Os que se aliaram a João, o Batista, provavelmente foram uma gama de pessoas que não estavam satisfeitas com o sistema social, político e religioso da época. Esse sistema intolerante e opressor vai desde os líderes da religião oficial até ao Império Romano. Esses aliados a João, o Batista, incluíam desde aqueles mais pobres, que continuamente eram alvos de violências e exploração econômica, até àqueles mais abastados, os quais estavam se vendo apertados e incomodados em vista de tantas injustiças sociais e econômicas.

A princípio, esses grupos de resistência foram os responsáveis em caracterizar o núcleo principal da comunidade joanina, sob a qual, possivelmente mais tarde, teria origem a comunidade do discípulo amado. No meio desse grupo se levantaria alguém que seria conhecido pelo título “o discípulo a quem Jesus amava”. Esse discípulo, seguidor das ideias de João, o Batista, depois de seu encontro com Jesus, em determinado momento abandonará o Batista, possivelmente junto com Jesus e mais alguns discípulos,

dando início ao movimento de Jesus de Nazaré. Mais tarde, depois da morte de Jesus, e talvez já fora da Palestina, a comunidade joanina, já independente, passou a se preocupar pelo menos com três grupos que começaram a persegui-los, como expressa Perkins (2011, p. 738):

O Evangelho sugere que havia ao menos três grupos contra os quais a comunidade tinha de traçar seus limites: (a) seguidores de João Batista (1,35-37; 3,22-30; 4,1-3; 10,40-42); (b) os judeus, que tomaram medidas para expulsar das sinagogas as pessoas que acreditavam em Jesus (9,22-23; 16,1-14a), e (c) outros "cristãos", que tinham sido seguidores de Jesus, mas que agora se separaram da comunidade, aparentemente por causa das reafirmações cristológicas da divindade de Jesus (6,60-65)

Depois da morte de João, o Batista, seus seguidores deram continuidade em seu ministério. Alguns dos seus discípulos já haviam se aproximado de Jesus enquanto ele ainda estava vivo Jo 1.35-40. Existem alguns fragmentos que comprovam que a comunidade joanina foi iniciada por um grupo de judeus de origem batista. Algumas passagens do Evangelho de João deixam transparecer que o próprio Jesus batizava como João Batista, e está entre aqueles que deram sequência ao seu ministério (Jo 3,22-25; 4,1-3).

Também é inegável sua ligação com alguns versículos dos Evangelhos sinóticos. Muitos relatos no quarto Evangelho são formas estendidas de Marcos, Mateus e Lucas. Isso demonstra que algumas passagens são uma espécie de continuidade dos sinóticos (BROWN, 1999, pp. 28-29). Alguns estudiosos confirmam que João verdadeiramente utilizou os sinóticos e que estes fizeram parte de suas leituras na elaboração do quarto Evangelho (MACARTHUR, 2001, p. 5) e (CARSON, 2007, p. 52).

Outros autores sustentam que João não utilizou os sinóticos. Isto não quer dizer que o autor foi separado ou ficou alheio à tradição comum, pois a novidade do seu Evangelho nasce da exigência e da fidelidade a sua tradição, com o desejo de buscar algo mais profundo (FABRIS; MAGGIONI, p. 260). Com isso Hale concorda. O autor é da opinião de que é mais fácil colocar a narrativa sinótica dentro da forma estruturada por João do que deslocar o material joanino, para tentar conformá-lo à estrutura sinótica, como por exemplo o Evangelho de Marcos. Para o autor, essas manobras somente afetariam a narrativa joanina, pois é um auxílio duvidoso (HALE, 1983, p. 111).

Autores como o estudioso Dodd (2003), seguem uma linha mais extrema. O autor acredita na possibilidade de que João não utilizou os sinóticos e sim uma antiga tradição independente, com o mesmo valor histórico (DODD, 2003, p. 423).

Quanto às questões das semelhanças verbais dos sinóticos com o quarto Evangelho, para Hale (1983) isso não tem nada de incomum, visto que se trata de materiais baseados em uma tradição oral comum da época, porém isso não indica claramente que tenha uma relação direta. No que diz respeito à ordem sinótica, em relação às formas em que estão estruturadas algumas passagens, João se assemelha à ordem de Marcos. A resposta de Hale (1983) é que alguns itens têm a necessidade de seguirem essa ordem, pois seguem a sequência dada na história dos Evangelhos. Na concepção do autor, essa ordem não é mais convincente do que a tradição verbal.

Hale (1983) parece apoiar os teólogos conservadores da Europa e das Américas, que creem que João, o Filho de Zebedeu, é o autor do Evangelho. O que leva a deduzir que o presente autor é um teólogo mais conservador. Hale (1983) acredita que a expressão “e vimos sua glória, como a glória do unigênito do Pai” (Jo 1.14), por si mesma já diz que o autor do Evangelho foi uma testemunha ocular, razão pela qual o autor joanino não precisaria de outras fontes para escrever sua obra.

Na sua opinião, não é viável dar crédito a um autor que não “viu”, ou que não foi uma testemunha “ocular”, do ministério de Jesus. O autor quer se sentir seguro com a afirmativa “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós, e vimos a sua glória, como a glória do unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade” (Jo 1.14), (HALE, 1983, p. 100).

Fato é que a comunidade original caminhava rumo ao desenvolvimento de sua cristologia, seguindo o seu próprio caminho. O versículo de João 1.50, dá a entender pelas palavras “coisas maiores que estas vereis”, que tal afirmativa é um apontamento de continuidade da comunidade joanina original. Através da miscigenação étnica e religiosa, a comunidade se tornaria em um ambiente comunitário de continuação e totalmente diferente das demais, principalmente teologicamente.

À medida que a comunidade joanina se desenvolvia, também se construía seu material sagrado. Esse material, mais tarde, serviria como uma bússola de orientação e reflexão para as comunidades futuras. O objetivo era expandir seus ensinamentos cristológicos. Havia na comunidade pré-evangélica um sentimento de segurança e de promessas grandiosas. A comunidade joanina gradativamente começava a desenvolver seu material cristológico. Talvez um grupo catalisador, admitido na comunhão da comunidade, tenha sido o responsável para que essa comunidade desse um salto expressivo no desenvolvimento teológico. Isso foi além do que se esperava. A admissão

desse novo grupo, como dito há pouco, tornou-se a chave “catalisadora”, que ajudou a acelerar a teologia e a cristologia da comunidade primária.

Começa aqui uma espécie de ecumenismo joanino, como, por exemplo, os samaritanos que são um dos primeiros frutos da colheita mundial (KONINGS, 2005, p. 130). A aceitação desse novo grupo marcaria a evolução de novos pensamentos teológicos e cristológicos. Brown (1999) denomina uma cristologia “muito elevada”. Isto prova que a comunidade não foi um grupo fechado e estático. Ela se desenvolveu gradativamente e abertamente. Continuaram caminhando, dando testemunho de suas origens, iniciadas na comunidade do Batista Jo 16.12-13.

Essa compreensão de continuidade no quarto Evangelho ultrapassava o ministério. A prova disso foi que Jesus falou da vinda do Espírito Santo e isto tempos antes de prognosticar que iria enviar o Consolador. Esse Espírito foi o responsável em interpretar o que Jesus havia falado. A vinda do “Paráclito”, foi a prova e o resultado da continuidade do ministério de Jesus, que acabou por justificar a pregação da comunidade joanina.

Brown (1999, p. 29) descarta o pensamento de alguns teólogos alemães que afirmam haver oposições entre o Evangelho de João e suas fontes. Dizem que há falta de provas de que tenha existido um material escrito da comunidade joanina em um período pré-evangélico. Na visão de Brown (1999), se o material desenvolvido na comunidade joanina permaneceu e foi assumido, então é prova de que existiu um “próto”, material que aceitaram como referência. Positivo ou não, essas ideias foram entendidas pela comunidade como a interpretação fiel e contínua, deixada pela construção original, que é uma forma de provar a veracidade da fé da comunidade.

No entendimento joanino, essa cristologia de continuidade foi responsável por ratificar a veracidade cristológica da pré-existência de Jesus. “Disse-lhes Jesus: Em verdade, em verdade vos digo que antes que Abraão existisse, eu sou” (Jo 8.58). Esse versículo esclarece a ideia da comunidade joanina a respeito de Jesus, em que o “*lógos* encarnado” sempre existiu na eternidade e, por isso, o texto não visa a destacar os verdadeiros significados da profundidade das confissões iniciais.

Brown (1999) expressa que a razão da comunidade joanina ser impelida na época da construção do Evangelho se deu pelo fato de sentirem-se obrigados a darem continuidade à obra de Cristo. Mesmo em meio a muitos conflitos com alguns seguidores de João, o Batista, por motivos da elevada compreensão cristológica de Jesus, deram continuidade. Havia um consentimento harmonioso com as declarações de João, o

Batista, que o fazia, às vezes, parecer como alguém que falava semelhante a um cristão da comunidade joanina (BROWN, 1999, p. 30).

Em se tratando de João, o Batista, é plausível reconhecer alguns paralelos dos seus seguidores no quarto Evangelho com o pensamento dos essênios. Estes habitavam em uma colônia conhecida como *Qumran*, situada na região montanhosa do mar Morto. Apesar das muitas semelhanças dualísticas, não há dados concretos e convincentes de que o autor do Evangelho ou o Batista tivessem conhecimento ou contato com os materiais de *Qumran*.

Expressa Konings (2005, p. 24):

Pode-se apontar certa analogia, embora meramente formal, com os textos de *Qumran* quanto ao “dualismo” luz-trevas ou verdade-mentira. Quanto aos textos gnósticos, por vezes comparados com João, esses são posteriores a ele e não podem ser considerados como fonte de João, mas talvez como resultado de sua influência.

Konings (2005) observa que não existem provas de que João tenha utilizado esses textos como fonte. O fato é que se poderia pensar na possibilidade de que as ideias dualistas na comunidade joanina, que se combinam com alguns escritos dos textos de *Qumran*, tenham sido introduzidas pelos seguidores de João, o Batista.

No entanto, é sabido que esses dualismos se deram somente com a alta cristologia, na admissão do segundo grupo na comunidade joanina, “os helenistas”. Para Beutler (2015) esses dualismos não são de natureza temporal e sim espacial (BEUTLER, 2015, p. 13). No que tange aos helenistas, esses, por sua vez, admitiram os Samaritanos na comunidade, e eles acabariam interpretando a pessoa humana de Jesus a partir dessas ideias paralelas dualísticas.

Brown (1999, p. 30) aponta a possibilidade de que os responsáveis por amalgamar essas ideias dualistas na tradição joanina, realmente poderiam ter sido discípulos de João, o Batista. É possível que o Batista, no tempo de seu ministério, tivesse mesmo visitado a comunidade de *Qumran* na época que ela florescia.

As bases seriam as características das pregações de João, o Batista, que se assemelhava aos pensamentos e práticas de *Qumran*. Porém, como dito há pouco, não há provas convincentes de que o Batista tenha passado por ou se relacionado com *Qumran*. Fato é que a figura de João, o Batista, tornou-se uma das chaves principais, se não a mais importante, para compreender a formação da comunidade joanina, visto que a

comunidade do Batista foi a que lançou as primeiras sementes do fruto da comunidade do discípulo amado.

## 2.1 HISTÓRIA DA FORMAÇÃO DA COMUNIDADE JOANINA

Nas últimas décadas levantaram-se muitas teorias acerca de como se deu o início da comunidade joanina. Serão apresentadas aqui pelo menos quatro hipóteses da formação da comunidade joanina. A hipótese que irá ser adotada no presente trabalho, por se mostrar mais esclarecedora, é a de Brown:

Hipótese 1: Raymond Eduard Brown: “A comunidade do discípulo amado”.

Nesta primeira hipótese destacar-se-á a reconstituição da vida da comunidade joanina, elaborada pelo estudioso Raymond Eduard Brown. O autor pressupõe quatro fases possíveis de como se deu o início dessa comunidade, como segue:

Primeira fase: Chamada de fase pré-Evangélica:

Brown (1999) supõe que o início da comunidade joanina se tenha dado na Palestina, em uma época que ele chama de “a era pré-evangélica”, da História, que vai dos anos 50 aos anos 80. Essa fase pré-evangélica marca a principal origem da comunidade e aponta sua relação com o judaísmo da metade do século I. O local de origem dessa comunidade possivelmente tenha sido a Palestina ou alguma região próxima. A princípio, a comunidade de antes de 70 foi marcada por seu ambiente pluralístico e pelas diversidades de correntes teológicas. Nesse período, a comunidade joanina constava de judeus cuja fé em Jesus envolvia uma cristologia relativamente baixa.

Em meio a essa pluralidade, inicialmente, faziam parte da comunidade alguns judeus com esperanças muito parecidas com as dos seus concidadãos que seguiam João, o Batista. O grupo do Batista recebeu a Jesus sem muitas dificuldades em acreditar que ele era o Messias davídico, que havia sido prometido nas profecias judaicas. Para esses cristãos, a comprovação da Messianidade de Jesus foi provada através dos seus milagres realizados no meio da comunidade.

O autor é da opinião que durante o ministério de Jesus havia um seguidor fiel ao seu Mestre, ex-membro do grupo de João, o Batista, o qual mais tarde, devido à sua devoção e fidelidade, foi conhecido na comunidade como “o discípulo a quem Jesus amava”.

Na época em que a obra foi escrita, aproximadamente no ano 90, o centro de ensino do judaísmo estava situado em *Jâmnia*. Os cristãos já haviam sido expulsos das sinagogas. Isto é representado pela reformulação da lei em referência à bênção contra os hereges, a “*birkat hammynym*”, final do século I. Nessa época os fariseus tornaram-se hegemônicos no judaísmo. Essa hegemonização, baseada nas “dezoito bênçãos” e recitadas nas sinagogas, foi chamada de “*Shemoneh Esreh*”. Talvez isso seja uma das razões que poderiam ter determinado a expulsão de todos os hereges, incluindo os cristãos, das sinagogas, Jo 9.22, 16.2.

Acerca do evento de *Jâmnia*, hoje alguns estudiosos mostram-se mais reservados quanto à dimensão deste “concílio”. Em relação às “dezoito bênçãos”, mais especificamente a “décima segunda bênção”, contra os hereges, talvez não designe especialmente uma maldição contra cristãos. Ainda há muitas dúvidas se de fato o concílio de *Jâmnia* teve tamanho alcance como lhe é atribuído. Isso também se refere às influências que culminaram nas expulsões e mortes dos cristãos.

Léon (1996) confirma que realmente não se pode negar que tenha havido algumas decisões em relação a alguns livros sagrados, porém isto não indica que tal atitude tenha tido uma postura diretamente decisiva. Observa o autor: se de fato o concílio de *Jâmnia* influenciou essas perseguições, isso pode ter acontecido somente anos mais tarde, por volta do final do segundo século (LÉON, 1996, p. 228).

Sabe-se que o processo de reorganização do judaísmo durou pelo menos do ano 70 ao ano 132. Não é possível saber os detalhes do que realmente aconteceu no sínodo de *Jâmnia*. Também não há como saber o que, de fato, foi decretado contra o movimento de Jesus no ano 90, bem como se realmente isso teve algum poder final de decisão contra o seguimento de Jesus.

Casalegno (2009) chama a atenção para a questão da distância entre o âmbito geográfico da Palestina e o local da redação do quarto Evangelho. A redação do quarto Evangelho se deu a partir da visão dos que habitavam fora da Palestina, possivelmente em Éfeso, distância considerável para saber o que realmente aconteceu em *Jâmnia* (CASALEGNO, 2009, pp. 37-38).

Acerca da maldição contra os hereges, ainda há dúvidas se realmente eram recitadas diariamente ou se essas medidas, acerca do que é dito na “décima segunda bênção” contra os nazarenos, pertenciam realmente ao ano 90. Há uma possibilidade de que as “dezoito bênçãos”, também conhecidas como “*shemoné esré*”, seja bem mais tardia.

A iniciativa judaica de perseguir os cristãos como uma corrente herética talvez aponte para o judaísmo da Palestina do ano 135. Casalegno (2009) relata que é mais prudente não afirmar que o motivo principal do concílio de *Jâmnia*, tenha tido o intuito de desmascarar os cristãos que viviam à sombra do judaísmo, no ano 90. Ainda que a fé da comunidade joanina pudesse representar um alto grau de perigo ao judaísmo da época. Ao que parece, o concílio não teve o objetivo de acelerar o processo de separação entre judeus e cristãos.

Na concepção de Casalegno (2009), foi a soma de muitos fatores que mais tarde resultaram nos conflitos entre judeus e cristãos e não somente a decisão de apenas um sínodo ocorrido em *Jâmnia*. Por exemplo, as afirmações muito elevadas da comunidade joanina acerca de Jesus como Deus. Também, o ardente clima messiânico antes da guerra de 66. A destruição do templo em Jerusalém em 70, a volta do pagamento de impostos decretados pelo Império ao povo judeu, entre outros. A posição de um sínodo, anos mais tarde, não poderia ter determinado as expulsões das sinagogas e as mortes em nome de Deus. Como dito acima, foi a soma desses vários fatores que talvez tenha levado a decisão de *Jâmnia* a rejeitarem seus irmãos “os cristãos”, (CASALEGNO, 2009, pp. 37-38).

Vale salientar que a expressão “ἀποσυνάγωγος-*aposynágōgos*”, ou seja, excomungado da sinagoga, é característica da obra joanina, Jo 9.22, 12.42, 16.2. Essa expressão não aparece em nenhum dos documentos judaicos. Embora o Evangelho tenha sido escrito “depois no ponto do tempo”, os pontos controversos entre cristãos e judeus da Lei refletem boa parte da história pré-evangélica.

Brown (1999) acredita que algumas tradições tenham se formado antes da revolta judaica contra Roma, em 60, que podem ser perceptíveis através das memórias samaritanas. A prova também está representada no Evangelho em uma referência de Jo 11.48, acerca da destruição do templo de Jerusalém em 70. Também através das referências geográficas se podem analisar apontamentos precisos acerca de lugares de Jerusalém e costumes da Palestina - Jo 1.28, 3.23, 4.11,20; 11.54; 12.21, coisa que talvez fosse quase impossível determinar após a destruição de 70.

Nessa primeira fase, o autor está convencido de que a data do período chamado de “pré-evangélica da história joanina consciente”, perdurou por várias décadas, por volta dos anos 50 até fins dos anos 80 (BROWN, 1999, pp. 20-21.173).

Segunda fase: Para Brown essa fase marca o tempo em que o Evangelho foi escrito e reflete o cenário conflituoso que a comunidade joanina estava enfrentando. O

autor utiliza o termo “escrita”, com sentido ambíguo, pois tal expressão pode indicar o trabalho tanto de um evangelista como de um redator.

É definido pelo estudioso que o período que dataria a principal redação do Evangelho é o ano 90. Esse período se reflete no contexto de Jo 16.2. Os cristãos foram expulsos das sinagogas judaicas e a perseguição continua aumentando.

O quarto Evangelho é marcado, nesse período, por sua alta cristologia. Por mais que os judeus lutassem contra a alta afirmação acerca da divindade de Jesus, a comunidade crescia a cada dia. Esta insistência joanina estava afetando até mesmo os outros cristãos mais moderados, pois achavam que as afirmações da comunidade, acerca de Jesus como Deus, eram exageradas. As consequências do alvoroço e das altas afirmações doutrinárias acerca de Jesus, dificultaram, de certa forma, o anúncio do Evangelho aos gentios, visto que tais afirmações criaram muitas barreiras contra o seguimento de Jesus.

Mesmo em meio a tantas dificuldades na comunidade para anunciar o Evangelho a outras etnias, houve uma abertura modesta para que fossem aos gentios. Pode-se perceber um deslocamento geográfico da comunidade joanina, Jo 7.35. O termo “mundo”, passa a ganhar um sentido “geral”, tornando-se uma expressão quase que genérica; este “mundo”, como por exemplo: “desejou mais a escuridão do que a luz” (Jo 3.19).

Esse momento da história da comunidade joanina foi marcado por seu ambiente pluralístico e pelas diferentes maneiras de crer, ou seja, os que criam e os que não criam. Agora já final do século I, e rejeitados pelos os seus irmãos “os judeus”, é possível saber o local em que essa comunidade se estabilizou, possivelmente na Ásia Menor em Éfeso, (BROWN, 1999, pp. 21.50-53) e (FABRIS; MAGGIONI, 1992, p. 264).

Terceira fase: Nessa fase, já final do século I, provavelmente no ano 100, a comunidade joanina estava dividida por razões de interpretações teológicas. O motivo dessa divisão, provavelmente se tenha dado entre dois grupos de discípulos mais influentes na comunidade, pois estavam interpretando um mesmo Evangelho com visões totalmente diferentes.

Brown (1999) relata que essas interpretações estavam baseadas em questões cristológicas, éticas, escatológicas e pneumatológicas. Os que saíram da comunidade em 1Jo 1.19, os separatistas, estão crescendo mais rápido do que os que ficaram em 1Jo 4.5. Com a expressão “filhinhos já é a última hora” (1 Jo 2.18), entende-se que o autor pensava que o fim estava próximo e o sinal desse fim se iniciou com a saída dos apóstatas da comunidade. Cabe agora suportar até o fim e não ceder às artimanhas dos

falsos profetas e falsos mestres. O autor sente-se na reponsabilidade de proteger os poucos que restaram 1Jo 2.27, 2Jo 10-11, (BROWN, 1999, p. 22).

Quarta fase: O início do século II, depois da redação das Epístolas, marca a quarta fase de uma comunidade, ora unida e agora separada. Os separatistas, agora sem nenhum vínculo doutrinário com a comunidade mais conservadora, passam a aderir a alguns seguimentos ideológicos, como o docetismo, o gnosticismo, o cerintianismo e o montanismo.

No século II, os seguidores do contexto de primeira João se uniram à “igreja católica”, termo utilizado por Inácio de Antioquia. Esses seguidores também aderiram à ideia joanina acerca da pré-existência do verbo. Aceitando-se essa cristologia do Verbo deveriam estar preparados para sofrerem o preço do autoritarismo, sob a qual foram construídas as bases da igreja joanina. Talvez o resultado desse autoritarismo esteja na razão de o paráclito não os ter livrado dos separatistas, que quase acabaram com toda a comunidade na época da divisão ocorrida dentro da comunidade joanina.

O reflexo dessa divisão pode ser observado na resistência muito intensa que houve dos cristãos ortodoxos do início do século II, pois não queriam incluir o quarto Evangelho como “Escritura Sagrada”. A razão estaria no fato de esta obra ter sido utilizada de modo errado pelos separatistas e cristãos heterodoxos. Uma das razões de o quarto Evangelho conseguir conquistar seu espaço no cânon foi o motivo das Epístolas de João serem uma espécie de manual para se interpretar o quarto Evangelho. Deste modo, as epístolas joaninas acabaram legitimando o quarto Evangelho para que, assim, fosse incluído no cânon.

A comunidade do discípulo amado foi marcada por inúmeros conflitos mormente devidos à da alta cristologia, em especial a afirmação acerca da divindade de Jesus que apregoavam. Mesmo assim, a história dessa comunidade revela que seu início foi harmonioso em meio à pluralidade, de uma busca constante em imitar as obras de Jesus de Nazaré e de seu discípulo amado. Porém, em meados do final do século I, os “filhos”, os discípulos responsáveis em dar continuidade à comunidade, esqueceram-se do primordial, o primeiro “o amor”, como diz Brown: “como águias filhotes da águia mãe, dilaceraram-se mutuamente” (BROWN, 1999, p. 22-23).

Hipótese 2: Mateos e Barreto (1999): “O Evangelho de São João, análise linguística e comentário exegético”.

Esses dois autores, de modo direto, não esboçam interesse com a pré-história da obra joanina. São da opinião de que é mais viável ler o quarto Evangelho como um bloco,

ou seja, como uma obra unitária. Do ponto de vista literário, quaisquer que sejam as fontes utilizadas pelo escritor joanino, continuam sendo um escrito unitário.

Os autores ainda são da opinião de que as diversas teorias levantadas acerca do Evangelho não se mostraram imprescindíveis para tornar a obra mais explicativa, se bem que não rejeitam tais hipóteses e nem as pré-julgam. Mateos e Barreto (1999) concordam que os materiais bibliográficos apresentados até o momento, os quais visavam a distinguir as variadas fontes, fundamentando em diferenças de estilo, não se provaram esclarecedores e convincentes. Ainda dão a preferência a uma leitura de estilo uniforme do evangelista.

Os autores reconhecem a importância do estudo diacrônico da linguagem do Evangelho e aceitam que o estudo sincrônico é indispensável para uma melhor compreensão da obra. Observam como insegura a visão que interpreta o texto a partir da pré-história do Evangelho. Não que discordem totalmente, porém, isto não é regra para interpretar o mesmo texto.

Relatam que, há muito tempo, as teorias sobre as fontes tentam esclarecer as divergências teológicas no texto, bem como os anacronismos de tempo e históricos, que podem ser observados na obra joanina. Os estudiosos dessa problemática fazem uma observação acerca das incoerências históricas. A partir da compreensão interna, procuraram investigar essas incoerências a fim de encontrar uma solução, porém parece que não tiveram resultados positivos.

Mateos e Barreto (1999) observam que esses resultados não convincentes levaram muitos estudiosos a abandonarem o objetivo principal, que a princípio foi “apenas”, fazer uma análise sistemática do texto. Isto resultou, no que era para ser apenas uma hipótese de trabalho, em ferramenta de persuasão acadêmica. Os autores percebem que, a partir da análise do texto, se descobriu o plano e a intenção unitária do evangelista e aquilo que aparentemente era contradição e divergência, passa a ter seus devidos sentidos. A partir de tal estudo, Mateos e Barreto (1999), optam por não se perderem em contradições e divergências que a obra joanina apresenta e sim visualizar o texto como uma obra unitária a qual parecia ser a mesma intenção do escritor (MATEOS; BARRETO, 1999, p. 11-12).

Hipótese 3: Bortolini (1994): “Como ler o Evangelho de João, o caminho da vida”.

Na reconstituição da comunidade joanina, Bortolini (1994) segue uma linha muito parecida com a reconstituição proposta por Brown (1999). Na visão de Bortolini (1994), não há como afirmar exatamente como essa comunidade começou a existir. Acredita que ela tenha surgido um pouco mais tarde, no período pós-pascal. No princípio, a formação original foi iniciada por judeus convertidos pela mensagem de Jesus. O autor salienta que

o quarto Evangelho surgiu da mesma forma que as comunidades primitivas, porém, esta foi vivenciada por uma ou mais comunidades.

Relata que a obra escrita nasceu gradativamente, foi resultado de muitas batalhas por gerações daqueles que perseveraram na fé. Bortolini (1994) vê na comunidade do discípulo amado uma herança de toda uma geração comunitária, a qual teve sua fé baseada no amor, um valor absoluto que igualava a todos em uma só condição.

Bortolini (1994) expressa que, algumas décadas mais tarde, em meados dos anos 80, o Evangelho ainda não possuía um material escrito. Já é aceito que nessa época, a comunidade joanina estava envolvida em meio a uma grande pluralidade religiosa. Muitos judeus convertidos a Jesus, samaritanos e pagãos que abraçaram a fé, formavam o corpo da comunidade joanina. Isso acabou por envolver a comunidade em muitos conflitos externos.

Muito semelhante à reconstituição apresentada por Brown (1999), que apresenta o início da comunidade joanina em pelo menos quatro fases de desenvolvimento, Bortolini (1994) apresenta pelo menos seis conflitos que vêm de fora. Esses conflitos perpassam por toda a história da comunidade, na medida em que a comunidade joanina foi ganhando forma, como segue.

O primeiro conflito se refere ao “mundo”. Este substantivo possui pelo menos dois significados e, ao perceber esta palavra no quarto Evangelho, deve-se interpretar em qual sentido foi colocado. Às vezes indica a humanidade ou o Império Romano. Na maioria das vezes pode indicar o sistema social injusto que se opõe à boa maneira de vida anunciada por Jesus. Nos anos 80, a comunidade do discípulo amado esteve em pleno conflito com o “mundo”., este grupo acabou se unindo aos “judeus”, resultando, ainda mais, em expulsões e conflitos contra os cristãos.

O Segundo conflito se deu contra as autoridades da Lei, “os judeus”. O termo “os Judeus”, não tem sentido genérico, mas sim específico, pois, se refere ao poder socioeconômico, político, religioso e ideológico das massas judaicas. Para o autor, “o mundo”, era um com “os judeus” e ambos tentavam impedir que o povo tivesse uma vida sossegada na pluralidade. Os que não aceitaram o sistema deveriam morrer. Essa foi a razão pela qual o autor joanino, em Jo 1.15, escreveu que a escuridão tentou apagar a luz verdadeira. Na visão de Bortolini (1994), nessa época o templo já não mais existia e os cristãos foram considerados dignos de morte; aqueles que aderissem a Jesus deveriam ser mortos.

No terceiro conflito entram em cena os discípulos de João, o Batista. Alguns desses discípulos abandonam a comunidade do Batista para seguirem a Jesus. No meio

desses discípulos, um se tornou conhecido como o “discípulo a quem Jesus amava”. Os que passaram a seguir Jesus insistiam que João, o Batista não era maior que seu Mestre Jesus, até porque João não era a luz verdadeira que iluminava a todo Homem Jo 1.6-9. Em vista de tais declarações, a comunidade do Batista menosprezou os que fizeram parte da comunidade do discípulo amado.

O quarto conflito se deu pelo fato de alguns cristãos judeus não se desligarem das instituições judaicas. Esses, por medo de serem expulsos das sinagogas, não manifestavam sua fé em Jesus, a exemplo dos pais do cego de nascença Jo 9.34 (BEUTLER, 2015, p. 374). Mesmo sabendo que o tribunal estava envolvido na morte de Jesus, continuavam ligados ao judaísmo. Nicodemos está entre aqueles que não queriam perder os privilégios que a proteção das sinagogas lhes oferecia (Jo 12.42-43).

O quinto conflito envolve a comunidade do discípulo amado e alguns judeus que saíram das sinagogas ou acabaram expulsos. Para o escritor joanino, esses que saíram juntos não são cristãos verdadeiros, pois não cumpriam todos os mandamentos de Jesus: “o aceitaram pela metade” Jo 6.60-66; 7.3,5.

No sexto conflito, o autor relata que houve um envolvimento das igrejas apostólicas, sendo Pedro o principal dos apóstolos, seguidos por André, Filipe, Natanael, Tomé e Judas Tadeu os que formaram a “*ἐκκλησία-ekklesia*”, apostólica. Na visão da comunidade joanina, esses ainda não receberam plenamente a Jesus, pois ainda estão em busca de suas identidades, a exemplo de Pedro.

Na visão do autor, o apóstolo Pedro vive em uma busca intensa e sua conversão verdadeira só acontece em Jo 21.15-19, nas últimas páginas do quarto Evangelho. As três vezes que Jesus interroga Pedro acerca da fidelidade do seu amor, seria para lhe trazer a consciência da responsabilidade de sua vocação. Ao passar no teste feito por Jesus, nasce sua vocação sobre a base do amor, que sempre foi o fundamento cultivado pela comunidade do discípulo amado.

Na comunidade do discípulo amado, todos os seguidores de Jesus gozavam de um único valor, o amor que tornava todas as pessoas iguais. Isto foi diferente nas igrejas apostólicas com seus sistemas de hierarquias. Na visão joanina, esses só poderão seguir a Jesus quando abrirem mão das suas desigualdades que os colocavam mais privilegiados sobre os demais na comunidade. Somente tomando essa atitude de humildade é que as igrejas apostólicas se tornariam um ramo na videira que é Jesus (BORTOLINI, 1994, pp. 10-11).

Hipótese 4: Konings (2005): “O Evangelho segundo João, amor e fidelidade”.

É da opinião que a trajetória do quarto Evangelho iniciou-se por volta do ano 30, talvez um pouco mais tarde, depois da morte de Jesus. Entusiasmados com as confirmações e aparições que provaram que Ele havia ressuscitado, voltaram a se reunir.

Havia uma grande expectativa da “*parousia*”, na qual seu Mestre viria como Juiz e Rei para implantar em todo o mundo o Reino de Deus. Houve um grande crescimento da comunidade, razão pela qual se espalharam por toda parte, formando seguidores de Jesus.

A comunidade, que possuía uma liberdade religiosa pluralística, tanto de judeus cristãos como de pagãos, tornava-se uma comunidade culturalmente diversificada. Porém, a partir do ano 62, a comunhão com a igreja mãe já não estava dando certo. Já no ano 66, os Zelotes e alguns saduceus se revoltaram contra os romanos. Isso resultou em uma guerra judaica. Os romanos, desconfiados, declaram a guerra do ano 70, destruindo o Templo de Jerusalém. Aproximadamente três anos mais tarde, os zelotes acabam em um suicídio em Massada, no deserto de Judá, por não suportarem a pressão romana.

Muitos cristãos não se aliaram à revolta, pois viam na destruição do Templo um sinal de que a volta de seu Mestre estava próxima, ocasião em que se reconstruiria um outro templo verdadeiro e eterno. Com o templo destruído, cessaram os sacrifícios sacerdotais. Alguns rabinos da tendência farisaica de Hillel se uniram para reconstruir suas comunidades, agora não mais ao redor do Templo que estava destruído e sim em torno da Torá, em *Jâmnia*.

A partir de então, é declarado um conflito aberto contra o movimento de Jesus. Não havia mais nenhuma relação entre a sinagoga e a comunidade cristã. Konings (2005) relata que este é o verdadeiro cenário onde a comunidade joanina conheceu a redação final do quarto Evangelho, em meio a muitos conflitos e violências. Depois dos anos 80, a perseguição em nome de Deus, provocada pelo novo judaísmo, foi denominado de “judaísmo formativo”.

O texto relata que, por baixo da redação final do quarto Evangelho, percebem-se camadas mais antigas que são percebíveis através dos rastros deixados no texto atual. Percebe-se que a origem mais antiga do Evangelho se reflete no “judeu-cristão” da Palestina, talvez em Jerusalém, também com uma boa probabilidade de ser em Caná da Galiléia, Jo 2.1-11; 4.46; 21.2.

O que é mais aceito pelo autor é que a estrutura principal do Evangelho tenha sido construída em comunidades periféricas e heterodoxas. Essas comunidades, formadas por

alguns seguidores de João, o Batista, e samaritanos, podem ter sido os primeiros redatores da obra joanina.

Na reconstituição da comunidade joanina, Konings (2005) elabora a possível trajetória joanina do Evangelho, a qual o autor divide por estágios ou etapas, como representado abaixo:

1º estágio: É marcado por uma pregação oral através de um discípulo de Jesus nas cercanias judaicas e arredores como: Jerusalém, Galileia, Samaria, círculos Batistas, diáspora, entre outras. Até meados do século I;

2º estágio: Acontece um pouco antes de 70, data que marca a destruição do Templo de Jerusalém. Há uma possibilidade de ter havido uma primeira redação escrita nessa data. Esta “*próto*” redação, continha mensagens da ressurreição do Messias e Senhor e alguns elementos de iniciação cristã, a fim de explicar as Escrituras aos membros já integrados da comunidade. Para Konings (2005) esse Evangelho inicial tinha algumas peculiaridades que os demais Evangelhos não possuíam, o que o tornava diferente dos demais no quesito “sinais”, incluindo os simbolismos, a cristologia da cruz, da glória, a escatologia, entre outras.

3º estágio: São acontecimentos depois da destruição do Templo em 70. Essa destruição do lugar mais sagrado para os judeus influenciou a restauração do judaísmo de *Jâmnia* 80-100, ocasião da redação final do Quarto Evangelho.

A probabilidade é a de que a redação final do Evangelho, sejam possíveis releituras que vieram a complementar a obra joanina, a exemplo dos versículos de Jo 3.16-21; 31-36; 6.51-58; 12.37-50, tendo uma possibilidade de os capítulos 15-16 e 17 estarem incluídos nestes acréscimos;

4º estágio: Seria o final propriamente dito: acontecem alguns retoques pelo editor. No momento em que a obra foi posta em circulação entre as comunidades, foi acrescentado um fechamento, o capítulo 21. No século IV, bem mais tardio, foi acrescentada a perícopé da mulher adúltera Jo 7.53; 8.1-11. Esses versículos não constam nos manuscritos mais antigos.

O autor vê no quarto Evangelho uma grande dificuldade de afirmar certos momentos e datas nos estágios da reconstituição da comunidade, devido à obra ser homogênea e ao mesmo tempo fragmentada. O autor percebe no quarto Evangelho uma espécie de veste mal remendada, como uma colcha de retalhos.

Tipifica a obra como um texto “ruminado”, visto de vários pontos de vista e não como uma veste sem costuras. O autor observa na obra joanina, que o quarto Evangelho são contínuas releituras da pregação cristã, que superam um vácuo de mais de meio

século. É dessa maneira que o quarto Evangelho deve ser lido e estudado, como uma história escrita em forma de continuidade (KONINGS, 2005, pp. 31-33).

## 2.2 MISCIGENAÇÃO ÉTNICA E RELIGIOSA: MUDANÇAS TEOLÓGICAS E CRISTOLÓGICAS

Com o crescimento da comunidade joanina, sendo a maioria discípulos de João, o Batista, um terceiro grupo é admitido para fazer parte da comunidade. Esse grupo seria formado pelos samaritanos que foram convertidos a Jesus pelos helenistas cristãos.

De acordo com a narrativa do Evangelho de João, esses recém-chegados não foram convertidos pelo primeiro grupo de discípulos e sim pela pregação de Jesus em João capítulo quatro. O primeiro grupo, que é representado pelos seguidores do Batista, tinha uma visão salvífica do Messias do Antigo Testamento diferenciada dos convertidos “samaritanos”. Esses criam em Jesus como o cumprimento da vinda do “*Taheb*”, um libertador e restaurador do povo. Não criam em um salvador conforme a instituição da ideia judaica, um Messias davídico, Jo 4.25. Acerca do “*Taheb*”, será abordado adiante (BRUCE, 1987, p. 100).

Teria Jesus convertido muitos samaritanos em João capítulo quatro? As referências de Atos indicam que os samaritanos foram evangelizados por Felipe somente em uma época mais tardia, após a ressurreição de Jesus 8.1-25. Ao que parece, os cristãos joaninos não tiveram uma comunhão estável com Samaria. Não há, depois do capítulo quatro de João, referências acerca dos samaritanos e não há provas de que Jesus tenha voltado a Samaria após esta referência. Contudo, a possibilidade é que os dois grupos joaninos tenham vivido na Palestina, local original onde surgiu o movimento joanino (BROWN, 1999, p. 40)

Se levar em consideração que o Evangelho de Mateus dialogava com a academia rabínica de *Jâmnia*, em meados de 75-90, então foi escrito por volta do ano 80-90, época de uma grande evolução na teologia joanina. Acerca dos samaritanos, como dito há pouco, o que pensar então do texto de Mateus 10.5, em que há uma proibição de Jesus aos discípulos de anunciarem o Evangelho aos samaritanos? Observa-se nesse versículo de Mateus que há uma possibilidade do anúncio em Samaria ser anos mais tarde, ou seja, pós-pascal. Viviano (2011), parece acreditar que o evangelista Mateus estava na exclusão do judaísmo de *Jâmnia* em 80, em razão do “*Birkat hammynym*”, no acréscimo

na décima segunda bênção, acerca da maldição contra os hereges (VIVIANO, 2011, pp. 132-133).

Como, então, interpretar a expressão: “E muitos dos samaritanos daquela cidade creram nele” (Jo 4.39)? Seria este versículo, juntamente com At 8, uma narrativa pós-ressurreição e não contemporâneo a Jesus? Isto levaria a muitos questionamentos, por exemplo, se Jesus verdadeiramente converteu muitos samaritanos em João 4.39, durante Seu ministério. Ou se até mesmo, Jesus evangelizou Samaria levando em consideração At 8.1-25, onde Samaria só veio a conhecer o Evangelho anos mais tarde, com a pregação de Felipe, o helenista.

Há uma possibilidade de João 4.39, ser um texto do período pós-ressurreição (BROWN, 1999, pp. 36-37). Barclay (1958) não comenta a respeito da data, porém, diferente de Brown (1999), para o estudioso não há dúvidas de que houve uma grande conversão de samaritanos. Baseado em João 4.40, afirma que o próprio Jesus ensinou em Samaria (BARCLAY, 1958, pp. 162.344-345).

Fato é que houve uma miscigenação do primeiro grupo, que possuía uma cristologia moderada, com um segundo grupo “os helenistas” e seus convertidos samaritanos. Estes possuíam uma alta cristologia da preexistência do Verbo. Talvez essa cristologia muito elevada, a princípio, fosse de uma categoria média em fase de crescimento. O terceiro grupo, representado pelos samaritanos, teve uma abertura considerável na religião, o que parece ser o motivo de ter levado a cristologia joanina a dar um salto expressivo em sua teologia e cristologia.

Esse salto “expressivo”, é que Brown (1999) chama de um componente “catalisador” na comunidade, que foi de um nível médio a muito elevado. Deve-se estar atento ao fato de que onde há miscigenação étnica e religiosa, a tendência é que surjam mudanças no pensar teológico e cristológico.

Brown (1999) considera a possibilidade de ter ocorrido, no último período pré-evangélico, a entrada de outros grupos na comunidade joanina. O autor chama de um “outro componente gentio”, que receberam o Evangelho. Isso tornou a comunidade joanina ainda mais miscigenada. Relata que este componente pode ser observado no fato de o autor joanino ocupar seu tempo para esclarecer termos comuns a qualquer judeu, a exemplo das expressões “Messias” e “Rabi”, (BROWN 1999, p. 57).

Em vista de tais informações, atentando-se ao texto e vendo-o mais abertamente, perceber-se-á que a comunidade joanina foi mais ecumênica do que pode transparecer, fato que somente com uma leitura superficial do texto não pode ser observado. Outra questão que deve ser observada, é a razão de os cristãos se sentirem rejeitados pelas

sinagogas; muitos já não se considerando mais judeus. Isto foi uma das razões para a abertura, a muitos gentios pagãos, na comunidade do discípulo amado.

Diante dos olhos do evangelista, essa miscigenação não foi retratada como algo ruim ou uma anomalia dentro do movimento de Jesus. Pois, o mesmo retrata com bons olhos a chegada de alguns gregos que desejavam ver a Jesus. Jo 12.20-23. Para o escritor do Evangelho, essa chegada foi um sinal visível de que Jesus estava cumprindo Seu ministério, prometido ainda em vida. Pearlman (1995) relata que o autor joanino viu na chegada dos gregos um sinal do cumprimento da palavra de Deus e um início de uma grande colheita predita por Jesus (PEARLMAN, 1995, p. 56).

Esta miscigenação de cristãos de fato teve uma boa aceitação na comunidade joanina. Não há indícios de que o primeiro grupo rejeitou o segundo, ou que houve uma luta interna em razão das diferenciações cristológicas e etnológicas. Fica claro no texto que a admissão do novo grupo foi bem aceita pela maioria da comunidade joanina.

Muitos estudiosos acreditam que aconteceram batalhas dentro da comunidade joanina por causa de seus conceitos cristológicos diferenciados. Para Brown (1999), isto não está claro no Evangelho, pois a seu ver, essas lutas não foram internas e sim externas, fora da comunidade, perceptíveis nas expressões contrapostas “nós” e “eles” (BROWN, 1999, p. 58).

Com o passar do tempo, novas ideias cristológicas foram surgindo na comunidade do discípulo amado. Isso levantou suspeita entre seus irmãos, que pensavam diferente, e já começam a ser percebidos como um outro grupo: “os Judeus”. A comunidade joanina, agora mais aberta e “ecumênica”, sentiu-se rejeitada pelas sinagogas “dos judeus”, o que serviu apenas de impulso para que a comunidade saísse do judaísmo de uma vez por todas. Aproveitando-se da rejeição, já haviam recebido judeus helenistas contrários ao Templo e seus convertidos samaritanos. Agora não viram nenhuma dificuldade em receber os gentios.

Com tal miscigenação étnica, a doutrina joanina deu um salto em sua teologia e cristologia. Por exemplo, João rejeita um local específico para adorar a Deus, pois conforme o pensamento judaico, somente em Jerusalém era válido o local da adoração ao Pai, porém, agora na comunidade joanina, a adoração é em Espírito e verdade, Jo 4.24.

Tendo em vista que a comunidade joanina passa a possuir elementos samaritanos, a partir da admissão do segundo grupo “os helenistas”, isso despertou a atenção dos Judeus. Como dito há pouco, e ao que parece, esse grupo de samaritanos foi convertido pelos helenistas, judeus seguidores de Jesus e contrários ao Templo.

E ainda mais, a cristologia miscigenada e muito elevada, passa a atribuir a Jesus títulos pertencentes somente à Divindade. Isso foi considerado pela sinagoga como blasfêmia, os seguidores de Jesus passam a ser considerados traidores e destruidores das éticas judaicas (BROWN, 1999, pp. 37-39).

A importância do segundo grupo está no fato de esse movimento demarcar a segunda fase proposta por Brown (1999). Possuíam ideias cristológicas sobremaneira elevadas. Alguns não tinham uma cristologia com base em um Messias davídico, motivo que resultou em um considerável conflito com os judeus conservadores da Lei mosaica.

Não é fácil delinear as ideias cristológicas desse segundo grupo. Nessa comunidade, a base principal foi o grupo da cristologia moderada, os seguidores do Batista. O segundo grupo de judeus contrários ao Templo, foram os responsáveis por admitir samaritanos na comunidade. Tal atitude leva a pensar que isso foi uma provocação joanina contra os zelosos da Lei mosaica, lembrando que todos esses grupos também frequentavam o Templo antes de 70.

Mais tarde, a atitude do segundo grupo, os judeus helenistas, seria um facilitador para abrir a porta aos gregos e a outros gentios na comunidade. Isso revela o quão grande foi a miscigenação na comunidade joanina. Retomemos a questão da visão judaica do Messias davídico e a visão do Messias samaritano, o "Taheb". A problemática, no entanto, acerca dos samaritanos, é que não acreditavam em um Messias davídico. Mais tarde, com a admissão de gregos, ficou difícil definir o conceito Messias do termo rei salvador.

Refere-se a Messias e rei salvador em vista de no segundo grupo helenista, fazerem parte também os samaritanos, que se diferenciavam dos demais, quanto à cristologia. No primeiro grupo do Batista, havia esperanças de salvação no Messias davídico. Já no segundo grupo havia os que acreditavam no Messias davídico, miscigenado com os samaritanos, que esperavam um outro tipo de Messias, diferente dos conceitos judaicos, o "*Taheb*".

O fato de o primeiro grupo permitir que o segundo grupo trouxesse samaritanos, não diz que deixaram de ser judeus ou que passaram a seguir as cristologias dos recém-chegados, e sim que o segundo grupo de helenistas judeus era contrário ao Templo e não à comunidade do amado. Mesmo em vista de se sentirem isolados do ambiente judaico, esses não deixaram de crer na esperança messiânica davídica. Já os samaritanos convertidos por esses helenistas creram em Jesus como o verdadeiro Messias, o "*Taheb*", e não no Jesus davídico messiânico judaico.

É válido lembrar que a expressão “Messias” é inexistente em escritos samaritanos antes do século XVI. Hendriksen (2004) afirma que os samaritanos mantinham suas esperanças e uma expectativa messiânica, porém não um Messias exclusivo de um único povo, e sim criam em um Messias universal e “salvador do mundo” (HENDRIKSEN, 2004, p. 227.236) e (BARCLAY, 1958, p. 184).

Como dito acima, os samaritanos não criam em um Messias davídico, pois beneficiava somente à nação judaica, onde tudo era centralizado na cidade do Rei Davi, Jerusalém. Os samaritanos esperavam o verdadeiro “*Taheb*”, alguém que seria um libertador e restaurador do povo, negavam um salvador conforme a instituição excludente da ideia judaica, Jo 4.25.

Outra questão é que os membros das comunidades joaninas seguem teologias e expectativas messiânicas não oficiais e não nacionalistas: “nem em Jerusalém e nem em Garizim” (Jo 4.20,21). Isso vale também para o primeiro grupo, os mais moderados. Todos aceitaram Jesus como o verdadeiro Messias e profeta, o “restaurador”, prometido nas Escrituras Sagradas. O diferencial estava apenas na maneira em que configuravam teologicamente e culturalmente a imagem desse “Messias” (BRUCE, 1987, p. 105).

Brown (1999, p. 46) escreve que os samaritanos assemelhavam a figura do “*Taheb*” à pessoa de Moisés. Este se encontrava na presença de Deus, voltaria para lhes anunciarem todas as coisas que tinha ouvido de Deus. Ainda pensa o autor que existe a possibilidade desta interpretação, centrada na pessoa de Moisés, ter sido reconhecida na figura de Jesus. Nessa visão, não foi Moisés quem desceu do céu e sim Jesus. Dessa forma, o segundo grupo se embasaria em uma teologia de descida de cima, em um Jesus preexistente.

Talvez essa tenha sido a razão da identificação das “águas vivas”, de Jo 4.10, e um dos motivos que levou a mulher samaritana a acreditar que a mensagem profética: “De seus baldes manarão águas, e a sua semente estará em muitas águas” (Nm 4.17), estava se cumprindo diante de seus olhos, pois os samaritanos criam que essa mensagem englobava a todos indistintamente de cultura religiosa, inclusive os samaritanos (CARSON, 2007, p. 221).

Essa pluralidade de pensamentos cristológicos demarcou a fase de uma cristologia moderada a muito elevada. A comunidade joanina conviveria, desde então, lado a lado com esse segundo grupo, aparentemente sem sinais de contenda entre os dois. Os cristãos joaninos aderem à nova visão cristológica, sem muitas resistências. Poderíamos dizer que a comunidade joanina foi uma comunidade ecumênica e até mesmo inter-religiosa.

Em relação aos judeus, havia uma certa tolerância por parte das autoridades judaicas com o primeiro grupo, porém os rumores da alta cristologia trazidas pelo segundo grupo, já era do conhecimento dos judeus. Suas complicadas afirmações exageradas acerca da preexistência de Jesus e a afirmação que Ele era Deus, somados a outros quesitos, colocaram um fim na tolerância dos judeus.

As autoridades judaicas suportaram as afirmações dos discípulos de Jesus ao atribuir a “Ele”, os títulos de profeta e Messias. Porém, não aceitaram as afirmações de Jesus como Deus. Isso foi uma das razões, mais tarde, das resultantes expulsões das sinagogas e das mortes em nome de Deus.

No Evangelho de João 1.15,30, há rastros de uma alta cristologia. O texto atribui a Jesus o conceito cristológico da pré-existência do Verbo. Tal atribuição não se encontra nos argumentos de Jesus, nem nos sinóticos, a não ser tímidos rastros nos lábios do Batista (BROWN, 1999, pp. 46-47)

As autoridades judaicas consideraram a nova doutrina uma blasfêmia contra Deus, o que mais tarde ocasionou a expulsão definitiva das sinagogas e serviu de pretexto para matar os seguidores de Jesus. A comunidade foi impedida de manifestar suas ideias teológicas e cristológicas.

Isto foi para que não houvesse mais crescimento da comunidade do discípulo amado. Porém, tais proibições tiveram resultado inverso, acabando por incentivar ainda mais o segundo grupo joanino, gerando, dessa forma, apologias cristológicas ainda mais elevadas e mais resistentes (BROWN, 1999, p. 52).

## 2.3 A TEOLOGIA E ESCATOLOGIA JOANINA

A comunidade joanina deu um largo passo em sua visão teológica e escatológica. Com a saída dos cristãos do judaísmo oficial, a comunidade abandonou muitos conceitos da Lei judaica e os reinterpreto à luz do Evangelho anunciado por Jesus.

Isto não indica que optaram por um abandono total das suas origens mosaicas e sim que muito da antiga aliança, agora está vestida de uma nova roupagem. Estão embasadas nas ideias da pregação primitiva acerca do Messias, onde a graça da aliança através de Moisés é substituída pela nova “graça sobre graça”, pregada por Jesus, pois não foi Moisés quem viu a Deus, mas “o Filho viu-o e foi quem O revelou” (Jo 1.18), (PERKINS, 2011. p. 749).

Na teologia joanina predominava o tema da substituição: os judeus eram os verdadeiros ramos da oliveira; os gentios eram os ramos bravos, que, em vista da rejeição dos verdadeiros, abriu-se na graça de Cristo uma oportunidade de serem enxertados (Jo 15.1-27; Rm 11.17). Aqui entra a teologia da substituição, afirmando que “Jesus veio para os seus próprios e seus próprios não o receberam, porém a todos os que o receberam deu-lhes o direito de serem filhos de Deus” (Jo 1.11-12).

Como rejeitaram a Jesus, não que Deus os tivesse rejeitado, Rm 11.1, mas agora é Jesus quem seleciona uma nova lista de discípulos para serem servos escolhidos de Deus, Jo 13.1. João usa o termo “verdadeira”, em referência a Jesus, no sentido da “videira verdadeira” (Jo 15.1). É um símbolo que indica que a sombra do Antigo Testamento é substituída pela realidade expressa na pessoa de Jesus. Se os antigos e verdadeiros ramos guiados pela sombra da Lei mosaica não aceitam a realidade em Jesus, então serão cortados, abrindo espaço aos que aceitam a nova realidade da graça em Jesus (PERKINS, 2011, p. 797).

Na teologia joanina, o povo de Deus não é mais constituído pelos descendentes dos patriarcas, nem mesmo por ter nascido judeu. Agora os da fé em Jesus são os verdadeiros filhos de Deus, Jo 1.13. Segundo o texto bíblico, talvez por influência do segundo grupo, essas releituras de substituições do culto judaico resultam dos conflitos e das perseguições sofridas. Isso, mais tarde, iria resultar num processo que definiria uma nova identidade no desenvolvimento da alta cristologia.

As instituições das leis judaicas perderam o significado para a comunidade joanina, pois agora os significados são cumpridos e relidos em Jesus. Percebe-se que semelhante ao quarto Evangelho, a carta aos Hebreus, embora com perspectivas mais sacerdotais que o quarto Evangelho, tem muitos traços comuns com o Evangelho de João, onde as práticas e expressões do culto judaico são substituídas à luz do sacrifício perfeito de Cristo, o Sumo Sacerdote por excelência (BROWN; COLLINS, 2011, p. 934-935).

Tratando-se de escatologia, João tem uma escatologia diferenciada dos sinóticos. Nos sinóticos, há um senso de que o dom da vida eterna ainda é um devir, ou seja, ela se concretizará no juízo final, em um “*ἔσχατος-eschatos*”.

O pensamento joanino parte do princípio de uma escatologia já realizada. Seu cumprimento se deu em parte na descida do Verbo e com o anúncio da proximidade do reino de Deus. A outra parte do cumprimento se daria em um juízo final (FABRIS; MAGGIONI, 1992, p. 254).

Nesse juízo final, os inimigos seriam vencidos, haveria paz permanente, porém, como esses cumprimentos não se deram na ressurreição, é sinal de que isto estava

condicionado à “*parousia*”, ou seja, para a segunda vinda de Jesus. O que foi profetizado na Lei e nos profetas se cumpriria cabalmente na segunda vinda do Messias.

Brown (1999) acredita que delinear e saber os detalhes da escatologia cumpridas na ideia joanina talvez não seja possível, pois João tem uma ideia escatológica e singular acerca do Filho do homem. Na ideia joanina, Jesus desceu do Pai como juiz, porém talvez na questão de condenar o mundo, se contradiga com o versículo onde diz “não vim para julgar o mundo e sim para salvar o mundo (Jo 12.47)” (BROWN, 1999, p. 52).

Talvez Brown (1999) não pense em um julgamento direto de Jesus e sim que sua vinda através de sua palavra anunciada, de certa forma, já foi uma forma de julgar o mundo. Cabe pensar que o Evangelho de João expressa uma ideia escatológica já realizada, quase tudo o que Jesus disse e prometeu pode-se desfrutar no já, aqui e agora. O fim é antecipado; pode-se viver as últimas coisas no hoje. A escatologia joanina é uma forma de antecipação do fim, com pequenos detalhes não cumpridos, porém prestes a se cumprir em um futuro último chamado de pleroma, “plenitude”.

## 2.4 A ALTA CRISTOLOGIA: CONTINUAÇÃO DA BAIXA

Deve-se notar que está patente na cristologia joanina, uma doutrina única e singular que é característico do Evangelho. Mesmo havendo miscigenação de ideias cristológicas e teológicas, percebe-se a unicidade dessa cristologia no Evangelho. Porém, não se deve confundir unicidade cristológica com um pensamento sintético.

Há quem acredite que a união dos seguidores de João, o Batista, com outros membros seguidores de Jesus causou um rompimento catastrófico na comunidade do Discípulo amado, em vista da maneira elevada que cada grupo configurava Jesus.

Não há provas de que o rompimento dentro da comunidade joanina tenha acontecido entre os seguidores de Jesus e sim que tal divisão foi externa, ocorreu por causa dos “judeus”, por não aceitarem a ideia de Jesus como um “segundo Deus”. A prova de que não houve rompimento entre a comunidade joanina são os relatos bíblicos e as cristologias altas e baixas descritas lado a lado por João. Essas cristologias sempre estão paralelas. Então, entende-se que caminhavam juntas, apesar das diferenças, como expressa Brown (1999, p. 53-54):

Insistiria ainda neste ponto e o usaria para explicar uma das grandes anomalias do quarto Evangelho, isto é, que as visões novas são colocadas ao lado das visões antigas, a cristologia elevada ao lado da baixa cristologia, a escatologia realizada perto da escatologia final, o individualismo ao lado da ênfase na comunidade, uma compreensão sacramental da realidade num Evangelho que mostra relativamente pequeno interesse pela instituição dos sacramentos individuais etc.

O sentido de anomalia expresso por Brown (1999) não tem um sentido negativo e sim positivo. O autor se refere ao fato de que se os relatos da alta cristologia estão colocados lado a lado com a baixa cristologia, isto é um sinal de que há uma mutualidade nos relatos. A baixa como origem primária e a alta como continuidade da baixa; esse é o sentido de anomalia.

O motivo dos dois pensamentos cristológicos estarem expostos em um mesmo material e ainda lado a lado, comprova que o evangelista pensava dialeticamente. A nova cristologia é uma interpretação da antiga, não há aqui uma ruptura, e sim uma continuação evoluída da cristologia baixa. Isso pode ser observado nas afirmações da cristologia baixa, que denotam um esforço da comunidade joanina em demonstrar que Deus é unido a Jesus.

A questão de os dois opostos caminharem juntos em um mesmo texto não deve ser pensado como uma contradição e sim como uma complementação em um processo de evolução. João não tem intenção de abolir as passagens que mostram uma cristologia inferior e sim tenta dar uma nova roupagem à mesma.

É um erro grave de alguns teólogos pensar em dois autores em passagens com ideias opostas, atribuindo a contradição inferior a outro autor. Se assim fosse, haveria o risco de menosprezar o texto que resultaria na não reedição escrita do mesmo (BROWN, 1999, p. 55).

O ponto que prova a aceitação do material está no fato da comunidade mantê-lo em circulação e na reedição contínua entre os cristãos joaninos. Percebe-se que houve uma aceitação mútua da comunidade joanina, isto é um resultado claro e expresso que podem ser observados nos textos paralelos.

Um documento só será redigido se houver uma considerável aprovação pela comunidade. Essa aprovação é um sinal de que o material foi valorizado pelos que o vivenciaram ou que deram continuidade à história. É possível observar a influência da comunidade a partir das últimas redações (BROWN, 1999, p. 54).

Haja vista também que o fato de as passagens terem oposições não necessariamente indicam dois autores, mas sim que há uma valorização tanto da alta

crisologia como da baixa. A baixa é a origem, iniciada no grupo de João, o Batista, e a alta é o resultado evolutivo da baixa. Uma complementa a outra. Em razão disso e de modo evidente, percebe-se nos últimos escritos a continuidade influenciada pela comunidade, o autor “é consciente da necessidade da continuidade da verdade cristã” (CARSON, 2007, p. 48). Como dito, fato comprovado no texto escrito e aprovado pela comunidade da época.

Outro erro das oposições, de apontarem dois autores nas contradições, é a questão de não observarem a comunidade joanina como o objeto da construção e da evolução cristológica. Não é obra de um só personagem-autor, pois, o que está escrevendo, por certo, olha para a comunidade como um todo. O autor do quarto Evangelho, com efeito, está considerando as diferenças e igualdades da comunidade.

Brown (1999) observa muito bem essa questão de paralelos na obra joanina, às vezes ou aparentemente, pode ser vista como uma contradição, por exemplo, a dos textos que reconhecem a divindade de Jesus como igual a Deus e outras passagens que às vezes afirmam que Ele é subordinado ao Próprio Deus (BROWN, 1999, p. 55).

Para Brown (1999), isto é uma visão clara do encontro das duas cristologias, alta e baixa. Não necessariamente indicam dois autores, o que se percebe aqui é o resultado contributivo de uma comunidade-igreja joanina, com pensamentos cristológicos de níveis diferentes. Porém, não deixam de ser uma construção de uma só igreja e comunidade de fé.

Outros estudiosos ainda acreditam que a cristologia elevada de João não pertença à primeira geração de cristãos. Isso por ser uma teologia muito desenvolvida para o contexto da época. São da opinião de que a teologia refletida no quarto Evangelho desenvolveu-se somente mais tarde, já próximo ao final do século I. A visão de um Cristo pessoal bem desenvolvido, sua pré-existência, a noção de encarnação, não se mostra como alta cristologia antes do ano 100 (CARSON, 2007, p. 84).

Hendriksen (2004) rebate essa ideia e não vê a teologia e cristologia paulina tão inferior à cristologia de João, principalmente tratando-se da cristologia de Cl 2.9; Fl 2.6 e Rm 9.5. O autor qualifica essa afirmativa como audaciosa e sem provas. Relata que admitir que a cristologia do Evangelho é muito elevada para ter sido escrita por um discípulo da primeira geração é o mesmo que admitir como verdadeiro algo que ainda precisa ser provado (HENDRIKSEN, 2004, p. 22).

O autor é da opinião de que, desde o começo, Jesus já foi reconhecido como o Messias, não somente em João, mais também nos sinóticos. Na concepção do autor, a razão do quarto Evangelho dar mais ênfase a Jesus como Messias, Deus e Filho de

Deus, seria pelo fato do propósito declarado pelo próprio autor do Evangelho joanino: “Estes, porém, foram escritos para que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus” (Jo 20.31).

Mesmo não acreditando em Jesus como Deus, na visão de Ehrman (2014), demorou não pouco tempo para que Jesus se tornasse Deus na perspectiva dos seus seguidores. O autor percebe um crescimento gradativo em toda a cristologia do Novo Testamento. Esta cristologia ganhou mais expressão em João, o único escrito do Novo Testamento que afirma claramente Jesus como Deus. Até mesmo a cristologia Paulina ainda tem Deus como o grande sujeito, ou seja, é Deus que eleva a Jesus a Senhor de tudo, por exemplo em Fp 2.5-10, tudo é para a Glória de Deus.

Ehrman (2014) percebe que, exceto João, nenhum outro autor do Novo Testamento procura igualar Jesus a Deus, fato que levou o estudioso a pensar: se é verídico que Jesus é Deus, então porque essa expressão não se mostra clara nos demais escritos do Novo Testamento? “Simplesmente decidiram pular essa parte?” (EHRMANN, 2014, p. 119). O autor é enfático, “contudo, se ele não afirmou ser Deus, então precisamos encontrar outra explicação sobre porque seus seguidores fizeram isso mais tarde, após a morte dele” (EHRMANN, 2014, p. 120).

Acerca da alta cristologia joanina, Carson (2007, p. 84-85) parece aderir a um meio termo para tal problemática. Reconhece que esse entendimento da alta cristologia, de Jesus como Deus, se deu ao longo das décadas, porém, acredita que a alta cristologia se desenvolveu relativamente um pouco mais cedo, pois, já estava presente no próprio Jesus.

O autor estranha que essa evolução tenha andado tão lentamente em linha horizontal como alguns autores afirmam. Com isso, Carson (2007) visa a rebater os que tentam datar o quarto Evangelho por meio dos desenvolvimentos das trajetórias cristológicas, o que em sua visão não seria possível.

Na visão de Carson (2007) o próprio Jesus teria dito as palavras que o evangelho de João atribui a Ele. Jesus mesmo teria pronunciado o “EU SOU” (Jo 8.28,48; 13.19), e outras palavras como “Eu e o Pai somos um” (Jo 10.30), “quem me vê, vê o Pai” (Jo 14.9), entre outras. Para Carson (2007), o Evangelho é como se fosse uma reportagem escrita por uma espécie de repórter extremamente fiel da época. Esse repórter estaria acompanhando Jesus e anotando tudo o que Ele falava e fazia.

É possível pensar dessa forma. Porém, o próprio Evangelho desmente essa possibilidade ao referir-se à invasão romana e a destruição do Templo de Jerusalém em

Jo 11.48, que só aconteceu no ano 70, ou a expulsão da sinagoga, Jo 9.42; 12.42; 16.2, que ocorreu mais tarde ainda, entre os anos 90-100.

Poder-se-ia dizer que o anúncio da invasão romana foi uma profecia, antecipando algo que ainda iria acontecer, porém a expulsão das sinagogas é relatada como algo acontecido, como uma decisão política já tomada pela cúpula do judaísmo oficial, Jo 12.42.

Qual seria a conclusão acerca desses paralelos, da alta cristologia ao lado da baixa, das visões novas ao lado da antiga e a escatologia realizada ao lado da escatologia final, entre outras. É que esses paralelos não indicam dois autores e sim uma continuação da evolução cristológica de toda uma comunidade.

É conveniente pensar como Brown (1999), onde a comunidade joanina não tem intenção de rejeitar a cristologia inferior por ser inferior. Esse procedimento foi adotado para dar uma nova roupagem à cristologia mais baixa e antiga, por isso, ela foi reinterpretada e colocada lado a lado com a alta cristologia. Isso é uma prova de evolução teológica e cristológica que transmite a ideia de continuidade (BROWN, 1999, p. 55).

Isto também é comprovado quando o autor observa a relação que João tem com os sinóticos. O estudioso relata que não existem reprovações a eles, mas uma reinterpretação dos mesmos, pois, nos sinóticos Jesus é expresso como vitorioso somente no período pós-ressurreição.

Já para João, Jesus é vitorioso na cruz. Nos sinóticos, a messianidade de Jesus é confirmada somente depois da ressurreição. João é mais ousado. Jesus não é somente o Messias, “Ele”, é o próprio Deus, e é pré-existente. João, já no início de seu Evangelho demonstra isso através da expressão “no princípio era o Verbo e o Verbo era Deus” (Jo 1.1), (BROWN, 1999, p. 56).

Conclui-se então que não há uma rejeição de João por parte dos sinóticos e sim que João reinterpreta as visões dos sinóticos à luz da sua comunidade. O autor joanino faz questão de colocar as duas evoluções cristológicas lado a lado, para mostrar que houve uma aceitação de ambas as evoluções cristológicas. Por estar em paralelo, não indica dois autores, mas sim, uma aceitação dos dois níveis cristológicos, da baixa e da alta cristologia, essa última como resultado evolutivo da primeira, muitas vezes desenvolvido em conflito com ela e especialmente depois, nos conflitos com “os judeus” e “o mundo”.

## 2.5 AUTOR, DATA E LOCAL DA REDAÇÃO DO QUARTO EVANGELHO

Em relação à autoria, data e local da redação do quarto evangelho, existem muitas hipóteses levantadas a fim de tentar sanar a problemática. Essas hipóteses geralmente recorrem aos pais da igreja, que foram as principais testemunhas, mais próximas das testemunhas ocular de Jesus.

Outro método de pesquisa muito utilizado, para tentar resolver o problema, quanto às questões de autoria, data e local do quarto Evangelho, é o método de pesquisa através da evidência interna e da evidência externa. Mesmo com acesso a essas ferramentas de pesquisa, ainda assim o texto bíblico é o material mais seguro e concreto a que se tem acesso para dizer alguma coisa.

O acesso ao Quarto Evangelho começa por aquilo que está mais perto de nós: o próprio texto. Só depois podemos considerar coisas menos seguras como sejam o autor e seu ambiente. Muitas vezes só chegaremos a imaginar o autor e seu ambiente a partir daquilo que o texto nos mostra, pois, as indicações externas são escassas (KONINGS 2005, p. 16).

A intenção aqui, não é esgotar o assunto e sim propor algumas hipóteses com o objetivo de lançar luz ao texto e, desta forma, poder contribuir para futuras pesquisas no estudo do quarto Evangelho.

### 2.5.1 Autor

A respeito da autoria do Evangelho de João existem as seguintes hipóteses:

1ª. Hipótese: Nesta primeira hipótese estão aqueles autores de opinião tradicional, que geralmente se baseiam na “evidência interna”. Acreditam que o autor do quarto Evangelho foi João, o filho de Zebedeu e Salomé, também conhecido como o “Discípulo Amado”. Acreditam que o sujeito anônimo citado em Jo 1.35-40, foi João e discípulo de João, o Batista.

Este teria sido uma testemunha ocular, pertenceu a um dos três mais chegados de Jesus. A base bíblica utilizada está em Jo 19.35, onde interpretam a afirmativa “aquele

que viu testemunhou”, é uma referência para afirmar que João, o filho de Zebedeu é o autor do Evangelho.

O autor foi dono de um barco na Galileia e, por ter funcionários a seu dispor, crê-se que gozava de uma boa posição econômica. Afirmam que a esposa de João foi prima de Isabel e da virgem Maria, que João foi o caçula e seu irmão mais velho foi Tiago.

Com base na “evidência interna” e na “evidência externa”, (PAROSCH, 2012, p. 179-188), sugere-se que a autoria não somente pertence ao filho de Zebedeu, como também pode-se afirmar que são os mesmos que Jesus chamou de “os filhos do trovão”, os cognominados “Boanerges”. Acreditam que foi bem próximo a Pedro no início da igreja. Esse Pedro, junto com Tiago e João, foi considerado umas das colunas da igreja em Jerusalém Gl 2.9.

Foi um judeu da Palestina. A prova está no estilo da linguagem utilizada por João que revela seu conhecimento e familiaridade com o Antigo Testamento. Sua habilidade em lidar com o texto hebreu e a Septuaginta, também revelam suas crenças judaicas e samaritanas, a exemplo das referências ao Messias, encontradas em Jo 2.17; 10.34,35; 12.40; 13.18; 17.12; 19.24,28,36, 37; 4.25; 7.27,42; 12.34.

As influências do Antigo Testamento também são perceptíveis em algumas partes do Evangelho. Essas influências não estão acima da média; encontram-se fragmentadas por boa parte da obra joanina. O autor conhece muito bem a topografia da região. Seu esclarecimento e detalhes fornecidos da Palestina e Jerusalém talvez seja uma indicação de que o autor do quarto Evangelho poderia ter sido um tipo de bispo na Ásia menor 1.28; 3.23; 4.11,20; 11.54; 12.21.

A influência grega também é uma marca registrada no Evangelho e estão representadas através das palavras arcaicas, carregadas de hebraísmos. Talvez estas palavras já estivessem em desuso na época da composição do Evangelho, porém, tais expressões arcaicas deixaram rastros que influenciaram o texto atual.

Esta hipótese diz, não há dúvida, de que, por trás dos holofotes está a autoridade de João. Uma minoria acredita que a forma atual do Evangelho não saiu das mãos de João. Alguns afirmam que João, o apóstolo, foi o autor do Evangelho, porém não o seu redator. Creem que a influência e a memória do quarto Evangelho pertencem a João, o apóstolo. Ele é o que relembra e dita os acontecimentos que contemplou no passado, porém, por trás desse João há um outro autor, mais precisamente um redator, considerado o que tomou a pena de tinta e escreveu o Evangelho. Esse autor escritor seria um outro discípulo de João, também chamado de João e “o Ancião”. Este escrevia o que aquele ditava.

Partem do pressuposto de que não há razões para se duvidar da autoria joanina, pois a evidência interna chega carregada com embasamento e junto com as vozes de mais autoridade da tradição. Isto também é apoiada pela cultura crítica e literária de eruditos e peritos nas línguas originais. Afirma-se que João, o apóstolo, é o mesmo “presbítero”, no sentido mais honroso do vocábulo, ou seja, o autor na visão desta linha de pensamento está explícito, é João, o discípulo amado e apóstolo.

Algumas dessas hipóteses parecem um pouco radicais em suas colocações. Afirmam que quem negar a autoria a João, o apóstolo, está dizendo que a espiritualidade do quarto Evangelho é uma falsificação. A expressão “falsificação”, é intencional, serve para polemizar a questão, pois denota que o Evangelho só é o que é, em sua essência e espiritualidade, em vista do autor estar presente na hora dos fatos ocorridos da vida de Jesus. Isto é o que faz a presente obra joanina ter o peso inconfundível da veracidade autoral através da expressão: “aquele que viu testificou” (Jo 19.35).

Na presente hipótese não há como ter dúvidas de que João, o filho de Zebedeu, é o autor do quarto Evangelho, pois suas bases estão na tradição da igreja antiga, as quais confirmam a autoria joanina. A certeza da autoria de João os leva a dizer com exatidão que no dia 18 de setembro do ano 96, o apóstolo João foi libertado da ilha de Patmos. Retornou a Éfeso e ali escreveu o Evangelho que leva seu nome. Já em idade avançada, com mais ou menos 100 anos de idade, falou suas últimas palavras, ou as únicas que conseguia dizer: “Filhinhos, amai-vos uns aos outros” (Jo 13.34; 15.12,17).

A evidência interna bem como a evidência externa, trazem boa segurança de que João foi o mesmo discípulo amado, suas mãos estão nos registros ao longo de todo o quarto Evangelho. Por certo, então, João o filho de Zebedeu, é o autor. São da opinião que os demais livros que levam o seu nome também pertencem à sua autoria. As diferenças na linguagem entre o Evangelho e o Apocalipse, não são motivos para desacreditar da autoria de uma só pessoa. Afirmam: “com certeza João é o discípulo do amor”.

Nessa mesma linha teológica, alguns teólogos aplicam um processo eliminatório. Nesse processo, os autores analisam cada um dos doze discípulos de Jesus. Começam pelo exemplo de Judas, o homem de “*Querioté*” que, sendo o traidor e suicida, não poderia ser o autor da obra.

Logo após analisam que não poderia ser Pedro, pois o autor do Evangelho reclinou a cabeça no peito de Jesus, nesta ocasião Pedro estava junto, distinguido do discípulo amado, conforme Jo 13.24. Provavelmente também não é nenhum dos quais os nomes estão citados e distinguidos em Jo 13.2; 14.5,8,22. Afirmam sob a base de Mc 14.17, na

cena da última ceia, que parece ser certo que o discípulo amado estava presente entre os doze, se de fato estavam ali somente os doze.

Não seria Mateus pois este é associado a outro Evangelho. Desta forma, continuam o processo eliminatório até chegarem em João, o filho de Zebedeu, que acreditam ser o autor do Evangelho. Analisados todos os nomes dos doze, conclui que o autor do Evangelho é provavelmente um dos primeiros discípulos de Cristo, um dos seguidores de João, o Batista.

A comparação dos sinóticos com o Evangelho de João, por exemplo de Jo 1.35-40 e Mc 1.16-20, deixa evidente, pela lista dos nomes dos chamados por Jesus, que um deles é o autor do Evangelho, expresso em Jo 1.40 e 21.2. O autor “sem nome”, no quarto Evangelho em Jo 1.35, é o autor da obra, um dos filhos de Zebedeu, comparado a Mc 1.19-20, onde surgem Tiago e João pescando, ambos filhos de Zebedeu. Entende-se então que o sujeito anônimo do quarto Evangelho é o próprio João expresso no Evangelho de Marcos. Isto em parte é apoiado por Brown (1999), que afirma que estas características podem ser do discípulo amado exceto que foi o autor do Evangelho.

Esta hipótese é adotada pelos seguintes autores:

Taylor (1950, pp. 10.30); Barclay (1958, p. 21-22); Knight e Anglin (1983, p. 10); Hale (1983, pp. 151.157); Bruce (1987, pp. 14.72); Pearlman (1995, p. 235); Tenney (1995, p. 195); Hörster (1996, p. 53-54); Gundry (1998, p. 76-77); Brown (1999, p. 33); Hendriksen (2004, p. 35.46); Gorgulho (2005, p. 75-76); Earle e Mayfield (2006, p. 21); Carson (2007, pp. 71.73.76) e Macarthur (2011, p. 5).

2º Hipótese: Na segunda hipótese estão aqueles estudiosos que não aceitam João, o filho de Zebedeu, como o autor e escritor do quarto Evangelho. Não foi uma testemunha ocular e a visão de um só autor é inapropriada, pois não pode ser fruto de uma só pessoa. Acreditam que muitos estavam envolvidos na construção e formação da obra. Esses moldaram a tradição da identidade e do corpo da comunidade joanina.

Alguns autores como Brown (1999) e Konings (2005), consideram que o autor foi o discípulo amado, porém não se pode identificá-lo com o filho de Zebedeu. Outros, dentro desta hipótese, afirmam que ele é alguém de dentro da tradição fundada pelo discípulo amado, talvez um editor conhecido pela sua devoção a Jesus e à comunidade. Foi alguém que teve a responsabilidade de dar continuidade à tradição do evangelista e de editar os escritos joaninos.

Esses escritos foram frutos das lembranças da comunidade acerca de Jesus, lembranças que não deveriam ser esquecidas. Por trás dos holofotes desse Evangelho

brilha a luz de toda uma comunidade em desenvolvimento, que, com o tempo, veio formar a sua identidade peculiar.

Esta figura misteriosa do “discípulo amado”, também pode ser apenas um discípulo de Jesus ou uma informação que representa toda uma comunidade. Alguém que seja uma figura paradigmática de cada crente da comunidade, isto “enquanto amigos de Jesus”. Esses amigos são aqueles que experimentaram o amor incondicional de Jesus e a Ele corresponderam (CASALEGNO, 2009, p. 102-103). A comunidade tem o Evangelho como uma herança recebida da real testemunha ocular, ela é quem dá testemunho do discípulo amado e apresenta a veracidade dos fatos do evangelista Jo 1.19; 21.24.

Não veem na figura do filho de Zebedeu uma opção convincente para afirmar que ele foi o autor. Observam, em Mc 10.39, uma possibilidade de negarem a autoria do filho de Zebedeu. Neste versículo percebe-se que João e Tiago sofreriam o martírio, já em Jo 21.20-23, não se refere ao irmão de Tiago e sim ao “Discípulo amado”, o qual não morreria como mártir, como foi o caso de Pedro. Como então seria João o mártir, autor do quarto Evangelho, sendo que morreu antes da obra escrita e não com a mesma morte que havia sido profetizada? Como expressa João “que tipo de morte havia de glorificar a Deus” (Jo 21.19).

Brown (1999) e Perkins (2011) se expressam da seguinte forma: O João do capítulo 21, por certo não é o Discípulo amado. Não há intenção aqui de identificar este discípulo com o Filho de Zebedeu. O texto de João 21.2, se refere aos filhos de Zebedeu, já nos capítulos 21.7-20, é uma identificação do “Discípulo amado”. Percebem que há uma intenção no quarto Evangelho de isolar o discípulo amado do meio dos doze “apóstolos”. Isto é uma forma clara de identificar que o discípulo amado não é a mesma figura do Filho de Zebedeu. Mesmo parecendo não acreditar na autoria de João, o filho de Zebedeu, relatam que não é necessário “debilitar o aspecto básico ressaltado pela reafirmação da autoria apostólica” (PERKINS, 2011, p. 740).

Nesta hipótese, o autor joanino pode ser detectado através do conteúdo da obra. Ele é alguém que se considera herdeiro de uma continuidade testemunhal dentro da tradição do discípulo amado por Jesus.

Possivelmente existiu um editor, e esse editor personagem pode ser localizado no fluxo da mesma tradição dando continuidade. Crê-se que provavelmente houve uma escola de discípulos amados que escreviam e reeditavam os escritos joaninos. Há uma pequena diferença de ideias acerca do número de autores. Alguns teólogos como Brown (1999) são da opinião que houve pelo menos dois escritores joaninos, o evangelista e o redator.

Este redator possivelmente foi um membro da escola joanina de escritores. Poderia ter sido uma testemunha ocular do “discípulo amado”, que foi o evangelista e testemunha ocular de Jesus. Com o passar do tempo e com a morte do “discípulo amado”, bem como, do primeiro redator, a escola de discípulos foi transmitindo o legado a outros redatores. Tinham a responsabilidade de manter vivas as memórias do “discípulo amado” dentro da comunidade joanina através de uma linhagem de redatores.

Esses redatores tiveram a responsabilidade de manter a tradição joanina que fez parte da vida diária de toda a comunidade. Como expresso por Jaubert (1982), a autoria pode ter sido de vários autores resultantes de uma “escola joanina”, de discípulos seguidores do “discípulo amado”, os quais possivelmente foram mestres dentro da comunidade joanina (JAUBERT, 1982, p. 15).

Há os que pensam que a comunidade teve um representante principal, “o evangelista”, que foi responsável em manter a continuidade do “discípulo amado”. Logo após a morte do “evangelista”, o “redator” ficou responsável em manter a tradição de continuidade.

Pelo contexto da obra joanina, Brown (1999) acredita que esse “discípulo amado” foi um estranho ao grupo dos doze discípulos. Já os doze foram muito conhecidos. No pensamento de Brown (1999), foi o grupo dos “doze discípulos”, que incluiu o filho de Zebedeu com eles, conforme At 3.1;4.13;18.14. A identificação do “discípulo amado”, com o filho de Zebedeu é mais tardia e é datada do final da segunda parte do século II.

A opinião mais aceita nesse segundo ponto, é que esse autor foi um dos primeiros discípulos de João, o Batista, e se tornou um seguidor de Jesus, possivelmente na Judéia. Esteve ao lado de Jesus nos seus últimos dias de vida em Jerusalém. Em vista de sua devoção e fidelidade, foi conhecido como o “discípulo a quem Jesus amava”. Por causa do exemplo que se tornou para a comunidade cristã, foi fundada por seus seguidores, em homenagem ao seu nome, a comunidade do discípulo amado e uma escola desse discípulo.

Brown (1999) define sua ideia da possibilidade de quem seria o discípulo amado e a origem da comunidade fundada em seu nome. Percebe-se que o autor se restringe a afirmar a certeza acerca de quem é o autor do quarto Evangelho. O que parece mais provável é que há uma suspeita de que o “amado”, já estava morto na época da composição da obra. O autor do Evangelho seria um dos discípulos que serviu ao “discípulo amado” e que conquistou grande nome na comunidade. Este relembra os relatos do discípulo amado e os escreve junto com a comunidade, no ano 90. Seria ele o “Ancião, o Presbítero?”.

Vale salientar que Brown (1999) muda de opinião referente ao seu primeiro comentário acerca do quarto Evangelho. Sob a base da evidência interna e externa, havia afirmado que o discípulo amado foi uma testemunha ocular pertencente aos doze, o mesmo João filho de Zebedeu. No seu segundo comentário, “A comunidade do discípulo Amado”, o autor percebe a deficiência em harmonizar ambas as evidências e muda de opinião na questão de quem seria o autor.

No pensamento do autor, a tendência da evidência externa do século II, que afirmava ter sido João, o filho de Zebedeu, seria apenas um meio que encontraram de simplificar a problemática das origens cristãs, preferindo incluir o filho de Zebedeu entre os doze discípulos. Dessa forma, evitariam muitas polêmicas.

Esta hipótese é adotada pelos seguintes autores:

Robinson (1976, p. 243); Bortolini (1994, p. 7); Carson, Moo e Morris (1997, p. 171); Brown (1999, pp. 19.35); Mateos e Barreto (1999, p. 17. 913-914); Brown (2002, p. 444); Casalegno (2009, p. 102-103.113) e Perkins (2011. p. 739-740).

3º Hipótese: Nesta terceira hipótese se enquadram aqueles autores que optaram por não apontar um nome para o suposto autor joanino. Demonstram dúvidas acerca de quem poderia ser o autor e, em vista disso, optam pela neutralidade. Nessa visão deve-se respeitar a preferência do anonimato do autor do quarto Evangelho. Por certo, ele quis que fosse dessa maneira.

Demonstram dúvidas se o escritor do quarto Evangelho foi verdadeiramente uma testemunha ocular do ministério de Jesus. Mesmo que o texto transpareça que a obra tenha sido de uma testemunha ocular, em vista da expressão “Aquele que isto viu, testificou” (Jo 19.35), porém isso não é uma prova clara de que o autor estava presente. Este versículo pode indicar tanto uma autoria de uma testemunha ocular como também alguém em quem ele se baseou, o qual viu e testificou: “Este é o discípulo que testifica destas coisas e as escreveu” (Jo 21.24). Esse versículo também pode indicar o modo em que o autor tomou seu testemunho como base para a escrita, a expressão “dá testemunho”, pode estar querendo indicar uma notícia de primeira mão.

Os detalhes fornecidos pelo autor dão a entender que foi um estudioso judeu da Palestina e talvez um tipo de bispo na Ásia menor. O conhecimento das crenças judaica, por exemplo, da Páscoa, da Festa dos Tabernáculos e da Festa da Dedicção, reforçam a ideia de o autor ser um judeu. O escritor está familiarizado com os acontecimentos da região e conhece muito bem a topografia da época, fatos comprovados através dos seguintes versículos 1.28; 3.23; 4.11, 20; 11.54; 12.21.

Outra prova de que o autor joanino foi um judeu é visto através do estilo da linguagem utilizada pelo autor. Essa linguagem revela o seu conhecimento e familiaridade com o Antigo Testamento. A habilidade em lidar com o texto hebreu e a Septuaginta e o modo como aborda as crenças judaicas e samaritanas, também revelam sua origem judaica, por exemplo, as referências acerca do Messias, encontradas em 2.17; 10.34,35; 12.40; 13.18; 17.12; 19.24,28,36,37; 4.25; 7.27,42; 12.34.

Outra questão se refere às raízes por trás da escrita helênica que revela sua influência de origem. O conteúdo da obra deixa respingar o conhecimento do autor acerca dos costumes judaicos. Isso pode ser perceptível através do grego do Evangelho, nas palavras arcaicas carregadas de hebraísmos, talvez em desuso na época da composição do Evangelho. Fato é que essas expressões arcaicas deixaram rastros de suas origens que influenciaram o texto atual.

São levados em consideração o fato de o quarto Evangelho ter sido escrito depois dos anos 80. Entende-se que, com a destruição de Jerusalém em 70, a cidade poderia ter ficado irreconhecível. Isso impossibilitaria determinar alguma localização exata, até mesmo para um judeu familiarizado com seu ambiente topográfico. Mais difícil ainda seria para um cidadão de fora das cercanias de Israel determinar alguma localidade.

A ideia que se tem seria então de que, somente um judeu familiarizado com toda a topografia de Israel poderia apresentar detalhes tão exatos da região pós-destruição de Jerusalém no ano 70. Pelo fato de João citar em seu Evangelho passagens do Antigo Testamento, para apontar certas localizações, é evidente que o autor não dependeu da Septuaginta. Isso somente seria possível se o autor joanino estivesse familiarizado com o hebraico original. Sendo assim, poderia se localizar na topografia da região através do texto original.

O autor vive em um mundo “helênico” e escreve em grego, porém, está claro que o autor do quarto Evangelho pensa em hebraico. No decorrer do texto, o autor sente a necessidade de traduzir certas expressões comuns a qualquer judeu, por exemplo as expressões “Rabi” e “Messias”. Talvez a reposta da simplicidade e dificuldade do autor em não ser profundo na gramática grega, signifique realmente que o autor não era natural da região da escrita do Evangelho. Isso pode ser também uma indicação que, no período da redação final do Evangelho, já havia na comunidade um grande número de pessoas de origem não judaica, pessoas não familiarizadas com certos termos da fé judaica. Isto explicaria a necessidade de traduzir palavras tão comuns para a época.

A escrita grega do autor, mesmo sendo limitada, com um número reduzido de palavras em seu vocabulário e com sentenças simples, contudo não contém erros. Não é

preciso muito esforço na leitura para perceber no texto grego um fundo fortemente semítico. Isto é resultado de alguém que está enraizado em um contexto de fala grega. Ainda que o autor pense em seu idioma de origem, “hebraico e aramaico”, o escritor é João, o judeu da Palestina, que pensa em aramaico e escreve sua obra em grego.

Esta hipótese é adotada pelos seguintes autores:

Barclay (1958); Hale (1983, pp. 103-253); Bruce (1987, p. 13); Fabris e Maggioni (1992, p. 263); Tenney (1995, p. 194); Höster (1996, p. 43-44); Hendriksen (2004, p. 32); Konings (2005, p. 30-32); Earle e Mayfield (2006, p. 21); Bultmann (2008, p. 438) e Beutler (2015, p. 31).

Hipótese adotada: Optar-se-á aqui pela hipótese apresentada por Brown (1999), ao dizer que, embora o anonimato do discípulo amado seja um mistério, mesmo assim pode-se suspeitá-lo. Este discípulo possivelmente tenha sido um dos primeiros seguidores de João, o Batista, e tinha uma boa posição social. Foi um pescador abastado, teve funcionários ao seu dispor, era próximo ao sumo sacerdote. Entusiasmado por saber quem era Jesus, O conhece na Judeia, abandona o Batista, passando a seguir a Jesus.

Esse discípulo amado possivelmente não tenha sido um apóstolo contado com os doze. De início, foi alguém desconhecido, pertenceu ao antigo grupo de João, o Batista. O título “o discípulo a quem Jesus amava”, foi-lhe atribuído em vista de sua devoção e fidelidade a Jesus. Mesmo não pertencendo aos doze, ele estava sempre presente com seu Mestre, nunca O abandonou. Na crucificação, foi até ao fim, seguindo Jesus e, após a morte de seu Mestre, continuou fiel a Ele. A evolução cristológica deste discípulo foi tão expressiva que Brown (1999) escreve que: “foi este crescimento que tornou possível a comunidade identificá-lo como aquele que Jesus amava de maneira particular” (BROWN, 1999, p. 34).

Tanto a comunidade do discípulo amado como a escola desse discípulo, foram fundadas por seus seguidores, que o admiravam, devido ao exemplo que se tornou para toda a comunidade cristã. À semelhança de Brown (1999), creio que o autor não é João, o filho de Zebedeu, nem o autor do quarto Evangelho.

Nesta dissertação aceita-se a hipótese de que o autor do Evangelho não pode se limitar a um autor e sim que a autoria foi de toda a comunidade do discípulo amado. A construção da obra se deu através da tradição oral compartilhada entre os irmãos da comunidade. De início, havia testemunhas oculares, contemporâneos de Jesus, porém, com o passar do tempo, nos anos 90, todas essas testemunhas oculares já estavam mortas, menos um, o único representante direto do grupo de Jesus, que havia testemunhado de perto a vida de seu Mestre. Ainda há dúvidas se este discípulo é o

original discípulo amado, ou se foi um dos representantes desse discípulo e da comunidade do amado.

Acerca disso expressa Brown (2002, p. 444-445):

Autor detectable por el contenido: Alguien que se considera a sí mismo dentro de la tradición del Discípulo amado por Jesús. Si se acepta la existencia de un redactor, éste puede hallarse en el flujo de la misma tradición. Probablemente existía una escuela de discípulos que redactaba los escritos joánicos.

Acredita-se que este discípulo, no ano 90, foi a mente que relembrou os fatos da época de Jesus. Porém, devido à sua idade, é outro discípulo que escreve o Evangelho, alguém de sua confiança, talvez João, o “Ancião”. Como já abordado no texto, o único discípulo vivo, representante da primeira comunidade do discípulo amado, ele é quem narra as histórias que viu pessoalmente; “E aquele que o viu testemunhou, e o seu testemunho é verdadeiro; e sabe que é verdade o que diz, para que também vós o creiais” (Jo 19.35). O que escreve não é “aquele que viu”, mas está escrevendo e narra que o autor é aquele que “o”, viu. Ainda fica a dúvida se “aquele que viu”, também não poderia ser alguém que testemunhou o testemunho daquele que viu Jesus.

Mesmo o último discípulo vivo sendo o autor, no sentido daquele que narra, ele tem consciência de que o Evangelho não é seu próprio ou um produto de sua individualidade. Reconhece que o quarto Evangelho é uma construção histórica de continuidade que se deu por todos na comunidade do discípulo amado (BROWN, 1999, pp. 30.53). O autor relembra os fatos passados e às vezes transporta os mesmos fatos anacronicamente do presente ao passado. Por vezes reinterpreta textos passados como cumprimentos dos fatos presentes. Isso é talvez a razão pela qual se percebem muitos anacronismos no quarto Evangelho, ou seja, isso é resultado de algumas manobras literárias de transportar, fora do tempo, acontecimentos a outro momento.

Brown (1999) define sua ideia da possibilidade de quem seria o discípulo amado e como se originou a comunidade fundada em seu nome. Percebe-se que o autor se restringe a afirmar a certeza acerca de quem realmente é o autor do quarto Evangelho. O que parece é que o estudioso suspeita de que o “amado”, já estivesse morto na época da composição da obra. O autor do Evangelho seria um dos discípulos que serviu ao discípulo amado e que conquistou grande nome na comunidade. Esse relembra os relatos do discípulo amado e os escreve junto com a comunidade no ano 90, seria ele o “Ancião,

o Presbítero?”. A conclusão é que o autor ainda continua desconhecido, mesmo podendo suspeitá-lo.

### 2.5.2 Data

Datar uma obra sem acesso ao primeiro texto manuscrito, sempre será tomada uma posição no campo das possibilidades, como é o caso do Evangelho em estudo. Não se tem conhecimento acerca do primeiro autógrafo para se precipitar em qualquer afirmação, tanto no quesito autoral como sobre a data. Por isso, recorre-se então à crítica textual e aos materiais encontrados até o momento.

O processo de datação utilizado é um pouco mais trabalhoso. Faz-se necessário analisar alguns papiros, materiais mais antigos, a exemplo dos Papiros 52, datado do ano 125, o papiro 66, início do século III e o papiro 75 ( $\pm$  200 d.C.) (MAZZAROLO, 2000, p. 26).

Antes de pensar em uma possível datação do Evangelho, deve-se levar em consideração que João não escreveu no momento dos acontecimentos. A história gera a escrita e não ao contrário. A escrita sempre será um registro do que se passou para que, dessa forma, se torne história, ainda que o tempo seja muito próximo.

Tenney (1995, p. 24) elabora um sumário, demonstrando as diferenças entre as datas em que foram escritos os textos do Novo Testamento e o período no que diz respeito aos acontecimentos. Tenney (1995) percebe que o Evangelho joanino, bem como os demais livros do Novo Testamento, está classificado como texto anacrônico.

Cabe também pensar que a construção gramatical do grego joanino quase sempre está no tempo presente e fixando-se em alguma parte na história. É uma mistura de acontecimentos no passado e o que vivencia no presente, suas palavras como referência ao passado superabundam mais do que qualquer outro livro do Novo Testamento (CARSON, 2007, p. 82).

Acerca da data, muitos autores divergem desde antes da destruição de Jerusalém, na primeira invasão romana, até à segunda invasão romana, mais ou menos no ano 140, ou um pouco mais além dessa data. A respeito da data em que foi escrito o Evangelho de João existem pelo menos três hipóteses:

1º Hipótese: Nesta primeira hipótese estão aqueles autores que acreditam que o quarto Evangelho foi escrito por volta dos anos 90-100. Pelo menos sua última redação

marca o final do século I. Nessa data destacam-se as ênfases das forças gnósticas, um seguimento religioso e filosófico proeminente nesse período.

Brown (1999) leva em consideração um período que ele mesmo denomina de período pré-evangélico, tempo em que se deu a formação joanina. O estudioso data esse período entre os anos 50 a 80, porém, os anos 90 são o período mais aceito para a redação final da obra.

Nessa hipótese, alguns autores utilizam como base alguns versículos que relatam acerca da violência e da expulsão dos cristãos das sinagogas, por exemplo, Jo 9.22 e 16.2. Pode-se supor que o Evangelho não tenha sido escrito antes dos anos 90, pois a expulsão “definitiva”, das sinagogas aconteceu por volta de 90 a 100, com pequenas variações de datas entre os exegetas.

Sustentam que estes versículos que relatam as expulsões não pertencem à época de Jesus, nem apostólica e nem muito menos para o ano da destruição do Templo em 70. Talvez essas perseguições perpassem toda a história joanina, porém, as expulsões definitivas das sinagogas e as mortes em nome de Deus em Jo 16.2, foram somente após o concílio de *Jâmnia*.

Esse concílio, datado por volta do final do século I e início do século II, ao que parece, foi liderado pelo rabino Yochanan ben Zakai, que visou a elaborar e apontar uma direção para o judaísmo pós-destruição do Templo. Os versículos que apontam essas expulsões das sinagogas refletem o último quartel do século I.

O judaísmo de *Jâmnia*, que foi, em certo ponto, pluralístico antes da destruição de Jerusalém, após a destruição passa a ser um judaísmo farisaico radical. É confirmado por Brown (1999) que a reformulação do ano 85-90 em *Jâmnia* é o momento em que se concretiza a expulsão das sinagogas e o período da redação final do quarto Evangelho.

Perkins (2011, p. 738) falando acerca do acréscimo da décima segunda “bênção”, das dezoito bênçãos da religião judaica, que na verdade foi uma “maldição” acrescentada contra os hereges, o “*Birkat Hammynym* - Heb. הַמִּינִים בְּרַכָּה”, os desviados judeus e todos os que aderiram especialmente ao movimento de Jesus, refletem o contexto de Jo 16.2, acerca das perseguições do ano 90.

Não havia mais somente afastamentos das sinagogas. Agora, de uma vez por todas, os hereges serão expulsos das sinagogas e excluídos das comunidades judias. A perseguição ainda continua, mesmo após a expulsão. Depois de expulsos, os hereges podem ser denunciados às autoridades romanas, por crime contra o estado e a religião judaico-romana. Esta fase marcaria a conclusão do Evangelho joanino em um contexto de muitas violências e mortes em nome de Deus.

Alguns são da opinião de que a maldição contra os hereges foi um dos motivos pelos quais se deu a composição do quarto Evangelho. Tal obra serviria para encorajar os cristãos judeus expulsos das sinagogas, para assim permanecerem firmes na fé. Gundry (1998) relata que o Evangelho joanino parece ter tido um público alvo considerável, diferente dos livros de Mateus, Hebreus e Tiago, que parecem ser dirigidos para um público mais reduzido.

Bultmann (2008) relata que os versículos que retratam as expulsões das sinagogas geralmente mostram uma comunidade que “já”, estava excluída das sinagogas. O autor está vislumbrando o presente e transportando-o ao passado o que já havia ocorrido. Uma das principais razões da expulsão foram os conflitos judaicos contra os seguidores do movimento de Jesus que afirmavam ser Jesus “Deus”.

Acredita-se que a datação da obra apocalíptica ajudou a definir a data da composição do Evangelho. É comum pensar que o Apocalipse deva ser datado da época de Domiciano, no ano 96 e não muito distante dessa data, aproximadamente uns seis anos após o término do quarto Evangelho.

Nessa opinião, o Evangelho foi escrito próximo do final do primeiro século, pois o papiro 52, de Rylands, em meados de 125, retrocedeu a data em pelo menos “cem anos”. Muitos estudiosos que acreditavam em um período mais tardio, para o fim do século II, terão que considerar uma nova data para antes de 125.

Alguns demonstram dúvidas em qual parte do primeiro século foi escrita a obra joanina. Uma pequena variação entre 90 e 100 é aceitável. Reprovam a ideia de alguns comentaristas do Evangelho joanino, os quais afirmam que João já conhecia o Evangelho de Lucas e, por isso, o tomou como base para sua escrita.

Acreditam que João foge para Éfeso um pouco antes de 70, data que marca a destruição de Jerusalém. Outros desta hipótese reprovam a ideia de que o autor joanino não conhecia o Evangelho de Lucas. Alguns desses estudiosos atestam que o autor joanino não só conhecia Lucas como também os outros sinóticos. Acreditam que a composição do Evangelho foi entre 80-90, aproximadamente cinquenta anos após presenciar a vida de Jesus.

Ainda, quanto à dependência literária de João em relação a Lucas, alguns poucos apoiadores dessa hipótese acreditam que seria improvável, pois a concordância feita pelos estudiosos que acreditam nessa dependência lucana, estão baseadas em passagens isoladas. Tais passagens apenas demonstram que ambos os autores usaram a mesma fonte.

Não existem provas concretas de ter havido dependência ou não do quarto Evangelho quanto aos sinóticos, em especial Lucas. Mazzarolo (2000) acredita que João teve como base inicial o “livro dos sinais”, porém, posteriormente, outro redator joanino, que pensava como Lucas, recompôs a obra dentro de outro estilo com base em Lucas. A razão seria pelo fato da comunidade lucana ter enfrentado os mesmos problemas que a comunidade joanina enfrentou, em relação aos judeus e a comunidade judaica (MAZZAROLO, 2000, pp. 21.23-24.42).

Alguns autores dessa hipótese chamam a atenção para o fato de João não relatar o ministério de Jesus na Galileia. Estranham a omissão de algumas parábolas. Todavia isso seria intencional, pois, o autor joanino deseja transmitir ao público novas informações, evitando, desta maneira, informações corriqueiras ou repetidas que os sinóticos já continham. Em vista do quarto Evangelho ser mais tardio que os outros três, alguns acreditam em uma dependência parcial dos sinóticos, ou seja, na dependência joanina de, ao menos, um Evangelho. Já outros acreditam que João não só conheceu como também leu todos os sinóticos.

Esta hipótese é adotada pelos seguintes autores:

Lohse (1980, p. 196-197); Knight e Anglin (1983, p. 10); Tenney (1995, p. 205); Pearlman (1995, p. 236); Hörster (1996, p. 56); Carson, Moo e Morris (1997, p. 188-189); Gundry (1998, p. 80-81); Brown (1999, pp. 20-21.61); (MacArthur, 2001, p. 5); Mazzarolo (2002, p. 28); Keener (2004, p. 270); Gorgulho (2005, p. 76-77); Konings (2005, p. 32); Bloom (2006, p. 99); Carson (2007, pp. 25.84); Richards (2008, p. 192); Bultmann (2008, p. 433) Casalegno, 2009, p. 41-43); Lopes (2010, p. 17); Perkins (2011, pp. 738.744); Macarthur (2011, p. 5); (BEUTLER, 2015, p. 32) e Bortolini (2015, pp. 9.11.12).

2º Hipótese: Na presente hipótese se enquadram aqueles autores que acreditam em uma data mais recente, ou seja, antes de 70. Analisam o silêncio joanino acerca do episódio da destruição do Templo de Jerusalém. Esse silêncio seria intencional ou indica que a data da composição do Evangelho se deu antes de 70?

Preferem pensar que não há necessidade de datar o Evangelho no final do século I, pois o que se tem são suposições de datas. Algumas dessas hipóteses evidenciam que não é seguro e nem viável basear a datação da obra somente pelas referências às expulsões das sinagogas. As referências em Jo 9.22; 12.42; 16.2, e em particular a declaração em 9.22, seriam apenas uma expulsão formal dos cristãos das sinagogas.

A maldição contra os hereges que refletem os anos 85-90 é uma referência precária para se afirmar que a obra pertença ao final do século I. A ideia seria de que o texto da “Benção” que incluía a maldição contra os hereges sofreu muitas modificações, a

tal ponto que a forma original não pode ser estabelecida com certeza, pois está longe de ser precisa. Também tais alusões não possuem nenhuma referência específica à excomunhão das sinagogas. Em vista disso, não há necessidade de se firmar uma data mais tardia, pois o Evangelho joanino é um texto anacrônico. Não há nada que prove ou pressuponha que o Templo já estivesse destruído e que a cidade de Jerusalém estivesse em ruínas.

A solução encontrada nessa hipótese seria supor que a origem do Evangelho é anterior a 70, porém sua composição e publicação final se deram somente próximo à morte de João, já residente em Éfeso. Alguns são da opinião de que o acréscimo no apêndice em Jo 21.24, foi inserido para fins de legitimar o testemunho que veio das mãos de João “o discípulo a quem Jesus amava”, o filho de Zebedeu. Esse acréscimo marcou a apresentação pública do discípulo amado na cidade de Éfeso.

A referência de Jo 21.24, é uma espécie de assinatura que carimba a obra como da autoria de João, porém o material principal seria datado ainda antes de 70. Essa hipótese acredita que a razão de alguns elementos ou anacronismos perceptíveis no Evangelho somente confirmam que haja boas razões para se supor uma data anterior a 70. Muitos ainda vão mais longe e propõem próxima aos anos de 60.

Esta hipótese é adotada pelos seguintes autores:

Robinson (1976, pp. 245.248); Hale (1983, p. 159); Carson (2007, p. 83) e Gorgulho (2005, p. 76-77).

Hipótese adotada: Creio que não é viável pensar na possibilidade de o quarto Evangelho ter sido escrito em 70, ou antes dessa data. Tanto a evidência interna como a evidência externa, estão de comum acordo de que João, se foi o autor, viveu até ao reinado do imperador Trajano, por volta do ano de 96-98.

A composição do Evangelho foi em um tempo antes dessa data, no reinado de Domiciano 81-96. Fato é que, mesmo com a descoberta do papiro Egerton 2 e o papiro 52 de Rylands, não há como pensar em uma data antes de 80 ou depois do século II.

Em vista disso, optarei por adotar a hipótese apresentada por Brown (1999), que é da opinião de que não é viável datar uma obra só pelo fato dela supor isoladamente textos ou versos e fragmentos antigos. Reconhecidamente, deve-se ter em mente que o último elemento da obra é o referencial que guiará até à data aproximada, porém a mesma não pode ser datada antes desse último elemento.

### 2.5.3 Local da redação do quarto Evangelho

Tomando como ponto de partida os anos 66, sabendo que nessa época os fariseus ainda tinham força política e influência na sociedade, por isso mesmo, ainda controlavam as sinagogas e quase todo o ensino à população judaica.

Com os inúmeros embates com os romanos muitos resistentes foram dizimados, tanto cristãos judeus como os zelotes e saduceus. No entanto, um grupo de fariseus conseguiu sobreviver de forma organizada, aos ataques romanos, o grupo de Jâmnia, embora isto não necessariamente se deva ao fato de serem mais inteligentes a ponto de não resistirem à invasão romana como pensa Hale (1983), talvez por serem bem bem relacionados com autoridades romanas e abastados financeiramente (HALE, 1983, p. 16).

Depois da perseguição do ano 70, pelo general Tito, os judeus “fariseus não resistentes” e seguidores da Lei não receberam muito bem em suas sinagogas locais seus irmãos judeu-cristãos. A partir da destruição do Templo, as autoridades judaicas viram os cristãos como os responsáveis por tamanho desastre. Cogitou-se se tais crenças que o movimento de Jesus apregoava, a saber, Jesus como Messias, e rei, não seria uma das razões de os judeus serem vistos como suspeitos pelas autoridades romanas e das maldições sofridas pelo Império.

Os fariseus estavam cada vez mais inseguros em razão dos ataques romanos em Jerusalém. Acerca da invasão de 70, os receios da ameaça dos romanos ainda lhes causavam muitos tremores. Muitos de sua origem não foram poupados por Roma. Inseguros, um grupo de fariseus migrou para *Jâmnia* e ali iniciou o trabalho de rever e organizar a escrita da tradição dos pais (FABRIS; MAGGIONI, 1992, p. 265).

Nesse trabalho de reescrita da Lei, foi elaborado uma espécie de codificação da Lei de Deus, a “*torá*”, que durou desde logo após a destruição de Jerusalém até meados de 200. Essa codificação foi denominada de “*mishnáh*”. Baseado nessa obra foi elaborado um comentário que chamaram de “*gemarah*”. A união dessas duas obras “*mishnáh* e *gemarah*”, originou o chamado “*Talmud*”, (HALE, 1983, p. 17).

Hale (1983, p. 17) relata que o *Talmud* foi publicado em duas etapas: a primeira edição foi denominada de “*Talmud Palestino*”, que obteve sua conclusão final somente no quarto século e ainda demonstrava notas passíveis de correções. A segunda edição foi denominada “*Talmud Babilônico*”, que foi melhor organizado e mais completo e veio a ter sua forma concluída somente em meados do quinto século.

Já residentes em *Jâmnia*, sendo, portando, o cristianismo rejeitado pelos judeus “fariseus”, a perseguição começa a se intensificar. Já não havia mais tolerância nas sinagogas para com os cristãos, “[...] se tornou evidente que o cristianismo e o judaísmo haviam-se definitivamente separados, com nenhuma esperança de reconciliação” (HALE, 1983, p. 20). Embora os cristãos, tivessem sido expulsos das sinagogas, isto não lhes bastava. Muitos estavam sendo mortos, o que resultou em uma fuga dos cristãos para a Diáspora. Muitos se estabeleceram em Éfeso, local mais aceito para a composição da obra joanina.

A respeito do local da redação do Evangelho de João existem as seguintes hipóteses:

1º Hipótese: Ainda que o local da composição do Evangelho seja motivo de muitas discussões entre acadêmicos e teólogos, a grande maioria acredita que provavelmente a obra tenha sido escrita em Éfeso ou em algum lugar da Ásia Menor. A tradição é quase unânime. Mesmo João sendo natural da Palestina, possivelmente após a expulsão das sinagogas, tenham migrado para Éfeso, local onde João viveu seus últimos dias de vida.

A literatura da antiga patrística afirma que João foi morador de Éfeso em sua velhice. Jerônimo também confirma que o autor, já em idade avançada, era transportado de igreja em igreja por seus fiéis seguidores. Com sua voz quase inaudível, o que conseguia falar era somente “filhinhos amai-vos uns aos outros”.

Em alguns textos do Novo Testamento, João não aparece em cena. Há pelo menos nove referências ao apóstolo João em Atos. Logo após, João sai de cena. Earle e Mayfield relatam que a razão seria em vista do destaque de Pedro, o apóstolo (EARLE; MAYFIELD, 2006, p. 21-22). Paulo faz uma referência acerca das colunas da igreja em Jerusalém, Tiago, Cefas e João, conforme Gl 2.9. No livro do Apocalipse aparecem as últimas referências a João. Essas referências são as bases para alguns teólogos acreditarem e atribuírem a autoria de ambas as obras a João.

É perceptível, no Evangelho, que o autor escreve em fronteiras gentílicas. Se fosse em ambiente judaico, como já mencionado, não haveria a necessidade da explicação de termos tão comuns a qualquer judeu, a exemplo das ênfases em explicar as festas e cerimônias judaicas, bem como interpretar expressões tão simples como “rabi que quer dizer Mestre” (Jo 1.38).

O testemunho da igreja primitiva, acerca do Evangelho ter sido escrito em Éfeso, na Ásia Menor, torna-se incontestável na medida em que se apoie sobre o peso do testemunho de Irineu. A probabilidade de ser escrito em Éfeso ganha ainda mais força quando se observa o movimento montanista. Esse se estabilizou nas regiões da Frígia. É

constatado que os montanistas fizeram várias referências ao quarto Evangelho, utilizando-o como apologia para seus ensinamentos doutrinários.

Brown (2002, p. 996) relata que, semelhantemente ao Evangelho, a obra da revelação é dirigida às igrejas da zona Ocidental da Ásia menor, ideia também atestada por Euzébio de Cesareia (2000) em seus escritos “História Eclesiástica”.

Domiciano governou durante quinze anos. Sucedeu-lhe no poder Nerva. Foram abolidos os títulos honoríficos de Domiciano; o Senado romano decretou que retornassem do exílio os que foram injustamente banidos por ele e seus bens lhes fossem restituídos. Assim contam os que transmitiram por escrito os acontecimentos desta época. Então também o apóstolo João saiu do exílio na ilha e retomou seu modo de viver em Éfeso, conforme transmitiram nossos anciãos (EUZÉBIO DE CESARÉIA, 2000, p. 8-9).

Os testemunhos de Irineu e Jerônimo asseguram que o autor e os outros discípulos, deixaram a Palestina e se mudaram para a Ásia Menor. João, fugindo da perseguição de 70, viveu vários anos em Éfeso, em alguma época durante o reinado de Domiciano, entre os anos de 81 a 96, onde escreveu o Evangelho. Esses testemunhos afirmam que João morreu ali mesmo, um pouco mais tarde.

Brown (1999) salienta que Éfeso é o local em que se fixou a comunidade Joanina. Afirma que o Evangelho foi escrito em alguma região da Ásia Menor, aproximadamente entre os anos 90 a 100, no tempo de Domiciano. Essa ideia parece concordar com Euzébio, que também aponta Éfeso como o local da composição do quarto Evangelho. Euzébio relata que o corpo de João repousa ali. Esse é o mesmo que reclinou a cabeça no peito de Jesus. acerca disso Brown (1999) discorda. Foi sacerdote e usou a lâmina de ouro, chamada de “*pétalon*” e seu corpo repousa em Éfeso. Quanto à localidade da escrita da obra em Éfeso, Brown (1999) concorda, porém, difere na questão de ser o mesmo João.

Esta hipótese é adotada pelos seguintes autores:

Taylor (1950, p. 24); Knight; Anglin (1983, p. 10); Hale (1983, p. 159-160); Brown (1986, p. 23-24); Bortolini (1994, p. 7); Tenney (1995, p. 1987); Carson, Moo e Morris (1997, p. 179); Gundry (1998, p. 76); Brown (1999, pp. 67.69); Mazarolo (2000, p. 28); Brown (2002, p. 996); Hendriksen (2004, p. 47-48); Gorgulho (2005, p. 32); Konings (2005, p. 32); Earle; Myfield (2006, p. 22); (Eus., Hist. Eccl., III, 31, 3). Carson (2007, p. 87); Casalegno, 2009, p. 43); Macarthur (2011, p. 4); Perkins (2011, p. 739); (BEUTLER, 2015, pp. 31.33) e Beutler (2016, p. 28).

2º Hipótese: Nesta hipótese estão aqueles autores que atribuem a localização da composição do quarto Evangelho à região da Palestina. A questão dos detalhes do autor a respeito do domínio do conhecimento da topografia da Palestina, bem como, sua cultura e religião judaica, parece indicar que foi escrito nessa região. O Evangelho joanino deixa transparecer um pano de fundo de uma origem mais remota. Demonstra que a sua essência está no judeu-cristão com tons da Palestina, talvez especificamente de Jerusalém e às vezes tendendo mais para a Galileia.

Leve-se em consideração a afirmativa de Konings (2005), de que o cristianismo (Sic) tem suas raízes no judaísmo cristão. É interessante observar que os sinóticos dão ênfase às obras de Jesus nas redondezas da Galileia e, de modo abreviado, na Judéia e Peréia. Já o Evangelho de João se concentra especialmente na Judéia e Peréia e não há uma preocupação em detalhar a cronologia de Jesus.

As referências dos relatos das festas judaicas em Jerusalém e eventos nos arredores, nos são conhecidos graças ao quarto Evangelho. Através do quarto Evangelho é possível conhecer muitos locais e detalhes da Palestina e isso mais do que documentam até mesmo os sinóticos, como exemplificado nos versículos que se seguem, Jo 2.1,13; 3.22; 3.2,4-6; 5.1; 6.1; 7.1,10; 10.40;11.7,54; 12.1,12, (CASALEGNO, 2009, p. 60-61).

Boa parte dessa hipótese se concentra nas ênfases que o texto bíblico faz a Jerusalém, Peréia e Galileia. Essas ênfases poderiam ser uma indicação de que, mesmo o autor joanino compondo o quarto Evangelho em Éfeso, estaria dizendo, através destas ênfases, que sua origem e influência foram realmente a Palestina? Conforme a hipótese presente, essas localidades são uma forma de afirmar que o Filho de Zebedeu é o autor do Evangelho, que migrou para Éfeso após a perseguição de 70, para compor o Evangelho.

Os que assim pensam são da opinião de que o evangelista utilizou fontes orais e originais que em sua maior parte não se ligam aos sinóticos. Em vista disso, creem na evidência de que o local foi um ambiente palestino. Isto pode ser uma tentativa de devotar a autoria a João, o filho de Zebedeu, o mesmo que foi contado com os doze.

Esta hipótese é adotada pelos seguintes autores:

Hale (1983, p. 165); Pearlman (1995, p. 238); Höster (1996, p. 8.42); Gundry (1998, p. 78) e Carson (2007, p. 87).

3º Hipótese: Nesta terceira hipótese estão aqueles autores com menos certezas sobre o local da escrita. Acreditam que a redação do quarto Evangelho pode ter sido em Alexandria ou Antioquia da Síria ou até mesmo na Galileia.

Pensam que, mesmo com tantas evidências e da possibilidade de o local ser Éfeso, a descoberta do papiro 52, encontrado no Egito, colocou a segurança de Éfeso em dúvida.

Autores, a exemplo de Beutler (2016), transparece uma tendência em acreditar que o Evangelho tenha sido escrito em Alexandria ou Antioquia. Alexandria, pelo fato de João ter amizade e grande estima por Filo de Alexandria. Porém, autores como Carson (2007) acham que esse pensamento é um pouco exagerado.

Algumas dessas hipóteses também sugerem Antioquia, pela razão de o Evangelho joanino ter algumas semelhanças com as “odes de Salomão siríacas” e pelo fato de os últimos achados arqueológicos apontarem para a mesma região de origem do Evangelho. No entanto, Keener (2004) não descarta a possibilidade do local ser na Galileia.

Esta hipótese é adotada pelos seguintes autores:

Lohse (1980, p. 196-197); Keener (2004, p. 270) e Beutler (2016, p. 33).

Hipótese adotada: Em vista de trazer um melhor esclarecimento e ser mais convincente, a hipótese adotada será a de Brown (1999) o autor afirma que o Evangelho foi escrito por volta do ano 90. Que houve um período pré-evangélico que foi responsável em formar o corpo do Evangelho joanino.

O período de conclusão dessa formação joanina durou várias décadas e abrangeu os anos 50 a 80, período pré-evangélico. Já o ano 90, envolve a situação da vida da comunidade joanina e foi a data que marcou a redação final do quarto Evangelho, situada na segunda fase proposta por Brown (1999).

Por fim, Éfeso é o lugar mais indicado para a composição da obra, parecendo ser mais aceita e apoiada pela evidência interna e evidência externa, isto é, que o quarto Evangelho foi composto em algum local da Ásia Menor. Este local, possivelmente, foi a região em que se deu a redação final do quarto Evangelho, e também pode ter sido a localidade de permanência da comunidade joanina.

### 3 CONTEXTO DA REDAÇÃO FINAL DO QUARTO EVANGELHO: SITUAÇÃO SOCIAL, POLÍTICA E RELIGIOSA

A seguir será abordado o contexto do ano 90, que marca a redação final do quarto Evangelho, situada na “segunda fase”, proposta por Brown (1999). Pode-se afirmar que aqui é o ápice de toda a trajetória da comunidade joanina, em que a exclusão da sinagoga já havia passado, porém as perseguições se intensificam cada vez mais (BROWN, 1999, p. 21).

Na época do ministério de Jesus, os judeus que habitavam na Palestina já não eram mais numerosos do que aqueles que viviam na Diáspora. Houve um crescente número de judeus nas províncias romanas da Diáspora. O Império Romano concedeu-lhes direitos diferenciados dos demais povos que habitam nessas regiões. Como já dito, isso ocorreu devido a este povo ser extremamente apegado aos seus rituais e costumes religiosos e culturais, razão pela qual foi concedido a eles que habitassem na terra e observassem suas leis religiosas. Estavam livres de certas obrigações, que eram impostas às demais religiões pagãs compulsoriamente pelo Império Romano.

Jaubert (1982, p. 23) afirma que, no tempo da composição do evangelho, os judeus da Diáspora e muitos não judeus tementes a Deus tornaram-se cristãos. Alguns cristãos foram intermediários entre os apóstolos vindos da Palestina e os pagãos. Também havia helenistas que habitavam na Palestina, que mantiveram relações privilegiadas com a Diáspora. Talvez aqui se explique como o escritor do quarto evangelho se mantinha informado na Diáspora acerca da situação da Palestina, lembrando que, em parte, o quarto Evangelho foi escrito para fortalecer os irmãos perseguidos na Palestina e arredores.

Diferentemente da Palestina e regiões, durante o final do século I, na Ásia Menor, a situação política era relativamente boa e estável, sem muitas perturbações militares romanas ou das autoridades políticas. As questões socioeconômicas onde viviam as comunidades cristãs, em especial a comunidade joanina, se assemelhavam em quase todas as cidades e províncias romanas da Ásia Menor (STAMBAUGH; BALCH, 1996, pp. 127.129).

As cidades mais importantes economicamente foram aquelas costeiras, sendo as principais, Corinto, Éfeso, Tarso, Atenas, entre outras. Relembrando que a presente temática se limitará às regiões da Ásia Menor, em específico Éfeso, na segunda metade

do século I, pelo fato de ser a possível data e o local das possíveis estabilizações da comunidade joanina.

A problemática é entender em que tempo da História essas perseguições ocorreram. Como já dito, nos sinóticos, talvez por ser ainda o início desses agrupamentos e por não oferecerem riscos à religião, essas afirmações acerca das expulsões não estão evidentes. Não há referências claras nos Evangelhos de que as autoridades judaicas decretaram alguma sentença, em relação às sinagogas, durante a vida de Jesus.

Outra questão não menos importante que se deve levar em consideração é que possivelmente o quarto Evangelho seja fruto de pelo menos três redações. Desta forma, em cada uma dessas camadas foram acrescentadas novas histórias, o que tornou a obra anacrônica, e ao mesmo tempo não só de um autor. Cabe imaginar em qual camada se encaixam as expulsões das sinagogas e a que época e camada pertence o contexto da redação final do quarto Evangelho (FABRIS; MAGGIONI, 1992, p. 262) e (MAZZAROLO, 2004, p. 24).

A ausência de referências em textos judaicos acerca das expulsões das sinagogas talvez confirme a possibilidade de a obra ser realmente um anacronismo. A expressão “ἀποσυνάγωγος – *aposynággōgos*” (excomungado da sinagoga), é referência especificamente joanina. Essa expressão está ausente praticamente dos demais textos do Novo Testamento, Jo 9.22; 12.42; 16.2. Não está claro que no tempo de Jesus algo semelhante houvesse acontecido. Todavia, não é descartada a probabilidade dessas exclusões terem acontecido durante o ministério de Jesus, ainda que isoladamente e em forma de afastamentos com fins corretivos (BROWN; OSIEK; PERKING, 2011, p. 1502) e (MURPHY; O’CORNNOR, 2011, p. 463).

Há quem acredite que essas expulsões não ocorreram de uma só vez e sim que foram acontecendo durante toda a história joanina e de modo gradativo. Desde o início dos agrupamentos cristãos, aconteceram pequenas expulsões localizadas, conforme mencionado em At 6.7;9. Deve-se tomar muito cuidado com essas referências acerca das exclusões e, como dito há pouco, deve-se considerar a possibilidade de seus anacronismos.

Acerca disso, Konings (2005) relata que ainda há muitas dúvidas se essas referências devam ser situadas no final do século I ou já no seu início, pois boa parte da história contemporânea de Jesus também pode ser um anacronismo (KONINGS, 2005, p. 43). Um exemplo já comentado, é a questão da mulher samaritana de Jo 4, e o evangelho anunciado por ela em Samaria. Atos 8.1-25 informa que tal evangelização só aconteceu após a ressurreição de Jesus, anunciada pelo evangelista Felipe (BROWN, 1999, p. 40).

Outra problemática aqui seria a expressão utilizada pelo autor joanino “ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω”, “*eksébalon autón eksō*” (Jo 9.34). Expressão que tanto poderia significar “expulsão”, como simplesmente apenas uma “correção”, ou até mesmo um “afastamento” da sinagoga. O que dizer então no que tange a Jo 9.22, onde os pais do cego de nascença confessaram explicitamente que tiveram medo de confessar a Jesus? Não queriam correr o risco de serem excluídos das sinagogas pelos judeus.

O texto em parte parece revelar que a pena já era aplicada no tempo de Jesus, porém como já dito, não há nenhum documento histórico, judaico ou não, que comprove se realmente aconteceram essas expulsões nessa época. A interpretação mais aceita pelos estudiosos, seria que esses textos são anacrônicos, onde a comunidade joanina do final do primeiro século, ou inícios do segundo, projeta ao passado a situação do momento (SCHNACKENBURG, 1980, p. 314-315); (FABRIS; MAGGIONI, 1992, p. 254); (VIELHAUER, 2005, p. 465) e (CASALEGNO, 2009, p. 35).

Os seguidores de Jesus foram tolerados nas sinagogas durante um certo tempo. Porém, após a destruição do Templo em Jerusalém, os judeus foram privados de muitos privilégios cúlticos pelos romanos, e sem o Templo houve necessidade de repensar a identidade judaica. A destruição do Templo, resultou no fim dos sacrifícios e do sacerdócio, que eram pilares básicos do ser judeu. Automaticamente, os cristãos ligados ao judaísmo também sofreram consequências disso.

A invasão do ano 70 deixou os fariseus temerosos e mais zelosos devido ao tamanho da crueldade e da violência desencadeada pelos romanos na repressão. O receio de Roma ainda causava aos judeus muitos tremores. Sabiam que muitos de seus irmãos não foram poupados por Roma. Por falta de segurança, parte da liderança dos fariseus migrou para *Jâmnia* e ali iniciou um trabalho árduo na reescrita da tradição dos pais.

A partir de então, em *Jâmnia*, localizada hoje em “Tel Aviv”, muitos rabinos se uniram à ordem farisaica de Hillel e formaram uma nova comunidade em torno da *Torá*. O ano 90, é o ápice dos conflitos e inicia-se o processo definitivo de expulsão dos seguidores e seguidoras de Jesus das sinagogas. O judaísmo, a partir de então, entra em um real conflito contra o movimento de Jesus. “A relação entre a sinagoga judaica e a comunidade cristã é agora de conflito aberto” (KONINGS, 2005, p. 32). Parte das práticas e dos valores cristãos, não somente relativizavam práticas e doutrinas do judaísmo tradicional, como também afrontavam as práticas, costumes e estruturas do império romano.

Nesse trabalho de reescrita da Lei, elaborou-se uma espécie de codificação da lei de Deus, a *Torá*, que durou aproximadamente desde logo após a destruição de Jerusalém até o ano 200. Conforme já mencionado, essa codificação foi denominada de a “*Mishnáh*”, baseado nessa obra, foi elaborado um comentário que chamaram de “*Gemarah*”. A união dessas duas obras “*Mishnáh e Gemarah*”, deram origem ao chamado “*Talmud*”.

Hale (1983, p. 19) relata que o Talmud foi publicado em duas etapas. A primeira edição foi denominada de “*Talmud Palestino*”, a qual teve sua conclusão final somente no quarto século. Esse material ainda demonstrava notas passíveis de correções. A segunda edição foi denominada “*Talmud Babilônico*”, que foi melhor organizada e mais completa, e veio a ter sua forma concluída somente em meados do quinto século.

Os seguidores de Jesus foram rejeitados pelos “judeus” e proibidos de frequentarem as sinagogas (BROWN, 1999, p. 42). A perseguição começa a se intensificar. Já não havia mais tolerância nas sinagogas para com os seguidores de Jesus. “[...] se tornou evidente que o cristianismo (Sic), e o judaísmo haviam-se definitivamente separado, com nenhuma esperança de reconciliação” (HALE, 1983, p. 20). Os que aderiram a Jesus, estavam sendo expulsos das sinagogas, porém isto não lhes bastava. Muitos estavam sendo mortos, o que resultou em uma fuga de mais cristãos para a Diáspora, estabelecendo-se possivelmente em Éfeso.

Em vista do grande conflito judaico-cristão, a comunidade joanina se viu apurada, pois estavam sendo vistos como suspeitas pelas sinagogas e pelo Imperador. Não encontraram mais espaços com seus irmãos judeus, os quais consideraram o novo movimento culpado da tamanha perseguição romana – ou passível de provocar nova perseguição – contra o judaísmo. Talvez aqui poder-se-ia situar o texto de João 16.2, no ano 90: somente expulsar e perseguir parecia não ser suficiente, para a repressão ser mais eficiente era necessário matar os hereges, pois com isso estaria demonstrado o zelo ao culto a Deus judaico como também a submissão ao império romano e a seus Deuses.

Bortolini (1994, p. 151) relata que tão grande foi a violência que os seguidores de Jesus foram considerados como marginais, marcados para morrer e isso em nome de Deus. O autor relata que nos maiores crimes da humanidade, geralmente está envolvido o fator religião. Esses crimes foram cometidos muitas vezes como oferenda de culto a Deus.

Em meio a esse contexto de guerras em nome da religião e de Deus, surge a composição final do quarto Evangelho. Contexto que induz muitos exegetas e estudiosos a acreditarem que o Evangelho de João verdadeiramente foi escrito para fortalecer esses irmãos perseguidos do século I.

O endereço de composição do Evangelho especificamente seria então a Ásia Menor, em específico Éfeso, não descartando a possibilidade de ser na Palestina, que foi o centro dos conflitos judaico-cristão. Carson acredita que, nessa época os cristãos poderiam estar tentando dialogar com a sinagoga local para encontrarem um acordo, porém tal diálogo nunca aconteceu e sim este “diálogo”, é a tradução para o “confronto religioso”, (CARSON, 2007, p. 39).

Acerca disto Konings (2005, p. 32-33) expressa que:

O Evangelho de João conheceu sua redação final na atmosfera de conflito com esse novo judaísmo, chamado de “judaísmo formativo”, depois de 80. Talvez as alusões à exclusão da sinagoga (Jo 9,22; 12,42) se refiram a uma decisão do grupo de *Jâmnia* (mas a perseguição dos cristãos nas sinagogas pode ser bem mais antiga, como provam os textos de Marcos e da fonte Q usada por Mateus e Lucas). - Depois da destruição do Templo (70 d.C.), que ensejou a restauração do judaísmo (*Jâmnia*) nos anos 80-100, situar-se-ia a redação final da obra como chegou até nós, acentuando a referência à comunidade e seu conflito com o nascente judaísmo rabínico

A partir de então, os anos 90 marcariam um dos momentos mais conflituosos da história da religião, entre judaísmo e cristianismo, se não o mais conflituoso. Como mencionado anteriormente, essa época possivelmente seja o momento da conclusão do quarto Evangelho. Sua redação final se deu nesse ambiente marcado pela perseguição, intolerância, expulsões das sinagogas e até mortes de cristãos, como parte de culto a determinados Deuses.

Porém, o que seria matar alguém como forma ou motivo de culto a Deus? Que tipo de sacrifício é esse? Deus aceita ou se agrada com essa forma de culto? Qual Deus está pedindo sacrifícios humanos? É o que se pretende expor mais adiante. Para tanto, antes disso, ainda se faz necessário expor a situação das sinagogas situadas na Diáspora e como conviviam judeus, cristãos e romanos.

### 3.1 AS SINAGOGAS DA DIÁSPORA: OS JUDEUS, O IMPÉRIO ROMANO E OS CRISTÃOS

A partir de agora apresentar-se-á a situação das sinagogas judaicas da Diáspora. Para tanto, deve-se entender as origens de suas raízes no judaísmo, aproximadamente

no século V a.C., data que marca a volta do exílio. O judaísmo antigo começava desde então a se reunir para estudar a Lei. Na Diáspora essas reuniões foram chamadas de “*συναγωγή-synagôgê*”. A princípio indicava apenas uma reunião formada por simples grupos familiares, passou a indicar mais tarde também a “casa de reunião”.

O chefe da casa ou sinagoga fazia uma leitura do texto oficial da Lei de Moisés ou dos profetas e depois escolhia qualquer pessoa para que fizesse uma exposição. A maioria das reuniões mais importantes aconteciam no Templo. No interior da Palestina e em Jerusalém as sinagogas dominavam quase todas as regiões.

É de considerável importância abrir um leque acerca da relação da sinagoga com os “עם-הארץ- *‘am há-’aretz*” (povo da terra, camponeses-judeus) e destacar sua importância na relação com os fariseus. A princípio, este termo indicava os camponeses fora das extremidades de Jerusalém. Antes da destruição de Jerusalém pela Babilônia, desde Davi denominava-se assim um grupo de homens livres proprietários de muitas terras em Judá, e tinham a responsabilidade de assegurar a continuidade da linhagem davídica através de acordos políticos.

Se necessário, interfeririam com violência para garantir a dinastia tradicional. Alguns estudiosos acreditam que até Josias receber o poder aos oito anos de idade, conforme 2Rs 22.1, a dinastia foi comandada pelo *‘am há-’aretz*. E foi este mesmo grupo que, após a morte de Josias em “*Megido*”, direcionou o poder a Jeoacaz, de acordo com 2Rs 23.30. Segundo parece, este povo tinha naquela época muita influência e autoridade nas coisas concernentes ao reino. Mas no período da construção do segundo Templo, na volta do exílio, o termo *‘am há-’aretz*, foi usado para designar os camponeses que haviam permanecido na terra durante o domínio babilônico, e que sem um governo sacerdotal judaico presumidamente teria assumido de modo sincrético cultos de outros povos que invadiram Judá (Ed 3,3; 9,1; Ne 10,29) , ou mesmo retomado certas práticas religiosas que haviam sido condenadas pelas reformas de Ezequias e de Josias, opondo-se à reconstrução de Jerusalém. No tempo de Jesus indicava uma “gentalha” (Jo 7,49) que não seguia as orientações dos fariseus (CRÜSEMANN, 2002, p. 299-300).

Esse contexto histórico talvez mostre, ainda que em parte, os reais motivos de não serem aceitos nas sinagogas de Israel ou até mesmo na Diáspora. Os fariseus também os culpavam pela destruição do mundo e dos males vindos a Israel no passado. Diziam que não entrariam no “*αἰώνιος-aiônios*”, (a eternidade futura), pois lhes foram negados a ressurreição e o favor de todas as boas ações.

Mielgo (1998, p. 23) expressa que na escola de Shamay e Hillel, foi decretado que boicotassem seus direitos sociais e econômicos, pois não atenderam aos dízimos e rituais

das purificações ordenados pelos fariseus. Um fariseu não entrava em uma festa ou banquete se fossem convidados os *'am há-'aretz*. Se necessário, não favoreciam a eles boas relações e a convivência social destes com os demais.

Estes “camponeses”, alguns já empobrecidos, também estavam excluídos dos privilégios oferecidos aos que pertenciam às sinagogas. De certa forma, o *'am há-'aretz*, se encontravam na mesma situação dos cristãos. Aqui começa a se perceber a importância de alguém pertencer a uma sinagoga ou a uma comunidade religiosa.

Konings (2005, p. 42) relata que tal foi a influência das sinagogas, que o próprio Jesus se criou à sombra delas. Eram sempre animadas pelos mestres farisaicos. Até mesmo Jesus pôde participar das exposições ou homilias, como mostra Jo 7.15, destacando que o Templo não foi um ambiente muito frequentado por Jesus.

Em se tratando de sinagoga no contexto da Palestina, na época de Jesus, parece não ter mudado muita coisa do contexto do ano 70. A escala mais poderosa ainda estava formada pela aristocracia sacerdotal, ou seja, uma realeza de sacerdotes que detinham a maioria das riquezas em suas mãos.

Mielgo (1998, p. 21) afirma que no tempo de Jesus, Israel foi uma autêntica teocracia; os cargos mais importantes somente eram concedidos por investiduras. Os sacerdotes e levitas dirigentes ajudavam o sumo sacerdote nas cerimônias e administrações. Esses sumos sacerdotes, até certo ponto, tinham em suas mãos uma suprema autoridade policial para guardar o Templo e seus tesouros. Em segundo lugar, estava a grande massa simples de sacerdotes. Ao que parece, estes viviam em uma situação econômica extremamente precária, as diferenças sociais sendo visíveis até entre eles.

Nas províncias greco-romanas, em especial Éfeso, as sinagogas judaicas tiveram um papel fundamental para as primeiras missões cristãs, tanto sociais como religiosas. Pode-se perceber no texto bíblico que os apóstolos foram acostumados a frequentar as sinagogas desde a infância. Como herança, isso também veio a refletir mais tarde nas comunidades joaninas (STAMBAUGH; BALCH, 1996, p. 130). No texto do quarto Evangelho percebem-se muitas passagens que revelam sua bagagem sinagoga, o que é percebido através do caráter homilético do texto, como narrado em Jo 5.12.

Já o judaísmo da Diáspora diferia, em parte, do judaísmo da Palestina. Na Diáspora, a comunidade judaica era formada por judeus de diferentes níveis econômicos, desde ricos até pobres. Na aristocracia judaica geralmente eram ricos por descendência dos antepassados da Judéia. Não eram aristocratas à maneira da aristocracia greco-romana gentia, com algumas exceções. Os seguintes autores confirmam: (GINGRICH;

DANKER 1993, p. 169) e (ARENS, 1997, pp. 47.131-132). No mundo judaico da Diáspora, o judeu pobre não se distinguia entre “*pénes*” dos “*ptochós*”, pois socialmente eram considerados todos “iguais”.

É preciso esclarecer que, o “*pénes*”, poderia ser comparado ao que, “em parte”, chama-se hoje de “classe média e média baixa”. Não se pode classificá-los como indigentes ou miseráveis materialmente. Esses formavam a maioria dos habitantes dos povoados e das cidades. Mesmo assim, entre os “*pénes*” se incluíam todos os que se utilizavam da força do trabalho braçal para ganhar o sustento.

Poderiam ser escravos ou livres, incluindo os que eram artesãos, comerciantes de porte pequeno, pedreiros e aqueles profissionais que gozavam de uma vida acima da média ou na média. Conforme Gingrich e Danker (1993, p. 162), esses pobres foram divididos em duas classes: os denominados como “*πένης-pénes*” do grego, “*pauper*” do latim, e os chamados de “*πτωχός-ptôchós*”. Também confirmam os seguintes autores: (ARENS, 1997, p. 130) e (JEREMIAS, 2010, p. 10-11).

Os “*ptôchós*”, eram todos os que viviam em extrema miséria, muito abaixo do “*pénes*”. Geralmente significava pobre relativo aos bens deste mundo, ou seja, era um pedinte, miserável e impotente. Também poderia indicar aqueles que, para sobreviver, necessitavam mendigar; eram mendicantes. Dir-se-ia hoje que são os que vivem abaixo da linha da pobreza, no nível mais baixo da situação econômica da época.

Esses “*ptochós*”, conforme Gingrich e Danker (1993, p. 182), são definidos pelo termo grego como um indivíduo que se coloca de “*cócoras*”, ou seja, aquele que se agacha ou o que se encurva. Por algum motivo, lhes eram negados trabalhos. Dessa forma, suas vidas estavam decretadas para morrer mendigando. Não se sabe a proporção desses “*ptôchós*”, no final do século I, na Ásia Menor. Pelas referências do Novo Testamento, considera-se que foram um número considerável.

Arens (1997) expressa que, em Roma, essa proporção era mais inferior que na Ásia Menor (ARENS, 1997. pp. 23.133). Essas observações econômicas valem para todas as províncias romanas da Ásia Menor e, em certo ponto, para Jerusalém e Palestina, também dominadas pelo Império Romano. Esses pobres também eram alvo de violências, ainda mais quando o Evangelho começou a priorizá-los como os principais a herdarem o reino dos céus, conforme Mt 5.3.

Havia na Diáspora muitos judeus escravos que vieram vendidos depois da destruição de Jerusalém, pelo general Tito. Nas primeiras formações das comunidades cristãs ainda havia muitos desses judeus na condição de escravos. Alguns eram cidadãos romanos, outros ex-escravos livres emancipados que foram levados a Roma.

Os judeus habitantes da Diáspora eram considerados pelo Império Romano como peregrinos, salvo aqueles que, como dito há pouco, conseguiam o direito de cidadania romana. Um judeu, muito conhecido no texto bíblico, que conquistou a cidadania romana, foi Paulo de Tarso. À semelhança de Paulo, alguns judeus da Diáspora conquistaram o direito de serem cidadãos romanos, porém, tiveram que fazer algumas renúncias.

A condição muitas vezes para conquistar esse direito seria reduzir algumas práticas judaicas ou até renunciá-las por completo. Isso pode ser percebido através de muitos nomes judaicos com sobrenomes romanos. A exemplo de Flávio Josefo, o judeu da Palestina, que anteriormente tinha o nome de José Ben Matias (ARENS, 1997, p. 166).

Um dos meios mais rápidos de conquistar a cidadania romana era através de um título "*ad honorem*", ou seja, por honra. Isto se dava, muitas vezes, por alguém que tivesse ocupado um cargo público ou que tivesse realizado alguma obra considerada digna de um cidadão "patriótico".

E qual seria a importância de um título honorífico? Tinham os mesmos privilégios de um cidadão romano, até de serem diferenciados em questões jurídicas, como foi o caso de Paulo em At 16.37-38. A cidadania romana trazia consigo a proteção de Roma e até concedia o direito de poder usufruir do "*frumentum*", a distribuição dos alimentos. O "*frumentum*" tinha a ver com a distribuição de cereais, o que incluía também o trigo. No império romano, Nerva o imperador romano entre os anos de 96-98, determinou a gratuidade da "*alimenta*", plural do substantivo neutro "*alimentum*", que seria um tipo de bolsa família dos dias de hoje. O imperador Trajano deu continuidade ao "*frumentum*" entre os anos de 98 e 117.

Em todo o tempo que os judeus habitaram na Diáspora, estiveram bem adaptados e integrados na sociedade; não tinham muitas inimizades notórias. Os judeus mais abastados faziam algumas doações altíssimas para conquistar seu espaço. Em Esmirna, no Século II, a arqueologia comprova que os judeus chegaram a doar para as construções cerca de mil dracmas. Também foi encontrada em Mileto uma inscrição em um teatro, demonstrando que alguns judeus tiveram ali não poucos lugares nobres reservados. Isto comprova que já estavam bem situados e adaptados nessas regiões, no século I.

Embora, em muitas regiões, o povo judeu vivesse em paz, havia em alguns lugares, como em Éfeso, conflitos entre os helenizados e os judeus de tradições mais ortodoxas. Na Judéia e Galileia, em específico na Palestina, são pontos de concentração dos maiores conflitos. Os judeus consideravam seus irmãos helenizados como apóstatas, pois ofendiam a pureza da tradição, ainda mais quando assimilavam alguns aspectos

pagãos com a Lei de Moisés e a tradição rabínica. Como a formação do cristianismo e sua base principal estavam nas raízes judeu-cristãs e boa parte eram judeus, muitos problemas surgiram aos seguidores de Jesus, principalmente para seus convertidos judeus que frequentavam as sinagogas (KÖSTER, 1988, p. 283-284).

### 3.1.1 Os judeus na Diáspora

Na Ásia Menor quase sempre havia migrações de judeus em busca de uma vida economicamente melhor. A Palestina sofreu uma grande queda econômica e nunca foi tão sedutora economicamente como as terras da Diáspora. Muitos judeus e habitantes da Palestina foram em direção à Ásia Menor com esperanças de uma nova vida.

Muitos já estavam ali há algum tempo, por mais de uma geração. Como já mencionado, estudiosos acreditam que essas migrações começaram em meados do século VI a.C. Isso se deu com a fuga dos que estavam sendo deportados para Babilônia. No final século I ainda era possível ver essas migrações em massa em direção ao Oriente, fato que também se repetiu após a destruição de Jerusalém, em 70.

No final do século I, essas migrações foram mais intensas durante a ocupação dos romanos em Jerusalém. Havia muitas comunidades judaicas nas cidades dominadas pelo Império Romano, e no Oriente o seu número foi maior que no Ocidente. Arens (1997, p. 158) relata que um dos períodos de migrações mais numerosas foi a partir do ano 66, com o início da ocupação militar do império Romano, tendo seu ápice no ano 70.

Nessa época, Roma já havia construído extensas estradas, a fim de facilitar as migrações, principalmente para os judeus. A arqueologia deduz que pelo menos dois terços dos judeus viveram na Diáspora no século I, e a partir de 70, seu número aumentou ainda mais. Arens (1997) estima que na Palestina “Judeia”, chegaram a viver de seis a oito milhões de Judeus e, depois do recenseamento de Cláudio, estima-se que cerca de 10 a 15 % dos judeus migraram para a Ásia Menor. Em Alexandria, o número pode ter sido ainda mais elevado (MEEKES, 1988, p. 63-65) e (ARENS, 1997, p. 159) .

Suas sinagogas estavam construídas em lugares específicos e, pelo número de suas construções, deduz-se que foi um número considerável. No texto bíblico há algumas menções desses locais de culto onde Paulo, o apóstolo, fazia contínuas visitas. Ao que parece, a sinagoga mais importante foi a de Éfeso, seguida por aquelas que estavam construídas na Frígia, Lídia, Cária, Pérgamo, Cilícia e Jônia.

Boa porcentagem dos textos do Novo Testamento foram escritos nessas regiões, como é o caso do quarto Evangelho, escrito possivelmente em Éfeso, (BROWN, 1999, pp. 67.69), (BROWN, 2002, p. 996) e (BORTOLINI, 2015, p. 7).

Além de alguns judeus da Lei mosaica, também havia muitos judeu-cristãos e gentios “pagãos”, convertidos ao cristianismo, que faziam parte da sinagoga. A comunidade de Mateus, em sua maior parte, foi formada por judeus convertidos a Jesus. Os convertidos da comunidade de Lucas eram, em sua maioria, gentios vindos do paganismo. Talvez a comunidade mais diversificada que havia, sem dúvida nenhuma, foi a comunidade joanina. Havia muitas tensões entre essas comunidades, mais ainda com a de João, que possuía uma visão muito elevada da pessoa de Jesus.

Por certo, os judeus da Diáspora foram os que mais se diferenciaram dos demais, em vista de sua origem étnica, religiosa, leis de pureza, monoteísmo, entre outras características. Esses judeus levavam uma vida razoavelmente fechada em seus grupos. Os mais abertos foram os judeus cristãos.

Não poucos deles se integraram à vida cotidiana da Ásia Menor, mais do que seus irmãos da Judeia. Todavia, deve-se considerar que muitos judeus estavam ali há várias gerações. Esses judeus residentes na Diáspora, diferentemente dos habitantes de Israel, de modo geral, foram muito unidos entre si. Compartilhavam sua religiosidade, família e *status*, sentimento visível em qualquer estrangeiro.

### **3.1.2 O termo “os judeus” e “o mundo” no quarto Evangelho**

O modo em que João usa a expressão “os judeus”, leva consigo uma carga pejorativa. Porém, não se deve pensar que João tenha sido um antisemita. Nem tampouco se deve idealizar que o autor joanino, com tal expressão, tivesse tido a intenção de englobar todos os judeus. Jesus e seus discípulos e a grande maioria dos discípulos de João também foram judeus. O quarto Evangelho é um dos escritos do Novo Testamento que mais teve influência judaica. Por isso, nunca João poderia ter sido um antisemita (KONINGS, 2005, p. 36) e (BEUTLER, 2015, p. 14).

Na maioria das vezes não se presta atenção à expressão “os judeus”, no quarto Evangelho. O modo exposto é um estilo peculiar joanino e não algo que saiu da boca dos samaritanos. Muitas vezes encontramos outras expressões que também caracterizam o estilo joanino como “a lei deles”, e “aos judeus”, (BROWN, 1999, pp. 42-43) e (PERKINS,

2011, p. 742). Ao usar tal expressão, demonstra que cada vez mais o autor se distanciava dos judeus, fazendo-o, às vezes, parecer que não se considerava mais um judeu (BRUCE, 1987, p. 11-12).

Quando João usa a expressão “os judeus”, não tem a intenção de generalizar todos os judeus e sim queria se referir a um grupo, em especial, a seus líderes opositores, o sistema religioso institucional em Jerusalém, ou seja, o Sinédrio e as autoridades do Templo. Esse termo tornou-se uma referência para denunciar um tipo de comportamento, ou seja, a hostilidade das autoridades judaicas, responsáveis por matar a Jesus e perseguirem seus discípulos (JAUBERT, 1982, p. 9), (BRUCE, 1987, p. 51), (KONINGS, 2005, p. 43) e (BEUTLER, 2015, p. 14). Essa expressão pejorativa somente teve sentido em vista de já ter havido alguma ruptura do movimento de Jesus com os judeus conservadores da Lei.

Os “judeus”, tiveram grande influência na sociedade política e social da época e, em muitos casos, podiam tomar decisões até mais melindrosas. O local de permanência desses “judeus”, com certeza foi Jerusalém, mas também havia concentrações na Galileia, locais onde geralmente combatiam a Jesus, conforme Jo 1.19; 6.41-52. Esses “judeus”, eram considerados de dura cerviz, cegos guia de outros cegos Jo 9.39-40, se recusaram a crer em Jesus e odiavam aqueles que acreditavam n’ Ele como o verdadeiro Messias (MIELDO, 1998, p. 21).

João não foi uma pessoa exclusivista, assim como no prólogo o autor distingue o “mundo”, dos “eleitos” e ao mesmo tempo abre espaço para “a todos quantos o receberam” (Jo 1.11,12), sem distinção de gênero ou raça, até mesmo “os judeus”.

Como observado por Konings (2005, p. 44), o modo em que João usa o termo “judeus” é anacrônico, projetado para o tempo de Jesus, como também para a época da composição do quarto Evangelho, no contexto das comunidades joaninas. Em suma, o autor do quarto Evangelho projeta os acontecimentos de sua época ao tempo do ministério de Jesus e faz uma junção do ano 30 com o ano 90, em uma só visão.

A questão central de Konings (2005) é interrogativa ao exprimir que assim como João afirma que “os judeus” não entenderam Jesus, da mesma forma a problemática retorna: será que João entendeu “os judeus”? (KONINGS, 2005, p. 45). Da mesma forma que o judaísmo dos anos 70 resgatou a comunhão com Deus extra Templo e em volta da Torá, João vê que a casa de Deus agora é em Jesus ressuscitado, unido à comunidade, de acordo com Jo 14.23. São apenas visões diferentes para se interpretar a Lei de Deus, porém o método de toda a razão interpretativa parte da mesma fonte que é o “Divino Mistério”.

Há no texto do quarto Evangelho outra expressão intrigante e continuamente usada por João: o termo “o mundo”. O autor do quarto Evangelho amplia seus termos mais centralizados em “os judeus”, para categorias mais abrangentes, como por exemplo “o mundo” e “as trevas”. O termo “mundo”, na maioria das vezes simboliza o Império Romano. Pode também simbolizar aqueles que não aceitaram “as boas novas da salvação”, ou seja, “as trevas”, pela razão de não o compreenderem (Jo 1.10). Pode ser o mundo das pessoas alienadas de Deus. A expressão “treva”, no singular é intencional em vista de este termo nunca ser plural no original, principalmente no grego do Novo Testamento (BRUCE, 1987, p. 41) e (MAZZAROLO, 2004, p. 34).

O “mundo”, pode ser ainda mais abrangente e não somente centralizado no Império Romano. A princípio, esse termo poderia ter começado se referindo aos romanos e passou a ganhar um sentido mais amplo no decorrer do tempo. O sentido básico para “*kósmos*-mundo”, pode se referir à criação e, de modo básico, à humanidade, que é o recipiente da salvação Divina.

Konings (2005) observa, que a maioria das vezes em que aparece essa expressão, tem um sentido hostil, visa a denunciar aqueles que se opõem e resistem ao sacrifício oferecido por Deus. A razão pela qual o autor joanino insiste em dizer que “o mundo”, em um sentido mais amplo, rejeitou o enviado de Deus e, por isso, também rejeita seus seguidores (KONINGS, 2005, p. 37) e (CARSON, 2007, pp. 38.62). Para Konings (2005) o “mundo”, em João não é um poder cósmico, mas é a criatura de Deus, embora ingrata.

Nesse sentido então, percebe-se que “o mundo”, é mais abrangente que o sistema político do Império Romano, é mais que o esquema corrupto econômico-social. É mais que o sistema cultural helênico, mais que o judaísmo do Império Romano. Vai além de Jerusalém, o principal local do conflito com o “mundo”.

Como expressa Konings (2005), é tudo isso e mais além. É semelhante a um polvo que estende seus tentáculos por todo o mundo. São aqueles que se opõem a Deus, os “*diábolos*”, que são os príncipes deste século. É todo um conjunto de sistemas dominados pelo mal ou pelo Maligno (KONINGS, 2005, pp. 37.41).

É interessante observar que a comunidade joanina teve de se preocupar essencialmente com pelo menos dois tipos de “mundos”. Um “mundo”, mais amplo, a sociedade representada pelo Império Romano, um “mundo”, mais restrito, representados por seus irmãos “os judeus”. Todos esses, unidos, foram considerados “as trevas”, que combateram o movimento de Jesus, não importando as consequências, se preciso for até matar, uns, em nome de Deus, outros, em nome de suas divindades e outros, até em nome do imperador romano, que também era considerado um ser divino.

### 3.1.3 A relação e a influência dos judeus junto ao Império Romano

Durante o século I, de modo geral, Roma teve uma boa relação com os judeus, salvo nos casos de algumas exceções isoladas de rebelião. Essa boa relação dos judeus da Diáspora com os romanos foi resultado da imposição do Império, em vista do grande poder bélico que possuía. A aparente tranquilidade foi conquistada a força, na base de muitas violências. No início dos anos 70, a nação judaica foi subjugada pelos romanos, estendendo-se até aos judeus que habitavam nas províncias da Diáspora. Com o tempo, o judaísmo reconquistou a confiança do Império e passou novamente a gozar de alguns privilégios com sua religião, coisa que não acontecia com os não judeus de outras religiões na Ásia Menor.

Esses privilégios concedidos à religião judaica possivelmente e inicialmente, foram formalizados por Júlio César que viveu entre os anos 100-44 a.C. Isso talvez em vista do apoio que os judeus deram a ele nas campanhas realizadas no Egito. Foi concedido por Roma que vivessem conforme sua cultura e dos seus antepassados. Podiam expressar sua religião livremente. Dentre os privilégios permitidos por Roma e formalizados por Júlio Cesar estava o culto a um só Deus, o direito de ter sinagogas, o direito de repousar no sábado e celebrar suas festas religiosas e a dispensa das obrigações militares, podendo ser cidadão romano ou não (MEEKS, 1988, p. 71).

Porém, para receber tais privilégios, os judeus também tiveram que prestar juramento de fidelidade ao imperador. Tinham a obrigação de participar do seu dia natalício e celebrar suas vitórias de guerras. Podiam evitar tudo o que era de caráter pagão, como as festas, sacrifícios e se prostrar diante de ídolos e da imagem do imperador. O combinado é que tudo isso seria substituído pelas suas orações nas sinagogas (ARENS, 1997, p. 161-162).

Outro privilégio concedido por Roma foram questões de caráter jurídico. Até certo ponto, muitas dessas questões poderiam ser resolvidas entre os judeus, não necessitando comunicar a Roma, salvo se fossem questões penais. Já no campo religioso, tinham autorização de aplicar suas leis jurídicas e legais, conforme sua lei religiosa.

Arens (1997, p. 162) conclui que esses privilégios, concedidos por Roma aos Judeus, não se tratava de intimidade ou amizade entre esses dois povos. Foi por razões diplomáticas que Roma decidiu conceder-lhes tais privilégios, pois sabiam que a nação

judaica sempre foi um povo indomável e inflexível. Dessa forma, estariam evitando possíveis confrontos.

Fato é que “os judeus”, no ano 90, de maneira considerável, tiveram grande influência junto ao Império Romano. A palavra de um fariseu possuía grande peso de decisão. Como já observado, os judeus mais conservadores tinham em mente que as desgraças vindas sobre Jerusalém e a destruição do Templo, um dos maiores símbolos sagrados para os judeus, ocorreu porque os cristãos tiveram uma grande parcela de culpa. Já tiveram que suportar o fato de a comunidade joanina atribuir a Jesus o título de Deus. Agora tinham que suportar as calúnias dos cristãos que os estavam responsabilizando por terem matado a Jesus.

Não há registros de que os judeus da Diáspora tivessem se envolvido diretamente na morte dos seus irmãos cristãos, porém, isso não indica que não tivessem sido hostis ao seguimento de Jesus. De certa forma, os judeus da Diáspora também estavam sendo vistos com suspeita pelos romanos, em vista de muitos de seus irmãos cristãos também serem judeus. Lembrando que alguém crucificado, geralmente seria porque, politicamente, havia cometido rebelião contra o Estado Romano, coisa que aconteceu com um judeu chamado Jesus, acusado de crime contra o Estado. Os judeus não queriam cogitar a possibilidade de perder seus privilégios e levantar novas suspeitas com a confiança do imperador. Isso colocaria em risco suas famílias e suas posições sociais e diplomáticas (WENGST, 1991, p. 106) e (KEENER, 2004, p. 315).

Se no reinado de Júlio César os judeus conseguiram muitos privilégios, isto não aconteceu nos tempos de Vespasiano e seus dois filhos os quais o sucederam. Depois da guerra do ano 66 a 70, foi decretado pelo imperador, que, na Judéia e talvez na Diáspora, todo judeu com mais de três anos de idade deveria pagar imposto no valor de dois denários. Não importavam as condições econômicas, todos deveriam cumprir a ordem a fim de reparar os prejuízos resultantes da revolta de 70.

No contexto do ano 90, os cristãos já haviam sido expulsos das sinagogas e estavam desprotegidos da mesma. Os judeus, aproveitando-se da oportunidade, passaram a entregar seus irmãos cristãos ao Império Romano. Aparentemente, o movimento de Jesus do ano 60-90 não foi caracterizado por um grupo desordeiro ou indominável. Pode-se citar, por exemplos registrados em Lc 20.25, no que diz respeito aos conselhos dados por Jesus acerca dos deveres para com a sociedade, referentes ao pagamento de seus impostos a Roma. Também os conselhos de Paulo em Rm 13 e 1Tm 2.2, onde o apóstolo aconselha sobre os deveres de obediência às autoridades, para viver uma vida tranquila e sossegada (WENGST, 1991, pp. 116-117.119).

Isso não quer dizer que os cristãos eram totalmente irrepreensíveis, porém, segundo parece, não havia muitas repreensões graves aos seguidores de Jesus, que pudessem provar que eram dignos de alguma sentença radical. Os fatores eram questões religiosas e mágoas passadas. Pode-se destacar que motivos de inveja também pudessem estar envolvidos, considerando Mc 15.10 e Mt 27.18.

Com a expulsão dos cristãos das sinagogas e pelo fato de estarem desprotegidos, agora eram obrigados a cumprir as ordenações impostas pelo Império Romano, principalmente o culto ao imperador. De agora em diante deveriam prestar culto ao deus do imperador e a participar das adorações Idolátricas, lembrando também que Nero, no ano 64, acusou falsamente os cristãos de atearem fogo em Jerusalém. Os judeus encontraram inúmeras oportunidades de denunciar falsamente seus irmãos ao imperador, pois não estavam cumprindo com as obrigações para com o Império. Não colocariam em risco seus privilégios concedidos por Roma (WENGST, 1991, pp. 74-75.105.177-178).

A questão dos impostos também foi um fator decisivo. Um cão que rende lucro ao Império tem mais valor do que um cristão que não paga imposto. Ao serem denunciados pelos judeus ao Império, sofreriam muitas perseguições. Muitos que não podiam pagar seus impostos eram perseguidos, maltratados e levados como escravos e até vendidos como mercadoria, a fim de saldarem a dívida. Os judeus não perderam a oportunidade, aproveitando-se de seus privilégios diante do imperador. Entregavam seus irmãos cristãos, agora desprotegidos das sinagogas.

“Os judeus”, e “o mundo”, se unem com um único propósito: a perseguição e a condenação à morte, daqueles que faziam parte do movimento de Jesus. Talvez o versículo de Ap 2.9, a “sinagoga de Satanás”, seja uma referência aos “judeus”, que unidos ao “mundo”, estavam perseguindo com morte os servos de Jesus. De um lado, estavam sendo perseguidos pelos próprios irmãos. Mc 13.12 e Mt 10.21. Do outro lado, os que escapavam das mãos dos “judeus”, eram denunciados falsamente por esses às autoridades romanas. Mc 13.9. Para Hale (1983) “os judeus”, se tornaram inimigos ativos de Deus. São eles que perseguem os servos de Jesus. Por isso são chamados de sinagogas de Satanás (HALE, 1983, p. 71).

Brown (1986, p. 23) relata que as referências em Ap 2.9 e 3.9, acerca da “sinagoga de Satanás”, constituem-se uma maneira de falar da união dos “judeus” e do Império Romano. Essa informação também aponta para o contexto do quarto Evangelho e está fazendo alusão à existência de um grupo de judeus hostis à comunidade cristã, que não haviam cessado com as perseguições e mortes em nome de Deus. Gundry (1998, p. 272) informa que o “trono de Satanás”, estava em Pérgamo Ap 2.13, uma província romana na

Ásia Menor. Ali foi o centro do culto ao imperador. Esses também faziam parte da sinagoga de Satanás. Juntos se uniram na perseguição contra os cristãos no ano 90-100.

Alguns estudiosos observam que, nos anos 90, havia muitos falsos mestres nas comunidades cristãs e cada vez eram designados por diferentes expressões. Por exemplo, os da igreja de “Tiatira”, seguidores da doutrina de Balaão, foram conhecidos como os sucessores da profetisa Jezabel. Também os da igreja de Esmirna, “os nicolaítas”, que foram chamados de “sinagoga de Satanás”. Esses afirmam serem judeus, porém não são, e sim “são sinagogas de Satanás” (Ap 2.9). Outros em Tiatira “conhecem as profundezas de Satanás” (Ap 2.24). Alguns autores acreditam na possibilidade que aqueles que conheceram as profundezas de Satanás, foram judeu-cristãos gnósticos, que se desviaram da verdade. Isso é confirmado pelos seguintes autores: (KÖSTER, 1988, p. 798); (WENGST, 1991, p. 178) e (MAZZAROLO, 2000, p. 36).

Outros estudiosos observam que o autor do Apocalipse, ao se referir aos “nicolaítas”, estava se referindo a cristãos com tendências gnósticas, seguidores da profetisa Jezabel. Apregoavam um dualismo antropológico e a libertação da centelha divina. Ao se auto atribuir “a gnose”, das profundezas de Satanás, poderiam estar se referindo a questões especulativas teogônicas e cosmogônicas. Acreditam na possibilidade de que o templo pagão de Zeus, de Augusto e o templo de Roma são a mesma representação do “trono de Satanás”, que estava em Pérgamo, Ap 2.13, e até mesmo a sinagoga judaica poderia ser a “sinagoga de Satanás” de Ap 2.9. Confirmam (MAZZAROLO, 2000, pp. 14.37) e (BULTMANN, 2008, pp. 224.594).

Percebe-se, então, que “a sinagoga de Satanás”, foi um modo de referenciar judeus cristãos com tendências gnósticas, como também podia indicar judeus unidos ao Império Romano, os quais entregavam os cristãos à traição. Esses seriam humilhados diante de Deus. Não somente os falsos judeus da sinagoga serão julgados, mas também todos aqueles que se uniram contra os servos de Deus para os matarem (MAZZAROLO, 2000, p. 41).

Semelhante ao Evangelho, a obra da revelação é dirigida às igrejas da zona Ocidental da Ásia Menor. Foi uma obra circular em vista das sete localidades mencionadas. É provável que o escritor do Apocalipse tenha usado a situação dos anos 90, como pano de fundo para a escrita da revelação, principalmente as perseguições comandadas por Domiciano. Porém, essas perseguições contra os cristãos, comandadas no final da carreira, a mandato de Domiciano, provavelmente não tenham atingido um caráter universal como lhe é atribuído, comprovam (WENGST, 1991, p. 176) e (MAZZAROLO, 2000, p. 13).

O objetivo da escrita apocalíptica talvez seja para uma região mais específica, por isso, foi direcionado a encorajar e fortalecer os cristãos oprimidos pelo imperador romano unidos aos “judeus”. Lembrando que foi somente mais tarde que João ganhou liberdade da ilha de Patmos, pelo imperador Nerva, que permitiu seu retorno a Éfeso, onde morreu no início do reinado de Trajano.

Isso é atestado por Euzébio que expressa:

Domiciano governou durante quinze anos. Sucedeu-lhe no poder Nerva. Foram abolidos os títulos honoríficos de Domiciano; o Senado romano decretou que retornassem do exílio os que foram injustamente banidos por ele e seus bens lhes fossem restituídos. Assim contam os que transmitiram por escrito os acontecimentos desta época. Então também o apóstolo João saiu do exílio na ilha e retomou seu modo de viver em Éfeso, conforme transmitiram nossos anciãos (Eus., Hist. Eccl., III, 20, 8-9).

Há uma tendência teológica em afirmar que a perseguição desencadeada pelo imperador Nero contra os cristãos seja o pano de fundo do Apocalipse. O livro da revelação seria uma produção para encorajar os cristãos que passaram pela perseguição e pelo incêndio em Roma, provocado por Nero no ano 64. As bases geralmente utilizadas são os valores numéricos de cada letra do nome de Nero, valor que somado seria “666”, valor de uma besta. Isto confirmaria a mesma numeração da besta exposta pelo escritor do Apocalipse em Ap 13.8.

A problemática é que há muitas dificuldades técnicas com a numeração que identifica a besta. Alguns estudiosos consideram que, se forem levados à risca os valores numéricos, representados pelas letras do nome, então a besta não seria Nero e sim Calígula (12 d.C. - 41 d.C.). No “papiro 47”, datado do século III e IV, a marca da besta é “666”, talvez uma referência a Nero. Em um outro fragmento grego mais antigo, talvez o número tenha sido traduzido a partir do Latim, a língua romana. Esse fragmento é o “papiro 115”, datado do ano 222-275 d.C., no qual a marca da besta é “616”, talvez uma referência cifrada a Calígula ou a Nero.

Porém, não há como afirmar essas numerações com muita segurança. Seguindo os valores numéricos do hebraico e do aramaico, considerando suas letras mediais e finais, essa somatória passaria consideravelmente do número “666”, número que identifica Nero ou Calígula. 666 pode ser somente uma alusão ao peso do ouro, peso do tributo devido ao rei Salomão (1Rs 10,14), que implicitamente denuncia uma violenta

exploração, ou o lugar concentrador de riqueza e poder. Acerca disso não será feita uma abordagem mais pormenorizada.

Fato é que em todas as etapas das comunidades do Novo Testamento aconteceram momentos apocalípticos e se levantaram várias bestas. O que interessa no presente contexto é saber quando foi escrita a obra apocalíptica, pois essa data poderá ajudar a desvendar pontos importantes acerca do quarto Evangelho. A data que parece melhor reproduzir o momento do escritor do Apocalipse seria o final do primeiro século, um pouco depois da redação final do quarto Evangelho.

Isso é confirmado por Brown (2002, p. 996), que dá como data mais provável do Apocalipse os anos entre 92 a 96, no final do reinado do imperador Domiciano. As informações de Eusébio de Cesareia, supõem que a data da obra seria depois da morte de Domiciano, no início do reinado de Nerva, mais ou menos o ano 95 d.C. Essa é a mesma data defendida por Brown (2002), no final do reinado do imperador Domiciano, o que é atestado também por Irineu, o teólogo (130-202 d.C.).

Deu-se ênfase a essas informações em razão de o quarto Evangelho servir de pano de fundo para a redação apocalíptica. As muitas violências desencadeadas contra os cristãos no Apocalipse provavelmente tiveram influências judaicas junto ao Império Romano. A sinagoga de Satanás, “os judeus” unidos ao Império, entregava seus irmãos cristãos ao “trono de Satanás”, para ali serem julgados.

Esse foi basicamente o pano de fundo entre judeus, cristãos-judeus e romanos que habitavam na Diáspora sob o domínio do Império. Os judeus, ao que parece, no final do período do século I, estiveram sempre unidos ao Império. As perseguições contra o movimento de Jesus estavam legitimadas sob as calúnias e as acusações movidas pelas sinagogas junto ao Império Romano. Os judeus entregavam seus irmãos cristãos às tropas romanas para que fossem julgados conforme as leis do Império (MAZZAROLO, 2000, p. 15).

Esse tempo foi marcado pelas expulsões das sinagogas, perda de privilégios, perseguições pelos próprios irmãos, “os judeus”, e perseguições do “mundo”, o Império Romano. O resultado dessas intolerâncias religiosas e briga pelo poder político se expressa nas muitas violências e mortes em nome de Deus. Foi nesse contexto que nasceu o “Evangelho de João”, o qual também serviu de pano de fundo para se construir a obra apocalíptica. Para mais consultas acerca do livro do Apocalipse, pesquisar nas referências citadas a seguir.

Barclay (1958, pp. 66.131); Wengst (1991, p. 106); Gundry (1998, pp. 15.77.268-269); Brown (1999, p. 9); Brown (2002, p. 996); Collins (2011, pp. 837-838.840.844).

## 4 FORMAS EM QUE O VERBO MATAR APARECE NO GREGO DO NOVO TESTAMENTO

O verbo matar aparece em toda a Bíblia mais de 300 vezes, sem levar em consideração seus sinônimos. Quando esse verbo aparece, há mudanças tanto na palavra como em seu sentido, dependendo do contexto em que está inserido. Para uma melhor compreensão do verbo matar no Novo Testamento, faz-se necessário listar alguns exemplos no texto bíblico e analisá-los em seus devidos contextos.

Na língua grega do Novo Testamento existem pelo menos oito variações para a expressão “matar”. Logo abaixo estão listadas suas variações, baseadas no texto do Novo Testamento Grego Analítico.

1° ἀπόλλυμι- (*apollymi*) - Destruir, perecer, morrer, entre outras.

2° ἀναιρέω - (*anairéō*) - Revogar, matar, destruir, eliminar, condenar a morte, anular, abolir, entre outras.

3° ἀποκτείνω- (*apokteinō*) - Matar, remover, eliminar, destruir, entre outras.

4° φονεύω- (*phoneyō*) - Assassinar, matar, entre outras.

5° θύω- (*thyō*) - Matar, carnear, sacrificar, oferecer em sacrifício, entre outras.

6° σφάζω- (*sphazō*) - Matar, assassinar, entre outras.

7° ἀνθρωποκτόνος- (*anthrōpoktónos*) - Assassino, homicida, matar, destruir, o que mata um homem.

8° διαχειρίζω- (*diacheirizō*) - Matar, massacre, sentido de através das minhas mãos ou eu coloco as minhas mãos, gerir, administrar, entre outras.

Feita a busca dessas variações, agora pretende-se analisar o verbo matar em alguns versículos do texto grego crítico do Novo Testamento. Depois de obter a compreensão, a intenção é fazer uma ponte com o Evangelho de João 16.2, tentando compreender o que seria este “matar como sacrifício de culto a Deus”.

### 4.1 CONSIDERAÇÕES EXEGÉTICAS ACERCA DAS FORMAS DO VERBO MATAR NO GREGO DO NOVO TESTAMENTO

1° ἀπόλλυμι- (*apóllymi*) - destruir, perecer, morrer, estragar, entre outras. Às vezes traz a conotação de destruir por completo (reflexiva: perecer ou perder), em sentido literal

ou figurado destruir, morrer, perder, arruinar, perecer. Essa expressão se divide em duas partes, primeiro vem de “ἀπό-*apó*”, um prefixo que denota intensidade e a segunda parte média de “όλλυμι-*óllymi*”, destruir.

A intensidade de “*apó*” pode indicar um afastamento ou inteireza, portanto o verbo é mais forte do que o uso de “*óllymi*”, sem o prefixo. Na maioria das vezes indica destruir ou provocar destruição de pessoas por meios violentos. Pode trazer o sentido de perda de posses (Lc 15.4).

(FRIBERG; FRIBERG, 1987, p. 239); (RUSCONI, 2003, p. 68); (LOUW; NIDA, 2013, pp. 117.208.239.295.504) e (BIBLIA PALAVRAS CHAVE, 2015, p. 2084).

Este verbo pode ser encontrado em Mt 8.25; Mc 4.38; Lc 8.24; Jo 3.16; 6.39,50; 18.9. No Evangelho de Mateus, “Mas os discípulos vieram acordá-lo, clamando: Senhor, salva-nos! ‘Perecemos’” (Mt 8.25). Perceba que aqui o verbo grego, “*apollymi*”, aparece como “ἀπολλύμεθα-*perecemos*”, esse verbo está no indicativo presente e na voz media da primeira pessoa do plural. Isso indica que algo estava prestes a lhes tirar a vida. Esse algo poderia ser representado pelos ventos e o mar que estavam bravios, podendo fazer com que o barco naufragasse.

Diretamente, esse verbo em Mateus, “*apollymi*”, aqui indica perecer, porém, indiretamente, indica morrer ou estar próximo da morte. O mesmo verbo encontra-se em Lucas, porém com outro significado de tradução, diz: “Então, caindo em si, disse: Quantos trabalhadores de meu pai têm pão com fartura, e eu aqui morro ‘pereço’ de fome” (Lc 15.17).

Nesse versículo “morro”, em grego (ἀπόλλυμαι- *apóllymai*- morro), está no indicativo, presente, voz média, sendo masculino de primeira pessoa do singular. Percebe-se que o verbo “morrer” aqui está indicando um estado de calamidade a tal ponto que poderá levar a pessoa à morte.

Mateus relata assim, “Mas os principais sacerdotes e os anciãos persuadiram o povo a que pedisse Barrabás e fizesse morrer Jesus” (Mt 27.20). Percebe-se que aqui o verbo morrer está diretamente ligado ao sentimento de matar. “Fizesse morrer”, neste contexto, se mostra desta forma: “ἀπολέσωσιν- *apolésôsîn*- fazer morrer”. O verbo está conjugado como subjuntivo, aoristo, ativo de terceira pessoa do plural. Indica que tal atitude pode fazer com que aconteça a qualquer momento, o aoristo ativo mostra que o sujeito vai cumprir com a sua ação, ou seja, fazer Jesus morrer.

2° ἀναιρέω - (*anairéō*) - revogar, matar, destruir, eliminar, levar embora, abolir, salvar, ab-rogar, remover ou retirar a validação de algo, entre outros significados. Às vezes indica livrar-se de uma pessoa através de execução. Essa forma ativa do verbo

pode aparecer como levantar, adotar; (por implicação), levar consigo (de forma violenta), abolir, assassinar, levar à morte, retirar (RUSCONI, 2003, p. 42); (LOUW; NIDA, 2013, pp. 212.607) e (BIBLIA PALAVRAS CHAVE, 2015, p. 2061).

Este verbo aparece em Lucas: “Preocupavam-se os principais sacerdotes e os escribas em como ‘tirar’ a vida a Jesus; porque temiam o povo” (Lc 22.2). Tirar a vida, neste versículo, é “ἀνέλωσιν - *anélôsin*”; sua conjugação está no subjuntivo, aoristo, ativo de terceira pessoa do plural. Percebe-se claramente, nesse versículo, que os sacerdotes e os escribas, não queriam somente matar a Jesus, mas também eliminá-lo da memória dos seus seguidores. Desejavam apagar da memória do povo qualquer resquício da existência do Mestre. Este verbo grego “*anelôsin*”, nos Evangelhos sinóticos, aparece somente em Lucas 22.2, com o sentido de matar para tirar a vida (FRIBERG; FRIBERG, 1987, p. 264). Depois, esse verbo vai reaparecer somente de Atos a Apocalipse.

3° ἀποκτείνω- (*apokteinô*) - matar, fazer remover, causar a morte, eliminar, destruir, entre outros. Indica provocar a morte de alguém, normalmente por motivos violentos, com ou sem intenção e com ou sem respaldo legal (RUSCONI, 2003, p. 67) e (LOUW; NIDA, 2013, pp. 139.211). Na Bíblia de Estudo, palavras-chave estão definidas como matar imediatamente, uma intenção de destruir, de levar à morte, de assassinar e eliminar (BIBLIA PALAVRAS CHAVE, 2015, p. 2084).

Este verbo aparece 70 vezes no Novo Testamento e 12 vezes estão no quarto Evangelho, podendo ser encontrado em João 5.18; 7.1,19-20; 25.8,22,37,40; 11.53; 12.10; 16.2;18.31. Em Mateus aparece como “ἀποκτείνωμεν-*apokteinômen*”, está no subjuntivo aoristo ativo da primeira pessoa do plural, onde diz: “Mas os lavradores, vendo o filho, disseram entre si: Este é o herdeiro; ora, vamos, ‘matemo-lo’ e apoderemo-nos da sua herança” (Mt 21.38). O sentido aqui mostra uma intenção de matar para poder usufruir de um benefício que não pertence ao agente, pois ao dizerem: “Matemo-lo”, e “apoderemo-nos”, traz o sentido de que, para se beneficiarem da herança, primeiro faz-se necessário fazer desaparecer o primogênito a quem pertence esta herança. Este texto é confirmado no Evangelho de Marcos e se encontra na mesma conjugação verbal, “ἀποκτείνωμεν-*apokteinômen*”, onde diz: “Mas os tais lavradores disseram entre si: Este é o herdeiro; ora, vamos, ‘matemo-lo’, e a herança será nossa” (Mc 12.7).

Observa-se o verbo também na seguinte passagem: “É necessário que o Filho do Homem sofra muitas coisas, seja rejeitado pelos anciãos, pelos principais sacerdotes e pelos escribas; seja morto e, no terceiro dia, ressuscite” (Lc 9.22).

Matar aparece aqui como “ἀποκτανθῆναι-*apoktanthenai*”, está no indicativo aoristo plural, mostrando que a sua morte é certa, porém ela é um resultado de algumas

situações que a provocaram. No caso desta passagem, é a rejeição daqueles que poderiam livrá-Lo, essa rejeição foi a ferramenta que deu origem à morte. Os principais sacerdotes e escribas foram os responsáveis diretos (FRIBERG; FRIBERG, 1987).

4° *φονεύω*- (*phoneuô*) - assassinar, matar, entre outros. Um assassino, (sempre com relação a homicídio e ao criminoso), crime intencional. Uma palavra que se aplica a um criminoso público, alguém que mata uma pessoa (RUSCONI, 2003, p. 484-485); (LOUW; NIDA, 2013, pp. 214) e (BIBLIA PALAVRAS CHAVE, 2015, p. 2450). O verbo matar "*phoneuô*", pode ser encontrado em Mateus: "O rei ficou irado e, enviando as suas tropas, exterminou aqueles assassinos e lhes incendiou a cidade" (Mt 22.7).

A expressão "assassinos", é "*φονεῖς-phonêis*", substantivo acusativo masculino plural. Esse verbo vem do radical (*φονος-phonos*-homicídio, assassinato), ao que parece, está relacionado mais ao ofensor do que ao estado do ofendido, e seu objetivo final é indicar "o matar". Essa expressão aparece no Novo Testamento sete vezes, sendo que, nos sinóticos, aparece somente em Mt 22.7, em Atos três vezes, At 3.14, 7.52, 28.4, na epístola de Pedro uma vez 1Pe 4.15 e em Apocalipse duas vezes, Ap 21.8, 22.15, (FRIBERG; FRIBERG, 1987).

5° *θύω*-(*thyô*) - matar, carnear, sacrificar, imolar, matar ritualmente, oferecer em sacrifício, entre outras. Esse é um verbo primário, que também pode ter o significado de apressar (respirar pesado, soprar, fumar), indica um respiro agonizante de quem está prestes a morrer, pois, conseqüentemente, pode resultar em sacrifício. Pode significar sacrificar, imolar (matar com qualquer propósito), apresentar em sacrifício ou abater um animal de forma ritual em sacrifício a uma divindade. No contexto que se refere as pessoas, há uma implicação de violência e crueldade (RUSCONI, 2003, p. 229); (LOUW; NIDA, 2013, p. 212.476) e (BIBLIA PALAVRAS CHAVE, 2015, p. 2236).

Esse termo para a expressão matar em "sacrifício", está na ordem gramatical como substantivo. Sua ligação com o matar tem a ver com o sacrifício e ao ato de sacrificar. Na maioria das vezes, esse sacrifício tem uma direção para quem deve ser oferecida a vítima, geralmente a um ser divino.

O termo surge vinte e oito vezes no Novo Testamento e nos sinóticos "*thyô*", raramente é usado no contexto de matar pessoas. Como dito acima, apenas de Atos em diante, começando por Paulo e Pedro, é que essa palavra vai ter um significado voltado ao espiritual, como é o caso do versículo: "Rogo-vos, pois, irmãos, pela compaixão de Deus, que apresenteis os vossos corpos em 'sacrifício' vivo, santo e agradável a Deus, que é o vosso culto racional" (Rm 12.1).

Em Mateus, encontra-se um dos muitos versículos que indicam a particularidade desse substantivo adverbial, onde diz: “Ide, porém, e aprendei o que significa: Misericórdia quero e não ‘holocaustos’; pois não vim chamar justos, e sim pecadores ao arrependimento” (Mt 9.13). Perceba que “*thyō*” não é verbo, e sim substantivo, pois visa a qualificar a expressão matar, onde o que está em foco não é o matar e sim a qualidade sacrificial. Sua conjugação está no acusativo feminino singular e está apontando a uma direção para “oferecer”, (FRIBERG; FRIBERG, 1987).

6° *σφάζω*- (*spházō*) - matar, assassinar, degolar imolar em ritual, entre outras. Um verbo primário para a expressão matar (especialmente um animal, para servir de alimento ou em sacrifício), pode indicar mutilar de forma violenta ou ferir. Às vezes, pode aparecer com o mesmo sentido de “*thyō*”, quando se refere a pessoas, onde a prática envolve implicações de violência e crueldade (RUSCONI, 2003, p. 446); (LOUW; NIDA, 2013, p. 212) e (BIBLIA PALAVRAS CHAVE, 2015, p. 2416).

Não é encontrado este substantivo nos sinóticos, a não ser a partir do livro de Atos, como é o caso do versículo de Tiago: “Tendes vivido regaladamente sobre a terra; tendes vivido nos prazeres; tendes engordado o vosso coração, em dia de ‘matança’” (Tg 5.5). Geralmente esse substantivo surge no caso genitivo e quase sempre não está relacionado a matar pessoas no sentido literal. Quando está ligado a matança, no sentido de um oferecimento de sacrifício, é semelhante ao significado do substantivo “*thyō*”. Nesse contexto, matança “*σφαγῆς*-*sphagês*”, indica que o coração só está engordado por causa do resultado da matança, a qual é a responsável em manter esse coração bem alimentado. Ou seja, o texto fala de exploração, onde os pobres são os responsáveis em manter e oferecer a abundância para os ricos. É lógico, então, pensar que esse coração engordado depende de alguém para o manter em regalia, (FRIBERG; FRIBERG, 1987).

7°- *ἀνθρωποκτόνος*- (*anthrôpoktónos*)- assassino, homicida, matar, destruir, o que mata um homem. Da mesma raiz de “*κτείνω*-*kteínō*”, matar. Alguém que é um homicida, assassino. Também utilizado com referência a Satanás, como autor do pecado e da morte Jo 8.44. Pode indicar um homicida no coração, em propósito 1 Jo 3.15 (RUSCONI, 2003, p. 52); (LOUW; NIDA, 2013, p. 214) e (BIBLIA PALAVRAS CHAVE, 2015, p. 2068).

Essa expressão surge somente em dois livros do Novo Testamento. O primeiro versículo está em João: “Vós sois do diabo, que é vosso pai, e quereis satisfazer-lhe os desejos. Ele foi ‘homicida’ desde o princípio e jamais se firmou na verdade, porque nele não há verdade. Quando ele profere mentira, fala do que lhe é próprio, porque é mentiroso e pai da mentira” (Jo 8.44).

O segundo pode ser encontrado na primeira carta de João. “Todo aquele que odeia a seu irmão é ‘assassino’; ora, vós sabeis que todo ‘assassino’ não tem a vida eterna permanente em si” (1Jo 3.15). Em Jo 8.44, o substantivo é um caso nominativo masculino singular, indicando que o sujeito da oração, o assassino, é o Diabo. Pode-se dizer que “*anthrôpoktónos*”, é aquele que mata um homem, o que vale dizer que “Ele” sempre perseguiu a raça humana, matando os primeiros pais, Adão e Eva. Não é um matar somente físico., muito mais que isso, o versículo em destaque também pode ser um matar espiritual, (FRIBERG; FRIBERG, 1987).

8<sup>ο</sup> διαχειρίζω- (*diacheirídzô*), prender e matar alguém, massacre, fazer perecer, matar, sentido de através das minhas mãos ou eu coloco as minhas mãos, gerir, administrar, dirigir, entre outros. Esse termo traz o sentido de um derivado que indica manusear de forma completa, colocar as mãos violentamente sobre algo, o qual resultará em matar, assassinar (RUSCONI, 2003, p. 129); (LOUW; NIDA, 2013, p. 212) e (BÍBLIA PALAVRAS CHAVE, 2015, p. 2147).

Não se encontra este verbo nos sinóticos e sim somente em dois versículos do Novo Testamento; o primeiro: “O Deus de nossos pais ressuscitou a Jesus, a quem vós ‘matastes’, pendurando-o num madeiro” (At 5.30). O outro expressa-se “Por causa disto, alguns judeus me prenderam, estando eu no templo, e tentaram ‘matar-me’” (At 26.21). Este substantivo matar não se refere ao matar com uma ferramenta ou algo parecido, mas sim, matar com as próprias mãos. Perceba que a expressão, “vós ‘matastes’, pendurando-o num madeiro” foi através das mãos dos soldados que crucificaram a Jesus. Essas mãos foram o instrumento que provocaram a morte violenta de Jesus, (FRIBERG; FRIBERG, 1987).

#### **4.1.1 Quadro de análise de (Jo 16.2)**

Para melhor compreensão de João 16.2, o presente quadro de análise traz o presente versículo com a versão da Bíblia de Almeida (1969), revisada e atualizada, seguido pelo texto grego “crítico”, da 28<sup>ο</sup> edição do Novo Testamento Grego de “Nestle Aland”.

Logo após, será realizada uma análise de cada palavra, na seguinte ordem: palavra e pronúncia, raiz e pronúncia, análise gramatical e uma tradução literal.

Finalizando o quadro, será feita uma proposta de tradução baseada na Bíblia de Jerusalém (2002) por se aproximar mais do sentido original. Como segue:

Eles vos expulsarão das sinagogas; mas vem a hora em que todo o que vos matar julgará com isso tributar culto a Deus (Jo 16.2- ARA) <sup>1</sup> .			
ἀποσυναγωγους ποιήσουσιν ὑμᾶς· ἀλλ’ ἔρχεται ὥρα ἵνα πᾶς ὁ ἀποκτείνας ὑμᾶς δόξῃ λατρείαν προσφέρειν τῷ θεῷ (Jo 16.2).			
<b>Palavra e Pronúncia<sup>2</sup></b>	<b>Raiz e Pronúncia</b>	<b>Análise Gramatical<sup>3</sup></b>	<b>Tradução Literal<sup>4</sup></b>
ἀποσυναγωγους apосynagôgous	ἀποσυνάγωγος apосynágôgos	Adjetivo acusativo, masculino, plural	desassinagogados
ποιήσουσιν <i>poiésouysin</i>	ποιέω <i>poiéô</i>	Verbo indicativo, futuro, ativo, de 3 <sup>a</sup> . pessoa do plural	haverão de fazer
ὑμᾶς <i>ymas</i>	σύ <i>sý</i>	Substantivo pronominal, acusativo, de 2 <sup>a</sup> . pessoa do plural	vos
ἀλλ <i>all</i>	ἀλλά <i>allá</i>	Conjunção coordenativa	mas
ἔρχεται	ἔρχομαι	Verbo	vem

<sup>1</sup>Almeida Revista e Atualizada, ed. 1993, em **BibleWorks for Windows, version 10**.

<sup>2</sup>NESTLE-ALAND (eds.). **Novum Testamentum Graece. 28. ed. Stuttgart:** Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

<sup>3</sup>GOMES, Paulo S.; OLIVETTI, Odayr (trad.). **Novo Testamento Interlinear Analítico Grego-Português – Texto Majoritário com Aparato Crítico.** São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

<sup>4</sup>RUSCONI, Carlo. **Dicionário do Grego do Novo Testamento.** São Paulo: Paulus, 2003.

<i>έρχεται</i>	<i>έρχομαι</i>	indicativo, presente, média ou passiva depoente, 3 <sup>a</sup> . pessoa do singular	
ώρα <i>ôra</i>	ώρα <i>ôra</i>	Substantivo nominativo, neutro, feminino, singular	(a) hora
ίνα <i>'ina</i>	ίνα <i>'ina</i>	Conjunção, super- ordenativa (hiper- ordenativa)	(em) que/para que/a fim de que
πᾶς <i>pas</i>	πᾶς <i>pas</i>	Adjetivo pronominal, nominativo, masculino, singular	Todo/toda
ὁ <i>'o</i>	ὁ <i>'o</i>	Artigo definido, nominativo, masculino, singular ou Adjetivo pronominal, relativo, nominativo, masculino, singular	o
ἀποκτείνας <i>apoktéinas</i>	ἀποκτείνω <i>apoktéinô</i>	Verbo particípio, aoristo, ativo,	(que) matar

		nominativo, masculino, singular	
ὕμᾱς <i>imas</i>	σύ <i>sý</i>	Substantivo pronominal, acusativo, de 2ª. pessoa do plural	(a) vós
δόξη <i>dókse</i>	δοκέω <i>dokéô</i>	Verbo subjuntivo, aoristo, ativo, de 3ª. pessoa do singular	Pensará/cuidará/supor
λατρείαν <i>latréian</i>	λατρεία <i>latréia</i>	Substantivo acusativo, feminino, singular	Culto/serviço/
προσφέρειν <i>prosféreïn</i>	προσφέρω <i>prosphérô</i>	Verbo infinitivo, presente, ativo	Oferecer/apresentar
τῷ <i>tô</i>	ὁ <i>ó</i>	Artigo definido, dativo, masculino, singular	a/ao
θεῷ <i>Theô</i>	θεός <i>Theós</i>	Substantivo dativo, masculino, singular	Deus
<b>Proposta de tradução:</b> Expulsar-vos-ão das sinagogas. Mais ainda: virá a hora em que aquele que vos matar julgará realizar ato de culto a Deus (Jo 16.2). <sup>5</sup>			

<sup>5</sup>BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002. Antigo e Novo Testamento. Pág. 1883,1884.

## 4.2 O QUE SIGNIFICAVA SER EXPULSO DAS SINAGOGAS

A expressão “συναγωγή-*synagôgê*-sinagoga”, é um termo específico para indicar as sinagogas de Israel. Segundo aparece nos documentos mais antigos onde constam que havia “sinagogas”, na Diáspora, não se utilizava o termo “*synagôgê*” e sim consta a expressão “προσευχή-*proseuché*”, ou seja, *proseuché*, que seria um local de oração. De modo geral o termo “*proseuché*”, parecia ser muito comum nas sinagogas situadas na Diáspora, principalmente em Éfeso. Já na Palestina, o termo predominante possivelmente tenha sido “*synagôgê*”.

Quanto a isso, Stegemann (2004) chama a atenção acerca da exceção que constitui o uso linguístico do Novo Testamento, no qual o termo “*synagôgê*”, também era usado na Diáspora. O autor salienta que o termo “*proseuché*”, geralmente, traz a ideia de oração em um determinado local ou até mesmo um “prédio”. Já na questão da expressão “*synagôgê*”, a partir do seu sentido original, refere-se a uma reunião ou a comunidade sinagoga. Ambos os conceitos têm seus sentidos primários da palavra (STEGEMANN, 2004, p. 293).

O objetivo de uma sinagoga era para fins culturais, nelas se faziam orações, recitavam a Torá e faziam seus cânticos. Todos os judeus habitantes da Diáspora foram considerados pelos romanos como qualquer outro estrangeiro “os *peregrini*”, ou seja, peregrinos, salvo poucos judeus que tiveram cidadania romana, como foi o caso de Paulo de Tarso. Contudo, os judeus obtiveram privilégios diferenciados dos demais “*peregrini*”.

Podiam gozar da liberdade de serem “*religio licita*”, uma religião lícita. Não eram obrigados a comparecer a julgamentos e assumir responsabilidades no dia de sábado. Tinham a dispensa da obrigação de servir nos exércitos romanos. Não eram obrigados a participar de festas pagãs e nem do culto ao imperador. Podiam construir suas sinagogas e se reunir tranquilamente, bem como coletar impostos do Templo. Podiam guardar o sábado e prescrições alimentares e viverem de acordo com suas antigas leis (STEGEMANN, 2004, p. 295).

Levando em consideração o contexto em que foi escrito o quarto Evangelho, pode-se perceber a importância de alguém pertencer a um grupo comunitário-religioso. Em se tratando do contexto da comunidade joanina, os cristãos estavam sofrendo constantes perseguições e expulsões das sinagogas pelos judeus conservadores da Lei.

Na sinagoga, o que predominava era uma forte coerência e solicitude comunitária, quer no clã a que pertenciam, quer no judaísmo. Quando alguém pertencia ao grupo,

nesse caso a uma sinagoga, estava protegido. Pertencer e não pertencer a um grupo, definiria o futuro dessa pessoa, era questão de vida ou morte (KONINGS, 2005, p. 39).

Nessa época que retrata o ano 90, Roma dominava todos os territórios de Israel e Oriente, e os judeus tinham permissão e proteção de Roma para prestar seus cultos religiosos (MEEKES, 1988, p. 65). Quando se perdia a proteção da sinagoga, automaticamente se perdia a proteção de Roma. Sem referência social, essa pessoa se tornava uma escória na sociedade, estava condenado à escravidão ou à mendicância (BROWN; OSIEK; PERKING, 2011, p. 1503). Já “para os pobres, a excomunhão significava a mendicância; para os ricos a perda do prestígio e de suas relações sociais (Jo 12.43)” (KONINGS, 2005, p. 39).

Nessa época, os cristãos, por serem também, em sua maioria, judeus, não somente frequentavam as sinagogas, como também usufruíam dos privilégios dados por ela. Ao serem excomungados, perdiam os privilégios determinados por Roma aos judeus, bem como os privilégios básicos oferecidos pelas sinagogas, algo como um salário mínimo ou uma bolsa família hoje. Vale salientar que não se tratava somente de obrigar alguém a sair do prédio da sinagoga; a pessoa seria também excluída do rol de membros e ficaria impossibilitada de oferecer seu culto a Deus.

Uma família ligada à sinagoga tinha educação garantida a seus filhos, desde aprender a ler e escrever, tanto o hebraico como o grego, coisa muito importante na cultura da época. Também tinham o privilégio, desde a infância, de serem instruídos na Lei de Deus. Muitos tinham acesso a outras literaturas de livros gentílicos. Os estudantes que desejassem tornar-se eruditos, podiam ser indicados para estudar com um notável rabino. Isso, mais tarde, poderia trazer um retorno financeiro, transformando-se em pessoa ilustre na sociedade, a exemplo de Paulo de Tarso, que aprendeu aos pés de Gamaliel. At 22.3. Paulo foi instruído de acordo com os métodos restritos da Lei dos seus antepassados (TENNEY, 1995, pp. 87.122.131) e (LOUW; NIDA, 2013, p. 117).

O culto no Templo sempre foi muito restrito, até mesmo para quem era judeu. O objetivo das sinagogas era o de substituir os cultos no Templo de Jerusalém, em vista da distância para alguns. Também tinha o objetivo de acolher os menos favorecidos, rejeitados no Templo de Jerusalém, que eram muitas vezes impedidos de frequentar as cerimônias, pois, geralmente, se reuniam só os mais notáveis.

Em muitos casos, as sinagogas davam uma pequena ajuda assistencial no que diz respeito aos alimentos. Quando se perdia o direito de frequentar as sinagogas, automaticamente se perdiam esses benefícios. As infrações às regras ou afastamentos já seria o suficiente para a redução da ração alimentar. As expulsões provisórias podiam se

estender a até dois anos, não havendo mudança do infrator, resultava em uma expulsão definitiva (LENTSMAN, 1963, p. 102).

Outra questão muito importante a se destacar é o direito ao cemitério. Todos os excluídos das sinagogas não podiam gozar do direito de sepultar seus mortos. Para a sinagoga, aqueles que não estavam inscritos na lista de membro eram considerados como indigentes. Na cultura judaica, o fator “sepultamento dos seus mortos” tinha um valor cultural muito precioso. O ato de sepultar alguém significava dizer que o sepultado tinha sido uma pessoa pelo menos digna de ter seu túmulo para descansar em paz.

Aqui se percebe como foi difícil para a comunidade joanina ser riscada da lista das sinagogas. A expulsão automaticamente cortava todos os privilégios oferecidos socialmente pelas sinagogas e juridicamente oferecidos por Roma. Aqueles que tinham seus nomes cortados das sinagogas deveriam adorar ao imperador “a besta”, expressa no Apocalipse (JEFFERS 1995, p. 62-63).

Um judeu nem sempre era bem recebido por outros povos, isso por serem extremamente fechados, arrogantes e até preconceituosos (PIKAZA, 2008, p. 70-75). Se na Diáspora a vida era boa e tranquila era devido à proteção de Roma nas províncias. Como ficariam os cristãos nessa situação, sem a proteção que tinham das sinagogas? Sem a proteção, e por serem de origem de um povo hostil, agora “todo o que vos matar julgará ser um motivo de culto a Deus” (Jo 16.2).

Tal foi a influência das sinagogas que o próprio Jesus Se criou à sombra delas. Eram sempre animadas pelos mestres farisaicos. Até mesmo Jesus pôde participar das exposições e homilias. Jo 7.15. Já referente ao Templo, parece que não foi um ambiente muito frequentado por Jesus e Seus discípulos.

Conforme alguns textos bíblicos era costume dos apóstolos frequentar as sinagogas desde muito cedo. Como herança, isto também veio a se refletir mais tarde nas comunidades joaninas. No texto do quarto Evangelho é possível perceber passagens que revelam sua bagagem sinagoga e podem ser observadas através do caráter homilético do texto. Jo 6.59; 12.42; 18.20. Para compreender o quarto Evangelho, deve-se colocar os óculos da solidariedade da tradição de Israel. Dessa forma, se entenderão as críticas que João faz a seus próprios irmãos “os judeus” (KONINGS, 2005, p. 42).

A comunidade joanina, desde seu início, sentiu a responsabilidade de anunciar as boas novas de Jesus, o que fazia dela uma comunidade missionária. O problema estava nas ameaças sofridas pelo “mundo”, representado por dois grupos, o mundo “maior”, os romanos, e o mundo “menor”, seus próprios irmãos “os judeus”.

Agora, sem a proteção das sinagogas, as perseguições se tornavam cada vez mais frequentes, o que acabou unindo ainda mais a comunidade sofrida. O quarto Evangelho, enfim, tem sua conclusão em meio a muitas lutas, violências e até mortes em nome de Deus. Tiveram que aprender a viver e a conviver em uma terra estranha e de outra cultura. Em meio a um mundo religioso pluralístico, a comunidade joanina armou as tendas do quarto Evangelho. Nessa tenda, todos são bem-vindos: judeus, samaritanos, gregos, romanos, gentios de todas as nações, entre outros. Pois o Evangelho de Jesus Cristo a todos abraça, “a fim de que todos sejam um. Como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, que eles estejam em nós, para que o mundo creia que tu me enviaste” (Jo 17.21).

#### 4.3 QUANDO MATAR EM NOME DA DIVINDADE SE TORNA UM RITUAL DE CULTO A DEUS?

“Expulsar-vos-ão das sinagogas. Mais ainda: virá a hora em que aquele que vos matar julgará realizar ato de culto a Deus.” (Jo 16.2). Este texto fornece um parecer acerca do que as autoridades judaicas pensavam daqueles que seguiam a nova doutrina de Jesus, anunciada e fundamentada pelas comunidades cristãs, em especial a comunidade joanina.

Neste momento, será analisado o pensamento de alguns estudiosos e como interpretam o versículo de Jo 16.2. A intenção é observar, nos comentários, como estes estudiosos do quarto Evangelho interpretam as expressões “matar”, como um “culto”, a Deus. Isto preparará o caminho para responder à pergunta “quem está matando?”.

Como já comentado, o contexto de Jo 16.2 reflete o ano 90, ocasião da escrita do Evangelho. Nesse versículo, o autor joanino provavelmente projeta a situação do ano 90 para a época do ministério de Jesus. Como já referido, se aconteceram expulsões das sinagogas na época de Jesus, realmente ainda são desconhecidas. No quarto Evangelho, há apenas duas referências concretas acerca dessas expulsões.

Como expressa Mateos e Barreto (2015):

Reconhecem pelo menos duas expulsões das sinagogas. A primeira foi em (Jo 9.22) o povo temia a expulsão decretada pelos “os judeus” contra os que reconhecessem que Jesus era o messias. A segunda vez em (Jo 12.42), os chefes principais temiam os fariseus, que eram o grupo de “judeus”, mais influente

e hostil a Jesus, (4.1-3; 7.32. 47; 8.13; 11.46) que poderiam fazer com que fossem expulsos se pronunciassem a favor dele (MATEOS; BARRETO, 2015, p. 668).

Dos Evangelhos, apenas o escritor joanino faz referência direta acerca das expulsões das sinagogas. Nos sinóticos, há apenas referências às expulsões que, a princípio, parecem indicar que seus seguidores sofreram apenas medidas disciplinares com fins corretivos, por acreditarem em Jesus. Mt 10.17,18; 23.34; Mc 13.9; Lc 21.12,13.

Alguns estudiosos como Thielman (2007) parecem não concordar que essas referências do quarto Evangelho sejam retroações da própria situação de João para a época do ministério de Jesus. Porém, em parte, o autor acaba cedendo à ideia, pois observa que há sentido de João preservar estas expressões e destacá-las com esperança de encorajar os cristãos, nos quais estavam se cumprindo as palavras preditas por Jesus (THIELMAN, 2007, p. 243).

Vielhauer (2005) observa que, no quarto evangelho, as três passagens que narram as expulsões estão em tempos verbais diferentes. No caso de Jo 16.2, as expulsões dos discípulos das sinagogas são preditas como futuras, e aqui caberia bem o ano 90. Já em Jo 9.22 e 12.42 são pressupostas como atuais, ou seja, da época do ministério de Jesus (VIELHAUER, 2005, p. 465).

Isso confirmaria a ideia de Konings (2005) acerca dos anacronismos no quarto Evangelho. O estudioso afirma que o escritor joanino atualiza sua obra para dar mais incidência e impacto na vida de seus leitores. Esses conflitos da comunidade joanina com “os judeus” refletem a situação atual do escritor, em referência à decisão do Sínodo de Jâmnia, os quais decidiram expulsar os cristãos das sinagogas (KONINGS, 2005, pp. 43.200).

Como já observado, estas expulsões talvez não tenham ocorrido de uma só vez, e sim podem ter acontecido de modo gradativo, durante todo o tempo da construção da história joanina. Essas expulsões geralmente aconteciam depois de alguns afastamentos com fins corretivos. As muitas reincidências culminavam nas expulsões definitivas e, como dito, as questões de mortes como culto a Deus talvez só tenham ocorrido após o ano 70.

Brown (2002, p. 103) observa que, em Jo 16.2, a comunidade joanina do ano 90 estava passando por uma perseguição intensa. Os principais perseguidores foram seus próprios irmãos “os judeus”. Estes foram influentes dirigentes das sinagogas, os quais tinham grande poder de decisão junto ao Império Romano. Brown (2002) observa ainda

que, da mesma forma que a família do cego de nascença se sentiu ameaçada com a possibilidade de ser excluída da sinagoga, por ter o filho curado por Jesus, Jo 16.2, expressa as duras sentenças aplicadas pelas autoridades judaicas aos cristãos.

A diferença entre a época do cego e a dos excluídos de Jo 16.2 está no fato de o cego e sua família somente serem ameaçados e, no presente versículo de Jo 16.2, ao que parece, a comunidade joanina já estava sofrendo exclusão, perseguição e até morte como motivo de culto a Deus. Os cristãos estavam sofrendo dupla ameaça, uma diretamente pelas das autoridades judaicas e outra indiretamente no quesito de “os judeus”, estarem denunciando seus irmãos ao Império Romano.

A ideia que se tem é que essas referências às expulsões servem como um ponto de partida para saber em que contexto histórico está situado o Evangelho joanino. Vale lembrar que, nos sinóticos, não há afirmações diretas às expulsões durante o ministério de Jesus. Em vista do movimento de Jesus ser muito pequeno e não oferecer nenhum risco às crenças judaicas, talvez seja o motivo de não serem dadas a essas referências uma atenção mais especial nos demais Evangelhos. Isso não indica que não havia expulsões, e sim que, no contexto de Jesus, poderiam ter acontecido apenas conflitos isolados ou temporários. At 6.7; 9; Mc 13.9-13.

Alguns autores observam que o termo “exclusão”, na época de Jesus, não teve um significado tão hostil como adquiriu no ano 90. Na época em que foi escrita a obra joanina, tais palavras “expulsão e exclusão”, só adquiriram um significado especial em vista da reformulação das dezoito bênçãos, pois, na décima segunda bênção das orações nas sinagogas, foi acrescentada uma maldição, como já dito, a “*Birkat Hammynym* - Heb. בְּרַכַּת הַמִּינִים”, a maldição sobre os nazarenos (Sic). Isso aconteceu para que aqueles que faziam parte do movimento de Jesus não participassem dos cultos nas sinagogas (BEUTLER, 2016, p. 23).

Bruce (1987) observa que a questão de matar como um motivo de culto a Deus pode ser muito bem representada na figura de Paulo de Tarso. O texto bíblico salienta que Paulo foi um exímio “zeloso da lei”, e, em vista desse zelo, perseguia a igreja, pensava que matar um pagão como culto a Deus era praticar uma boa obra. Muito parecido com as atitudes de Paulo, os Zelotes também consideravam que cultuar com a morte de um apóstata era uma forma de sacrifício aceitável a Deus. Talvez aqui se perceba muito bem a expressão “qualquer que vos matar cuidará fazer um serviço a Deus” (BRUCE, 1987, p. 271).

Hendriksen (2004) observa, no presente versículo, uma palavra que quase passa despercebida. Essa palavra é representada pela expressão “hora”. Para o estudioso, essa

“hora” indefinida pode ser traduzida como “o tempo”. Esse momento no tempo já havia sido predito por Jesus a fim de alertar seus discípulos para que, quando chegasse a hora ou o momento no tempo, estivessem preparados. 4.21,23; 5.25,28; 16.25,32. O autor expressa que as autoridades judaicas, o Império Romano e os homens que não conheciam a Deus, pensariam que matar um cristão seria um ato meritório. Este ato seria uma forma plena ou completa de oferecer “culto a Deus”. Para o autor, o ato de matar como culto a Deus era um princípio que tinha o mesmo valor de um dogma entre os judeus, ou seja, derramar o sangue de um pagão seria o mesmo que oferecer um culto agradável a Deus (HENDRIKSEN, 2004, p. 719).

Jaubert (1982) situa esse momento de morte e expulsões das sinagogas no final do primeiro século. Também acredita que esse contexto é uma projeção da atualidade para o tempo de Jesus. Relata que os judeus perseguiram os discípulos como apóstatas da religião verdadeira “o judaísmo” e os acusaram de blasfêmia. Em vista disso, os judeus consideraram os cristãos como ateus, culpados de atraírem as desgraças sobre a Cidade Santa, e suas mortes são uma boa realização diante dos olhos Divinos e uma forma agradável de cultuar a Deus (JAUBERT, 1982, pp. 10.13).

No comentário de Beacon (2006), os autores Earle e Mayfield (2006), não tem dúvidas de que a referência ao “matar”, em nome de Deus em Jo 16.2, quem está por trás dessas violências são “os judeus”. Quase toda declaração de morte contra os cristãos faz referência aos judeus radicais unidos ao Império. O matar como motivo de Culto a Deus seria em razão do “ódio assassino dos judeus”. Os autores destacam a existência de uma *midrash* baseada em Nm 25.13, onde se declara que todo homem que derramar o sangue do ímpio será como alguém que oferece um sacrifício a Deus. Baseado nessa *midrash*, na época do Novo Testamento, a perseguição e a morte dos cristãos foi percebida como um culto sacrificial a Deus. O próprio Jesus parece explicar o motivo de tanto ódio contra os cristãos, “Porque não conhecem aquele que me enviou” (Jo 15.21), (EARLE; MAYFIELD, 2006, p. 131).

Carson (2007) faz três observações históricas e teológicas acerca de Jo 16.2, as quais são necessárias para compreender o que seria matar como um motivo de culto a Deus. Primeiro, o autor expressa que o escritor joanino intenta dizer, no presente versículo, que os perseguidores fizeram o mal por motivos honestos e religiosos. Isso não justifica que o mal que fizeram deva ser aceito somente porque pensavam que estavam obrando o bem. Isso não ameniza a dor daqueles que sofreram a perseguição. João registra que esses perseguidores, assim como Paulo de Tarso, que perseguiu a igreja, pensavam que estavam prestando um culto agradável a Deus.

Em segundo lugar, alguns autores e estudiosos do quarto Evangelho percebem que as muitas violências históricas nem sempre provém de pagãos indiferentes à religião, e sim de membros com extremo zelo e ideologias da fé. Em terceiro lugar, Carson (2007) observa que João trata da perseguição com certa forma de ironia, na qual os perseguidores chegam a pensar que a morte de um pagão é uma oferenda de culto, uma adoração espiritual que agrada a Deus. Agem dessa forma por serem cegos espiritualmente. O motivo da morte como serviço a Deus é porque não conhecem a Jesus e nem ao Pai (CARSON, 2007, p. 532). Semelhante a Carson, os seguintes autores concordam: (WIKENHAUSER, 1967, p. 438-439) e (CARRILLO, 2010, p. 408).

Outro fator que deve ser considerado é a questão dos termos invertidos para sacrifício. Há uma possibilidade de “os judeus”, terem pensado que sua oferta seria realmente um sacrifício agradável a Deus, à semelhança dos sacrifícios do Antigo Testamento, representados pela expressão hebraica (זֶבַח-*zevah*), traduzida pela forma grega da septuaginta “θύω-*thyō*”, sacrifício. Esse termo aparece pelo menos vinte e oito vezes no Novo Testamento e, na época, possuía conotação sacrificial nas cerimônias judaicas. Raramente se usa esse termo para a morte de pessoas. A maioria das vezes se usa esse termo para as oferendas de animais a Deus. Então, esse culto a Deus seria o mesmo que exterminar ou mandar embora o mal do meio do povo de Deus, exemplificado no bode expiatório lançado no deserto (LÉON, 1996, p. 253).

Como já representado no ponto 4.1, de forma consciente, João utiliza outro verbo “*apokteinō*”, que significa matar, remover, eliminar, destruir. Seria uma forma de matar que mostra uma intenção de eliminar a existência. Este desejo homicida vai além de um atentado contra o corpo, sendo um desejo incontrollável de apagar um passado supostamente sem valor. Eliminar esse passado é o mesmo que cultuar a Deus.

Esse matar em nome de Deus a fim de eliminar a existência de um pagão é apresentado por Hale (1983) com o mesmo intuito que tiveram Paulo e aqueles que apedrejaram a Estêvão. Esse intento foi por motivos de um zelo extremo “da tradição dos pais”, que culminou em muitos conflitos contra os seguidores de Jesus a até mortes em nome de Deus. Para Hale (1983), os que matam como culto a Deus em Jo 16.2, estão fazendo uma boa obra cúltrica, pois estão eliminando a nova seita blasfema do meio do povo (HALE, 1983, p. 146).

Na visão de alguns estudiosos, a questão de matar em Jo 16.2, como culto a Deus, é mais que eliminar a vida de um idólatra. Isso faz parte do mais sagrado serviço religioso; é uma oferenda que visa a glorificar a Deus. Tal atitude pode ser percebida

ainda hoje na figura dos extremistas religiosos do cristianismo, do islamismo, do judaísmo e de outros grupos religiosos extremados (MACARTHUR, 2006, p. 708).

Para Bruce (1987), as expressões “exclusão e culto”, ganharam um significado especial, em vista das inclusões da maldição contra os nazarenos nas orações que se faziam nas sinagogas. Isso visava a impedir que os cristãos participassem dos serviços sagrados nas sinagogas. O autor vê na intenção dos perseguidores judeus as mesmas intenções que tiveram os militantes zelotes. Esses pensavam que uma forma de agradar a Deus era matando apóstatas como sacrifício a Deus (BRUCE, 1987, p. 271).

Para Henry (2008), na concepção dos judeus, o matar como culto seria em razão de uma observação radical de Is 66.5, onde diz “Seja glorificado o Senhor”. Eliminar um pagão seria um “*latreian prospherein*”, que significa “oferecer como culto”, que vale dizer: estamos oferecendo um bom sacrifício a Deus (HENRY, 2008, p. 998).

O fato é que algum grupo identificado pejorativamente como “os judeus”, estava perseguindo o movimento de Jesus, pelo que a comunidade joanina põe na boca de Jesus este alerta acerca do cuidado que deviam ter com as autoridades Judaicas. Esses “judeus”, serviam a um Deus que aceitava como culto a morte dos seguidores de Jesus. O Deus expressado nesse versículo é um Deus que recebe sacrifícios humanos, por serem pagãos, são dignos de morte e isso em nome do Deus de Israel.

A comunidade joanina foi acusada não somente de heréticos ou de semeadores de heresias, Jo 9.16, mas também, à semelhança de Jesus, foram acusados de crimes contra o estado e a religião judaica, por introduzirem no Templo uma nova doutrina, afirmando que Jesus de fato era Deus e semelhante ao Pai, algo muito grave em uma sociedade extremamente religiosa e monoteísta. Para Thielman (2007) a confissão principal que levou os cristãos joaninos a serem expulsos e as mortes em nome de Deus, não foram somente as proclamações de que Jesus era o Cristo ou o Filho de Deus, mas também, as afirmações de que Jesus também era Deus (THIELMAN, 2007, p. 243).

Em Jo 5.18, o texto bíblico relata que as autoridades judaicas não quiseram tolerar a ideia do movimento de Jesus afirmar que “Ele” era igual a Deus, coisa semelhante ao que “Lúcifer”, havia tentado fazer. Em relação aos milagres que estavam acontecendo, os cristãos joaninos os estavam atribuindo a Jesus, e isso levava o povo a reconhecê-Lo como Deus. Como expressa Brown (2005, p. 49) “aos olhos dos judeus, os cristãos joaninos estavam proclamando um segundo Deus, e assim violando um princípio básico da identidade israelita: ‘Ouve ó Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor’ (Dt 6.4)”

Os “judeus” julgaram que tais pessoas teriam de ser expulsas das sinagogas por blasfêmia contra Deus. “Os judeus responderam, dizendo-lhe: Não te apedrejamos por

alguma obra boa, mas pela blasfêmia; porque, sendo tu homem, te fazes Deus a ti mesmo” (Jo 10.33). Essas afirmações muito elevadas da comunidade joanina, de que Jesus era semelhante a Deus, somadas a outras coisas, custou-lhes as expulsões da sinagoga. O problema não estava nos judeus cristãos abandonarem as sinagogas e sim na expulsão da mesma, sabendo que, se fossem expulsos, estariam desprotegidos pelo guarda-chuva, tanto da sinagoga como do Império Romano.

Porém, não se trata somente de perseguição e marginalização. Aqui a situação era ainda mais grave. Todo aquele que reconhecesse a Jesus seria eliminado, a perseguição acabaria em morte, e em nome de Deus. Para Ryle (2000, p. 212) o “pior do que tudo isso, seus perseguidores convenceriam a si mesmos de que era correto persegui-los e infligir-lhes as mais cruéis afrontas, em nome da religião”.

Essa perseguição se tornava cada dia mais abrangente, partindo “dos judeus”, até “todo aquele” que vos matar julgará estar prestando culto a Deus. Desprotegidos das sinagogas, automaticamente ficam sob a mira de dois inimigos, “os judeus”, que já os perseguiram há tempo, e agora “o mundo”, os que se aproveitaram do momento dos desligamentos das sinagogas para os perseguirem. Agora todo cuidado seria pouco, conforme aponta Mateos e Barreto (1999, p. 668): “o conflito poderá surgir em qualquer lugar e com referência a qualquer religião instalada”.

A comunidade joanina certamente ficou muito ofendida com essas expulsões, pois também eram judeus e se sentiam no direito de frequentar o Templo e mais tarde as sinagogas. Agora expulsos das sinagogas e sem sua proteção, qualquer que os encontrassem poderia julgar suas mortes dignas de sacrifícios agradáveis a Deus.

De acordo com Stern (2008, p. 229), um judeu convertido ao cristianismo muitas vezes é tolerado no meio do povo judeu, pois o povo judeu adotava o princípio do discurso livre. Porém em algumas sinagogas de hoje, se um crente judeu em “*Yeshua*”, manifestar sua fé com intenção de persuasão de atrair convertidos ao Messias, poderá ser solicitado a deixar a sinagoga. Será impedido de retornar ali. Um judeu messiânico sofre muito por ter sua fé em Jesus, por isso guarda silêncio.

Fica clara a expressão bíblica: “todavia ninguém falava dele abertamente, por medo dos judeus” (Jo 7.13). Se fossem expulsos das sinagogas, perderiam todos os direitos judaicos, como dito acima, eram considerados dignos de morte se isso seria como motivo de culto a Deus (BEUTLER, 2016, p. 22). Porém o que seria matar como um motivo de culto a Deus à luz do original?

O verbo matar em Jo 16.2 “ἀποκτείνω- *apoktéinō*”, matar, remover, eliminar, destruir, entre outras, está no subjuntivo aoristo ativa da primeira pessoa do plural. Indica

um tempo verbal que se deu de modo concluído no passado e que seus efeitos refletem resultados ainda no presente e continuarão no futuro. No grego moderno este tempo verbal indica uma conclusão indefinida, porém real e contínua.

Essa característica para o verbo matar que aparece aqui “ἀποκτείνω- *apoktéinō*”, indica não somente matar por matar. Como já abordado, expressa também algo mais profundo: é eliminar a existência de algo, julgando ser isto um oferecimento que visa beneficiar alguma coisa, nesse caso, beneficiar a religião. Algumas versões trazem como “serviço”, a Deus ou como “culto”, a Deus.

No vocabulário teológico de “Mateos e Barreto” (*apoktéinō*-morrer) traz a ideia de: “morte física”, ver (Jo 8.52,53; 11.14,16,21,25,32, conotando, às vezes, a morte definitiva, ver Jo 6.49,58; 8.21,23, ou referindo-se à morte como experiência Jo 11.26, (MATEOS; BARRETO, 2005, p. 196).

Jo 16.2 no original grego, ἀποσυναγώγους ποιήσουσιν ὑμᾶς· ἀλλ’ ἔρχεται ὥρα ἵνα πᾶς ὁ ἀποκτείνας “ὑμᾶς δόξη λατρείαν προσφέρειν τῷ θεῷ”.

Para melhor compreensão segue a transliteração.

*Aposynagōgous poiēsousin ‘ymas. all’ erchetai ôra ina pas ‘ho apoktéinas “ymas dokse latréian proféreîn tô Theô”.*

A última frase entre aspas demonstra que essa intenção de matar em nome de Deus é mais problemática do que parece. Perceba-se que a forma verbal “δόξη-*dókse*, do verbo δοκέω-*dokéō*” – pode indicar pensar, supor, imaginar, julgar, querer, estar disposto a, entre outras palavras. A expressão “*dókse*”, vem da mesma raiz de glória, talvez justifique o motivo das mortes ser como “culto a Deus”. Depois, o substantivo “λατρείαν-*latreian* de λατρεία-*latréia*- culto, serviço sagrado, adoração, a Deus”. Observe o verbo “προσφέρειν-*proféreîn* de προσφέρω-*proférō*- trazer, apresentar, entregar e oferecer” (GINGRICH; DANKER 1993, p. 125).

Isto é uma indicação clara de que os religiosos “os judeus” tinham em mente que matar um herético em nome de Deus era um motivo de glória, de culto em oferecimento a Deus. Não estavam fazendo nada mais, nada menos do que um favor a Deus, eliminando os heréticos da sociedade. No vocabulário teológico do Evangelho de João, de Mateos e Barreto (1999 pp. 198.199), os autores observam que a morte de Jesus foi por causas semelhantes às que estavam passando a comunidade joanina. Em vista da observância excessiva dos judeus acerca da Lei, a comunidade joanina dizia que os “judeus” possuíam ideologias das “trevas”.

Em Atos dos apóstolos está escrito: “Sem encontrar nele motivo algum de morte, condenaram-no e pediram a Pilatos que o mandasse matar. Quando, pois, cumpriram

tudo o que estava escrito a seu respeito, retiraram-no do madeiro e o puseram num túmulo” (At 13.28-29). Quando se procura fazer o mal a alguém e não se encontra motivos, procura-se razões triviais para embasar conceitos “fúteis”. Na questão de Jesus, a palavra “motivo”, usada por Lucas é “αἰτίαν-aitían” e indica procurar uma razão, uma causa, culpa, condição ou uma situação apropriada para poder agir. Isto porque não havia razões ou motivos para condená-Lo, esperavam uma suposta falha para terem de que acusá-Lo.

O pedido de morte parece um pedido especial, em razão do verbo utilizado aqui, expressado pelo vocábulo grego “ἀναιρεθῆναι-anairethênai”, do verbo “ἀναιρώ- anairô- revogar, matar, destruir, eliminar, condenar à morte, anular, abolir”, entre outros. Como dito há pouco, pode-se perceber claramente que os sacerdotes e os escribas não queriam somente matar Jesus e sim eliminá-lo, apagando da memória do povo tudo o que Jesus foi e fez. Desejavam eliminar a existência memorial acerca de tudo o que Jesus representava para o povo. Dessa maneira, não ficaria nenhum rastro de seus feitos, o que revela o motivo da utilização específica do vocábulo “ἀναιρώ- anairô”, eliminar por completo, sem deixar vestígios.

A condenação de Jesus estava na esperança de um deslize nas suas palavras ou em uma expressão que desse duplo sentido. Como, por exemplo, de comprovar, através de alguma testemunha ou palavra, que Ele se dizia rei e Deus. Isto provocaria Pôncio Pilatos, deixando-o perturbado por saber que seu governo poderia estar sendo colocado em risco ante um novo líder, supostamente rei. Os acusadores se recusaram a condená-Lo. Pilatos, no pretório, em particular, interroga a Jesus com a seguinte pergunta: “Tu és o rei dos Judeus?” (Jo 18.33). Jesus responde que seu reino não é deste mundo pois, se fosse, Seus súditos combateriam em Sua causa, para que não fosse condenado.

Não há nenhuma afirmação clara nesse texto de que Jesus se tenha declarado Deus, e em nenhum outro texto do Novo Testamento, exceto no quarto Evangelho. Essas expressões, colocadas na boca de Jesus, comprovam que a comunidade joanina tinha em mente que Jesus, de fato, era Deus e rei e, por motivo de inveja, condenaram Jesus à morte. À medida que a igreja primitiva crescia, sua visão acerca de Jesus também ficava cada vez mais elevada e cada vez mais identificavam Jesus com o Divino Deus. Ehrman (2014) relata que Jesus foi de humano “potencial”, a Filho de Deus, e de Filho de Deus a *status* Divinos após a ressurreição (EHRMAN, 2014, pp. 119-120.469).

A condenação de Jesus se deu em uma falsa acusação de que ele Se dizia Deus e Rei e até mesmo destruiria o símbolo sagrado dos judeus “o Templo” de Jerusalém, Jo 2.19,20; Mt 26.61. Foram motivos parecidos a esses que resultaram nas expulsões das

sinagogas. Ainda assim, a comunidade joanina insistia em afirmar que Jesus era semelhante a Deus, ou seja, “Deus-Divino”. Os cristãos estavam sofrendo muitas perseguições, e suas mortes, na visão dos intolerantes, eram o sacrifício de cheiro suave que agradava a Deus. O sangue de um cristão derramado era uma oferta de culto a Deus.

Aqui percebe-se que o Evangelho de João foi escrito para fortalecer esses irmãos perseguidos, principalmente para aqueles que residiam em sua pátria natal. O quarto Evangelho teve sua conclusão nesse ambiente nada favorável para construir um texto sagrado, ambiente marcado pela guerra em nome da religião e pela intolerância religiosa. Nesse momento, cabe lembrar o título do presente tópico, “Quando matar em nome da divindade se torna um ritual de culto a Deus?”. Quando se deixa ser cegado pela intolerância religiosa. Quando a cegueira da religiosidade leva o ser humano a pensar que um humano, que não comunga a mesma concepção de Deus, deve ser morto em forma de culto a Deus.

Quando “coisas”, como a religião, ou melhor, a religiosidade, se tornam mais importantes do que a promoção da vida? Quando se individualiza, monopolizando o Mistério de Deus dentro de uma determinada concepção religiosa. As concepções de monoteísmo não devem limitar a pluralidade das manifestações do Divino. As religiões no mundo também foram desejadas por Deus. Em cada uma delas existem fragmentos deste Mistério que é Deus. Ainda que esses fragmentos sejam pequenos e microscópicos, em forma de fagulhas de luz, ainda assim, se unidas umas às outras, poderão construir uma pequena lâmpada, a qual possibilitará clarear e reluzir um pouco melhor a cegueira do humano acerca do Mistério que é Deus.

#### 4.4 QUEM ESTÁ MATANDO?

Com base na presente pergunta indaga-se mais uma vez: que relação há entre violência e religião? A princípio, parecem ser dois temas totalmente opostos entre si, porém, em uma pesquisa mais acurada, perceber-se-á que ambas as temáticas têm muitas coisas em comum. Não que sejam favoráveis ou que ambas se aprovam, mas, nas maiores violências da história, geralmente estão envolvidas questões religiosas.

No Antigo Testamento, a imagem de um Deus que deveria ser amoroso e piedoso, está manchada pela imagem de um Deus violento, guerreiro que muitas vezes exige a morte dos que não O servem. Muitas terras ocupadas por pagãos e suas famílias devem

ser invadidas, seus habitantes pagarão com a morte, e por quê? Porque não adoram a Javé, o Deus acima de todos os outros deuses, são idólatras e suas terras, heranças, passadas de gerações a gerações, são o lugar da terra prometida por Deus ao seu povo escolhido. Essa visão de um Deus violento apresentado nos textos judaicos suplanta a imagem do Deus amoroso, o que rompe com todos os critérios morais e humanistas exigidos pelo verdadeiro Deus (ESTRADA, 2007, p. 49-50).

Muitos teólogos e estudiosos mais conservadores insistem em silenciar essas passagens equivocadas, que promovem e incentivam a violência. Preferem não procurar uma explicação acerca da correlação entre o mal e a divindade. Quando não procuram silenciar essas passagens, usam de argumentos mal embasados na tentativa de explicar porque Deus exigiu a morte. Talvez isso se deva ao temor de enfrentar a doutrina da inspiração bíblica, não querem abrir os olhos para a realidade da necessidade de uma análise crítica do texto bíblico e de uma revisão doutrinal e teológica.

É de suma importância destacar o caráter pluralista das correntes que vieram a influenciar os escritos da Bíblia Hebraica, como é o caso do Zoroastrismo, fundado por Zaratustra, um profeta da antiguidade. Talvez uma pesquisa mais acurada das fontes históricas que influenciaram o texto hebraico pudesse esclarecer as várias faces de Deus, apresentadas do texto bíblico. Dessa forma, o texto seria reinterpretado à luz das fontes históricas, porém, encontrando na Bíblia onde estão as palavras de Deus. Quem sabe o estudo do conceito “revelação”, à luz da “maiêutica histórica”, não poderia contribuir para uma nova interpretação da Bíblia?

Estrada (2007) expressa que no processo de escrita do Antigo Testamento, o seu ambiente e contexto foi marcado pela monarquia que visava à conservação da fé e legitimação nacional. O autor observa a proposta de alguns estudiosos, em que o conceito de “revelação”, poderia ser estudado à luz da “maiêutica histórica”. Essa forma de interpretação supõe que as palavras dos profetas ajudam a tomar consciência da situação histórica e, dentro dessa mesma situação, a revelação acontece (ESTRADA, 2007, p. 52).

Não se deve pensar que este mecanismo de interpretação seria a solução para responder a todos os problemas de violência, tanto no Antigo Testamento como no Novo Testamento. Poderia, sim, ajudar a identificar quem seria esse Deus violento expresso em algumas partes nas páginas da Bíblia Sagrada e, ao mesmo tempo, ajudaria a compreender a problemática da violência em nome de Deus e do Deus ou dos Deuses que estavam legitimando a morte de pessoas.

Não se deve ignorar que, por detrás dessas matanças em nome de Javé, existem intenções de poder, de caráter social, político, religioso e até de conquistas territoriais. A presente pergunta “quem está matando?”, leva a pensar no que faz um ser humano chegar a tal ponto de matar seu semelhante por motivos religiosos? Esse foi o contexto em que viveram muitos religiosos do Antigo Testamento, contexto que deixou muitos rastros nos escritos do Novo Testamento.

Com a chegada do movimento de Jesus, algumas coisas aparentemente começaram a mudar. No início do seguimento de Jesus, os cristãos foram vistos apenas como um movimento reformador dentro do judaísmo. Os cristãos, por também serem judeus e mesmo convertidos às ideias de Jesus, aceitaram a Bíblia Hebraica. Cultuavam nas sinagogas e serviam como todo judeu à Lei mosaica, porém, agora como seguidores do movimento de Jesus, interpretam a Lei a partir da forma proposta por Jesus de Nazaré.

Este movimento reformador dentro do judaísmo, influenciado pelos sermões pregados por Jesus de Nazaré, reinterpretou a concepção de Deus, a partir da experiência de Jesus. Renunciava à violência e pregava o amor aos inimigos, pois todos são filhos de Deus. Mt 5.38-46. Os cristãos são exortados a perseverar nas boas ações e a rejeitar qualquer forma de luta armada. Talvez essa rejeição da guerra pelos cristãos no levante judaico em 70, contra o Império Romano, foi umas das causas da hostilidade dos judeus contra os cristãos e as expulsões das sinagogas (ESTRADA, 2007, p. 55).

A princípio, essa filosofia de vida dos cristãos não oferecia muitos riscos à fé judaica, até começarem a proclamar Jesus como Deus. Seus irmãos, os judeus, suportaram em parte, as ideias elevadas de Jesus nas sinagogas e até mesmo a conversão de alguns pagãos. Porém, as suspeitas começam a se somar: não ajudaram seus irmãos, os judeus, na guerra de 70, e agora proclamam um segundo Deus. A partir de então, a perseguição era certa e as expulsões isoladas começam a acontecer de modo mais abrangente.

Se não bastassem as expulsões das sinagogas e a grande perda da proteção jurídica por elas oferecidas, seus irmãos, “os judeus”, queriam matá-los. As perseguições, que até então eram somente internas, a partir desse momento se tornariam externas. Não bastasse a preocupação com “os judeus”, agora esses se unem com “o mundo”, para perseguir os cristãos. O “mundo”, entendido como as autoridades romanas, não tinha nenhuma boa intenção para com os cristãos, pois esses não davam lucro com seus impostos a Roma. Como dito, seria melhor um cão vivo que rende lucro do que um cristão que não paga imposto.

O Deus oficial, que os opressores adoram, de modo algum pode ser o Deus verdadeiro, pois não está a favor da vida e sim contra ela. Este deus, seja do judaísmo oficial, seja do Império Romano, é a antítese do Deus que foi manifestado na pessoa de Jesus de Nazaré. É a antítese do coração sagrado do judaísmo e também das práticas que deram origem às religiões tradicionais romanas. Se dizem tementes a Deus, porém tomam uma conduta homicida. Não reconhecem que suas práticas são sinais de um desconhecimento de Deus para com a fonte da vida. Em vista disso, não amam incondicionalmente ao homem, pois o amor de Deus não está neles (MATEOS; BARRETO, 1999, p. 669).

O “mundo” e os “judeus”, estavam sempre à caça de Jesus e de Seus discípulos, procurando uma maneira de condená-los. Mt 22.18; Lc 20.26. Muitas vezes, esse “mundo”, em João é representado pela violência institucionalizada. Geralmente João os qualifica como aqueles que odeiam Jesus, Jo 7.7 e perseguem até à morte os seus discípulos. Jo 15.18-25; 16.2.

O propósito deles é matar a Jesus, Jo 5.16,18, apedrejá-Lo, Jo 8.59; 10.31. Quando se referem ao povo, esse “mundo” e os “judeus”, impedem de falar abertamente sobre Jesus, os ameaçam de expulsão de suas sinagogas, conforme, Jo 7.13; 9.22. Para Mateos e Barreto (1989) às vezes o termo “mundo”, tem uma denotação universal e ultrapassa o sistema judaico, “os judeus”, que é um paradigma de um sistema de injustiça. Para os autores, o que caracteriza “o mundo”, como oponentes do Evangelho, não é somente o fato de ser um “judeu”, ou um “romano”, mais sim todo aquele que se constitui inimigo do homem, aquele que está contra a vida, aquele que está escudado em um sistema opressor, baseado no poder que as riquezas lhe empoderam (MATEOS; BARRETO, 1989, pp. 146.203).

Aqui se compreende porque a comunidade joanina tinha tanta animosidade contra o “mundo” e “os judeus”. Eram opressores, imperadores, homens sem alma, religiosos sem uma verdadeira religião. Oprimiam ao pobre, não davam honras às suas viúvas, desprezavam os estrangeiros e a seus irmãos cristãos, negavam-lhes a entrada nas sinagogas. Achavam que possuíam a verdade, “só em Jerusalém é o local da adoração” (Jo 4.20). Esses são os representantes “do mundo” opressor, que valorizam mais a religião e a riqueza do que a vida. “Os judeus”, matam em nome de seu Deus, e os que lhes escapam das mãos, os entregam ao “mundo”, para que executem os cristãos com as devidas sentenças, Jo 15.19-21; Mc 13.8,9.

Os cristãos, não eram mais considerados “judeus”, nos registros das sinagogas não mais constavam seus nomes. Eram obrigados a prestar culto às imagens e ao

imperador. Como se recusavam, isso desencadeou uma grande perseguição contra a comunidade cristã. Isso pode ser muito bem observado no livro do Apocalipse, que relata a hostilidade do imperador contra aqueles que serviam a Jesus (TENNEY, 1995, p. 97).

Jesus já os havia advertido de que aquele que quisesse servi-Lo teria muitas aflições no mundo. “Tenho-vos dito isto, para que em mim tenhais paz; no mundo tereis aflições, mas tende bom ânimo, eu venci o mundo” (Jo 16.33). Essas aflições geralmente acabariam em perseguições e até morte em nome de Deus. Aqueles que escapassem do “mundo”, poderiam ser entregues pelos próprios irmãos, “os judeus”. “E o irmão entregará à morte o irmão, e o pai o filho; e os filhos se levantarão contra os pais, e os matarão” (Mt 10.21).

A comunidade joanina já estava “acostumada” a ser perseguida e rejeitada por tudo e todos. Seus irmãos “os judeus” e “o mundo”, são os principais perseguidores do movimento de Jesus. Quando não eram perseguidos e mortos diretamente pelas autoridades judaicas, eram denunciadas e entregues às autoridades romanas (BROWN, 2002, p. 103).

Os hostilizadores da comunidade joanina são os que matam como parte do culto a Deus, porém Deus não os recebe pois “Ele” é o que promove a vida e não a morte. O grupo das pessoas que estão matando vai além dos judeus e do mundo. Os que matam são os que fazem parte de todo um sistema maligno, movidos e influenciados pela ganância. Matam porque o Deus deste século lhes cegou os olhos. 2Co 4.4, por isso não podem ver.

Algo que vale a pena destacar é a questão da inocência dos cristãos. A tendência muitas vezes é de figurar os cristãos como as únicas vítimas da violência. Um olhar histórico mostrará que, em muitos casos, o cristianismo também foi agente de violências em nome de Jesus. Talvez, a princípio, essas violências não tiveram a mesma intensidade quanto tiveram no judaísmo. O fato é que na história tanto do Novo Testamento quanto no decorrer da História, por vezes os cristãos também foram intolerantes. Talvez essas intolerâncias e violências no cristianismo sejam a razão de resultados não alcançados através da pregação “evangélica”.

Estrada (2007, p. 57) relata que há um consenso entre os exegetas que explicaria alguns motivos de casos de violências provocadas pelos cristãos. Um desses motivos seria o fato de que Jesus passou por uma forte crise, ao perceber que as hostilidades judaicas continuavam crescendo, e isso, mesmo depois de suas pregações. Esse aumento das violências fez com que Jesus se concentrasse em solidificar e formar

comunidades de discípulos. Essas comunidades de discípulos seriam o germe da igreja futura e a base que visava à missão pós-pascal em relação a Israel.

Isso, porém, leva à possibilidade de pensar que esses supostos fracassos de Jesus fizeram com que a proclamação do reino fosse transportada para o juízo final, uma clara resposta à rejeição da mensagem anunciada por Jesus. Quanto a isto, Estrada (2007) reprova tal ideia, quando colocada à luz da imagem do Deus apresentado por Jesus. Observa o autor, antes que toda rejeição acontecesse, já haviam sido preditas por Jesus que rejeitariam a Sua mensagem (ESTRADA, 2007, p. 57).

Não há como negar que os cristãos, em muitos momentos da História, foram intolerantes, porém, as violências sofridas de seus perseguidores estão espalhadas por todo o Novo Testamento. Jesus nunca incentivou a violência e sim, no tempo do Seu ministério, denunciava e reprovava qualquer tipo de violência cometida, principalmente pelos escribas e fariseus. A morte de Jesus se deve ao sistema radical e religioso judaico. A partir de então, sua morte será explicada como o bode expiatório, um resultado da violência coletiva (ESTRADA, 2007, p. 59).

A intenção joanina é superar qualquer forma de violência e assassinatos em nome de Deus. Para isso, fez-se necessária uma identificação com as vítimas mortas em nome de Deus. O problema foi a maneira em que os judeus conceberam isto, pois a comunidade joanina acusou os judeus de usar o nome de Deus para cometerem crimes por motivos religiosos. Os cristãos acusaram seus irmãos “os judeus”, como deicidas, pois mataram a Jesus, o “Divino”, e isso em nome de Deus. Essa perseguição agora é visível nos anos 90, onde os responsáveis por matar seu Mestre estão usando o nome de Deus para matar seus próprios irmãos e a toda uma comunidade religiosa plural.

A pergunta formulada no presente capítulo, com apenas três palavras “quem está matando?” nunca foi tão difícil de responder. Por trás dessas violências e mortes em nome de Deus estão envolvidos sistemas globais, sociais, políticos e religiosos, manchados pela intolerância. Respondendo à pergunta central dessa dissertação: Quem está matando? Quem está matando como motivo de culto a Deus são “os próprios irmãos judeus” e também “o mundo”, representado pelas autoridades complacentes ou inquisitoriais do Império Romano. É todo um sistema religioso intolerante que age contra a vida humana e ainda mais, esse deus que exige a morte é o Deus, que muitas vezes, é representado nas páginas da Bíblia Sagrada, como o Deus verdadeiro e Criador de tudo.

O desafio à teologia, aos acadêmicos, aos religiosos cristãos, é tentar encontrar nas páginas da Bíblia Sagrada o verdadeiro Deus de amor. O Deus que não está preso a uma cultura ou a um conceito religioso. O Deus que desejou as religiões no mundo e deu

a elas a missão de promover a vida e manifestar, de muitos modos, o único Mistério de Deus. O Deus que foi obscurecido pelo deus violento e homicida deste século. É dever de toda religião evidenciar o Deus que ama a todos, indiferente da cultura e do modo em que Ele é configurado pelos povos. O Deus que promove a vida e não a morte. “O ladrão não vem senão a roubar, a matar, e a destruir; eu vim para que tenham vida, e a tenham com abundância” (Jo 10.10).

#### 4.5 RECONHECENDO AS MANIFESTAÇÕES PLURAIS DO DEUS ÚNICO: UMA SOLUÇÃO PARA A PRESERVAÇÃO DA VIDA

É de costume, ao pensar em manifestações proféticas fixar os pensamentos nas cercanias de Israel, como se Deus tivesse falado somente dentro de suas fronteiras, não tendo mais nada que falar fora dali. Para se ter um diálogo ecumênico e inter-religioso produtivo, deve-se pensar além do texto bíblico e considerar outros contextos religiosos fora dos limites teológicos que cercam Israel.

É importante pensar em uma flexibilidade e elasticidade nas raízes bíblicas, judaicas e cristãs. Não significa um abandono do que foi crido e sim em um esticar das raízes judaico-cristã, por exemplo, um elástico quando é forçado ao seu limite, porém tendendo a voltar a sua forma original. Essa volta, não é um retorno simplesmente de modo cansativo e vazio e sim um volver com novas experiências, carregadas de significados, reinterpretações, saberes, entre outros elementos.

Falando acerca da importância da flexibilidade e unidade do diálogo entre as religiões, Pikaza (2008, p. 211) expressa que há como falar de unidade sem unificação. Há como dialogar sem imposição. Dessa forma, cada religião pode apresentar o melhor que tem de si. Isto não quer dizer que todas devam nivelar-se a um denominador comum, pois, suas diferenças é o que as tornam peculiares e únicas, acerca da maneira em que configuram o Mistério. A referida abertura possibilitará que cada uma das religiões apresente suas diferenças umas às outras e, dessa forma, venham a se enriquecer.

Não significa simplesmente falar de uma unidade ou de mera tolerância entre as religiões ou ainda de suportar o diferente. Cabe aqui pensar em um diálogo das religiões, inundadas pelo amor de Deus, que visa a um compartilhar com o “diferente”, o que cada uma delas pode contribuir do Mistério de Deus. Nunca foi tão favorável falar do diálogo das religiões como hoje. O avanço da ciência, as mudanças culturais e a transformação

teológica, abrem novas oportunidades para se falar de religião. E isso nem sempre foi assim, especialmente antes da metade do século XX.

O diálogo entre as religiões pode ser a solução que há muito se procura para amenizar as violências e as intolerâncias religiosas em nome de Deus. Na segunda metade do século XX, talvez em razão dos desastres acarretados pela Segunda Guerra Mundial, esse diálogo das religiões começou a refletir um pequeno feixe de luz e de esperança. Houve uma retomada de consciência na etnia ocidental que levou a população em direção a uma autocrítica e a uma abertura ao diferente. A partir de então, passou-se a estudar a religião como um fenômeno sociocultural e a se conscientizar de que geralmente os conflitos sociopolíticos, as guerras e a violência também possuem um componente religioso e seus escritos sagrados (ESTRADA, 2007, p. 151).

No que se refere à revelação e aos escritos sagrados, deve-se considerar a realidade de que o carisma profético não é, e nunca será, exclusividade de um povo, a exemplo de “Israel”, como se Deus tivesse alguém especial. Como se Deus tivesse se agradado de uma só nação para manifestar seu Mistério. As outras religiões também foram desejadas por Deus e são caminhos válidos para se chegar a Ele.

Porém, deve-se ter consciência de que todas as mitologias, simbolismos, realidade última e todas as suas representações são limitadas e fragmentárias; não é a realidade exata do Mistério que é Deus. Não há como encerrar o “Mistério”, em um só povo ou em uma só cultura (ESTRADA, 2007, p. 161). Pode-se encontrar indícios no próprio texto bíblico judaico-cristão, situado no livro de Nm 23.5, onde se pode ler quatro oráculos de Balaão, esses oráculos foram reconhecidos como profecias autênticas, oriundas em Deus, mesmo não sendo profecias exclusivas de Israel.

Também os oráculos Sibilinos, livros proféticos, anteriores a Cristo. Este foi o nome dado a algumas coleções proféticas originadas das “Sibilas”. Esses livros foram considerados inspirados por Deus, a maior parte deles são da Grécia e existem registros de que esses oráculos foram elaborados por volta de 500 a.C.

A tendência radical é considerar essas matérias como meras obras de caráter histórico ou até mesmo atribuí-las ao Diabo, não as considerando palavras inspiradas por Deus. Contudo, essas obras foram construídas em meio a uma comunidade com toda a sua bagagem cultural. O lugar da revelação de Deus nem sempre é somente o invisível; ela também pode acontecer no espaço cultural, que é o local da busca pelo sagrado. Estrada (2007) afirma que não se pode contrapor a maneira em que o ser humano configura e o modo em que recebe sua revelação de Deus. Deus é o agente que inspira o homem a desejar buscá-Lo “e a autonomia do agente humano não exclui a ação divina,

mas a pressupõe” (ESTRADA, 2007, p. 152).

Se o local da revelação de Deus também pode ser o espaço cultural em que se situa o ser humano, então Deus é cósmico e se manifesta através das Escrituras Sagradas das religiões. Talvez isso seja um grande passo para amenizar a violência em nome da religião. Esse reconhecimento da manifestação cósmica de Deus é o resultado do diálogo ecumênico e inter-religioso. O diálogo é um viés que visa a compreender a sociedade como plural, tornando-a unida, mesmo em meio a suas diferenças religiosas. Na pluralidade encontramos a unidade. “E eu dei-lhes a glória que a mim me deste, para que sejam um, como nós somos um” (Jo 17. 22).

Como já destacado, para se aceitar as diferenças de crenças é necessário entender a sociedade em meio a um contexto plural e a formas que configuram Deus. Nessa pluralidade, Deus se revela na unidade em meio aos variados tipos de religiões e crenças. Todo ser humano tem o direito à auto expressão com respeito mútuo. Dessa forma, se estabelecerá uma dimensão e uma cultura comum, tendo como base um sincero diálogo religioso que visa a ir além da mera tolerância e coexistência pacífica (AMALADOSS, 1996, p. 15).

As Escrituras Sagradas das outras religiões, com suas culturas históricas, guardam fragmentos das palavras de Deus e indícios de como o Espírito cósmico de Cristo se manifestam nelas. É dever dos cristãos tentar perceber a latência do nome de Jesus e como o Cristo cósmico age através de outros Escritos Sagrados, manifestando sua salvação a todos.

O que de Deus se conhece é limitado, “pois o nosso conhecimento é limitado, e limitada é a nossa profecia, mas quando vier a perfeição, o que é limitado desaparecerá” (1Co 13.9-10). O Deus multiforme tem se manifestado de muitos modos para alcançar a todos com Sua graça, “muitas vezes e de modos diversos falou Deus, outrora, aos Pais pelos profetas; agora nestes dias, que são os últimos, falou-nos por meio de seu Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, e pelo qual fez os séculos” (Hb 11.1).

Se Deus se manifesta de muitos modos e maneiras, então é para que as religiões sejam distintas. É essa distinção que faz com que as religiões fiquem livres de achar que a verdade seja exclusiva de si mesma. Em vista disso, a verdade das religiões não deve se opor uma as outras, no sentido extremista, porém, todas as verdades são válidas precisamente por se distinguirem entre si, contando que promovam a vida (PIKAZA, 2008, p. 213).

Estrada (2007, p. 166-167), observa que a experiência humana de Deus é pressuposta e refletida em cada religião. Esse contato com o Divino não é uma entidade

externa e ultramundana. Essa experiência das religiões com o ser Divino é uma verdade fundamentada ocorrida na transcendência da imanência histórica. Deus Se revela na história humana e em seu ambiente cultural. Pois essa experiência de Deus é um aprofundar nas experiências da pessoa em si mesma. Como pensava Agostinho, que não é necessário buscar Deus fora do ser homem e sim “no”, humano, procurando-o como referencial último no humano. No humano está a fonte de toda inspiração e motivação refletida no arquétipo da pessoa humana, nesse arquétipo se revela o “*telos*”, o fim último que é Deus.

No caso do cristianismo, Deus também se manifesta na Bíblia cristã, pois também é um livro da comunidade endereçada à comunhão da igreja. As Escrituras Sagradas são a base dos ministérios da igreja junto com a comunidade, visto que ela é o arquétipo da “*homusia ton ekclesia* - essência da igreja”. As Escrituras nos ministérios da igreja são as bases constitutivas na comunidade reunida, bem como é a parte principal para a firmeza da igreja.

Se o Espírito de Deus Se manifesta na Bíblia cristã construída na comunidade, então “Ele”, também age através das Escrituras Sagradas das outras religiões, as quais também foram construídas na comunidade. Isso é para que Seu único Mistério seja experienciado por todos os seres humanos e isto em seus próprios ambientes culturais. Não há necessidade de abandonar o ponto de vista para experienciar o Mistério. Se é no Espírito, então cada um individualmente, no seu ambiente religioso, pode ter esse contato com o Divino, como bem expressa Dupuis (2004, p. 344):

A experiência pessoal do Espírito por parte dos profetas, enquanto é, por providência divina, uma abertura pessoal de Deus às nações, documentada de modo autêntico em suas Sagradas Escrituras, é uma palavra pessoal que Deus dirige a elas através de intermediários escolhidos por Ele

Deus, através dessa influência cósmica do Espírito, está agindo por trás dos holofotes e guiando a humanidade gradativamente a uma plenitude da revelação. Ainda que em partes, pois “é impossível que, enquanto humanos carnis e limitados, até mesmo glorificados, poder esgotar todo o Mistério que é Deus”, onde nem Jesus sendo Filho pode esgotar o Divino Mistério (DUPUIS, 2004, p. 346).

Jesus não veio para colocar um ponto final na revelação de Deus. Ao contrário, Ele veio para dar um ponto de partida ainda mais profundo neste abismo de silêncio misterioso que é Deus. Tratando-se de conhecer a Deus, todos são como cegos que

apalpam algo no escuro. O ser humano pode imaginar e explicar conforme as suas mãos apalpam, sem poder enxergar; porém não há como expressar sua real imagem e plenitude. Por isso, todas as religiões conhecem limitadamente uma parte do Mistério, todas são válidas e, se compartilhadas, as tornarão ainda mais enriquecidas no conhecimento de Deus. At 17.23-27, (PIKAZA, 2008, p. 162-163).

O Divino quer se aproximar mais do humano e revelar a ele Sua plenitude qualitativa, a qual não visa a esgotar o Mistério Divino, o que seria impossível. Deus deseja revelar a todos os seres humanos o seu Mistério qualitativo, com mais intensidade aos humanos, da mesma maneira qualitativa que se cumpriu em Jesus.

O papel do diálogo ecumênico e inter-religioso não é converter, mas sim, dentre muitas outras coisas, visa a unir os diferentes modos de configurar a Deus. Desta forma, cada religião poderá apresentar o melhor de si, tanto no quesito da compreensão do Mistério, em parte, como na promoção da vida humana. O diálogo entre as religiões não visa a converter a ninguém, nem muito menos fazer proselitismo. O objetivo é tentar esclarecer e evidenciar que todos têm algo em comum que os une ao Mistério. O reconhecimento das manifestações plurais do Deus único poderá contribuir para a promoção e preservação da vida. Esse diálogo visa a esclarecer que Deus é, e sempre será, Mistério, e que o Espírito age onde quer pelo Seu sopro salvador. “O vento assopra onde quer, e ouves a sua voz, mas não sabes de onde vem, nem para onde vai; assim é todo aquele que é nascido do Espírito” (Jo 3.8).

## 5 CONCLUSÃO

Nessa dissertação foram abordados os possíveis caminhos nos quais se deu o início da formação da comunidade joanina. Falou-se que o “discípulo amado” não é o João filho de Zebedeu e que este não foi o autor do quarto Evangelho. E sim que o discípulo amado foi um dos primeiros discípulos de João, o Batista. Logo após a ocasião do batismo de Jesus, dois discípulos anônimos deixam de seguir João, o Batista, por este apontar para Jesus e dizer: “e eu vi, e tenho testificado que este é o Filho de Deus” (Jo 1.34-37). Um desses discípulos anônimos possivelmente tenha sido um certo João, que, devido à sua fidelidade e devoção a Jesus, lhe atribuíram o título de “o discípulo a quem Jesus amava”.

Foi uma testemunha ocular, porém não o autor do Evangelho. “O discípulo amado”, foi uma maneira de referenciar todo discípulo fiel no serviço a Jesus. Foi o herói da comunidade joanina e o exemplo de um verdadeiro servo, devido a tudo o que significou para a fé dos seus seguidores. Foi fundada, em homenagem ao seu nome “a comunidade do discípulo amado”.

A missão dessa comunidade era de preservar as memórias de uma verdadeira testemunha ocular. Para isto, foi fundada uma escola de discípulos amados. Nessa escola havia discípulos que foram os responsáveis por escrever tudo o que foi ensinado pelo “discípulo amado”, de maneira que o presente título passou a ser um exemplo de ordens sucessórias. Com o tempo os escritos dessa comunidade foram sendo ampliados, de maneira que o quarto Evangelho se tornou uma continuidade histórica e sucessória de discípulos amados.

Entende-se que o autor do quarto Evangelho não foi João, o discípulo amado. É obra de toda uma comunidade fiel ao discípulo amado, que foi uma testemunha ocular do ministério de Jesus. A memória por trás do quarto Evangelho é daquele a quem foi devotado o título de o “discípulo amado”, porém a redação pertence a toda a comunidade, ambiente que se construiu o corpo do Evangelho. Entende-se, então, que o quarto Evangelho foi escrito pelas mãos dos “discípulos amados”. De maneira que podemos dizer que a autoria do quarto Evangelho é plural.

Depois da morte do “*próto*”, discípulo amado, a comunidade joanina já estava marcada por sua pluralidade, bem como, por sua capacidade de abertura para outros povos. Foi admitido um novo grupo na comunidade contrários ao Templo, judeu-cristãos

“helenistas”. Estes trouxeram para a comunidade e ao Templo, gregos e samaritanos convertidos a Jesus. Até então o seguimento de Jesus era tolerado, porém, em vista da numerosa miscigenação de povos na comunidade joanina, levantou-se suspeita nos “Judeus”. A admissão de samaritanos e gregos na comunidade trouxe consigo suas bagagens religiosas, o que acabou “catalisando”, ou acelerando as ideias cristológicas da comunidade joanina. De maneira que os recém-chegados apresentaram uma visão muito elevada da pessoa de Jesus, atribuindo-lhe o título de Deus.

Esta visão elevada de Jesus como “Deus”, foi um dos motivos, se não o principal, de ocasionar afastamentos das sinagogas com objetivos corretivos. As perseguições dos judeus contra os cristãos serviram somente para unir ainda mais a comunidade joanina, que se viu rejeitada pelos seus irmãos, “os judeus”. As perseguições de Calígula em 40 d.C. e de Nero, em 60-68 d.C., culminaram na destruição de Jerusalém pelo general Tito, no ano 70 d.C. Muitos “zelotes, saduceus e religiosos da Lei”, tentaram resistir aos inúmeros ataques de Roma, o que resultou em muitas mortes comandadas pelos romanos e até suicídio em massa. “Os judeus”, viram os cristãos com a maior parcela de culpa por tamanho desastre contra a cidade Santa, por isso, próximo aos anos 90, expulsaram os cristãos das sinagogas.

Essas expulsões tiraram todo o direito de os cristãos serem protegidos tanto pela sinagoga como por Roma, pois Roma lhes havia concedido o *status* de religião lícita, o que acarretava em alguns privilégios, tantos estatais como cúlticos. Após a destruição do Templo, os “judeus”, migram para *Jâmnia* onde se reúnem em volta da Lei e não mais do Templo, pois, este já não existia mais. Nessas reuniões, foram reformuladas as dezoito bênçãos e na décima segunda bênção é acrescentada outra bênção, a (*Birkat Hammynym*). Na verdade, não foi uma Bênção e sim uma maldição contra os hereges cristãos.

A partir de então, a relação entre o judaísmo e o movimento de Jesus se tornou um conflito aberto. Os cristãos estavam sem a proteção das sinagogas e perderam todos os privilégios oferecidos por ela. Houve algumas tentativas de os cristãos joaninos dialogarem com as sinagogas da Palestina, porém todas foram frustradas. Agora, não bastava mais expulsar o movimento de Jesus das sinagogas; eram réus de morte, porque blasfemaram e idolatraram a um homem, colocando-o no posto de Deus. De agora em diante os cristãos não seriam mais tolerados, suas mortes eram motivos de culto a Deus.

Esse contexto histórico é o ápice do texto bíblico de Jo 16.2, momento no qual se deu a redação final do quarto Evangelho. “Expulsar-vos-ão das sinagogas; vem mesmo a hora em que qualquer que vos matar cuidará fazer um serviço a Deus” (Jo 16.2). Quem

está matando como culto a Deus? Os que estão matando primeiramente são os próprios irmãos, “os judeus”. Depois são denunciados falsamente ao Império Romano, que também persegue e mata os cristãos. Esses, unidos, são denominados “o mundo” e “as trevas”; são “sinagoga de Satanás”.

O Deus que está aceitando sacrifícios humanos é o “Deus” dos “judeus” e o “Deus” do Império. Esse Deus está representado em muitas partes da Bíblia como o Deus verdadeiro. Atribuem a ele crimes horrendos, sacrifícios de crianças e de toda uma nação, pois isso é motivo de culto a Deus.

É dever de todas as religiões no mundo, e aqui, em especial, do cristianismo, reconfigurar essa imagem do Deus violento, apresentado em algumas partes da Bíblia Sagrada. Deve-se procurar na Bíblia onde estão as palavras de Deus. Se produzem a morte, violências, intolerâncias, não podem ser palavras de Deus. Se produzem e promovem a vida, então são palavras de Deus.

O ser humano tem buscado respostas para esclarecer as muitas dúvidas que circulam em suas mentes. Essas buscas quase sempre se refugiam no solo “sagrado”, o lugar religioso, onde se pretende, de alguma forma, encontrar o Divino. Religião não é um *slogan* emblemático, não é o solo perfeito para encontrar o Divino. Religião é apenas uma ponte que cada um constrói, conforme sua experiência com Deus. Religião é o caminho da “*religare*”, que religa e coloca o ser humano em contato com o Divino Mistério. Nas tentativas da busca pelo Mistério, pode ser que aconteça um encontro com o “*tremendum*”, que Otto (1985) chama de “o espantoso”, ou seja, um sentimento pavoroso, uma expectativa de que algo vai acontecer.

A experiência com o “sagrado”, de certa forma, é a utopia desejada por todo ser humano, o qual experimenta-se sempre em partes até alcançar “Aquele”, que é “τέλειος-*Teleios*” perfeito. Então, toda busca da humanidade pelo sentido da vida deixará de ser em partes e se tornará “πλήρωμα-*plerôma*”, completa ou plena.

Paulo, escrevendo em sua primeira carta aos Coríntios expressa: “A caridade nunca falha; mas, havendo profecias, serão aniquiladas; havendo línguas, cessarão; havendo ciência, desaparecerá; porque, em parte, conhecemos e, em parte, profetizamos. Mas, quando vier o que é perfeito, então, o que é em parte será aniquilado” (1Co 13. 8-10).

Todas as religiões estão nessa busca por aquele que “é perfeito”, porém nessa busca incessante, por vezes, perde-se o foco principal, que é: “Amarás ao Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e de todas as tuas forças, e de todo o teu entendimento e ao teu próximo como a ti mesmo” (Lc 10.27). A miopia, provocada

pela religiosidade, muitas vezes torna o ser religioso intolerante, e o “Deus”, anunciado é maior e melhor que os demais deuses das outras religiões. No que se refere aos cristãos, o Evangelho acaba perdendo o caráter de “boa nova”, para se vestir e revestir de intolerância, preconceitos e violências em nome de Deus.

Há um ditado popular que diz que política, futebol e religião não se discutem, expressão que já não mais se encaixa no contexto da atualidade. Isso pode ser visto nos novos modelos políticos de hoje, representados pelos cristãos da bancada evangélica. No *impeachment* do ex-presidente do Brasil, a senhora Dilma Rousseff, em 31 de agosto de 2016, a bancada evangélica teve grande influência na deposição do cargo da então ex-presidente, e muitas vezes se ouviu a palavra Deus dentre a justificativa dos votos.

No momento das votações, observou-se muitos parlamentares usando o escudo familiar tradicional e o nome de Deus para depor a presidenta do seu cargo. E ainda, muitos desses parlamentares se mostraram preconceituosos, intolerantes e alguns até com um extremo radicalismo contra pessoas de opinião, opções ou orientações sexuais diferentes. O que pode ser visto nessas atitudes são as mesmas intolerâncias políticas e religiosas que fizeram com que a história da religião fosse marcada pelas violências e mortes em nome de Deus.

A problemática a ser considerada é a questão da força e a influência que evangélicos, católicos e outras religiões conservadoras conquistaram no âmbito político. Se a bancada evangélica fosse um partido, seria o terceiro maior da Câmara Federal. São 82 deputados formados por diversas denominações e 2 senadores, sendo superados apenas pelo (PT) “Partido dos Trabalhadores”, que até então contava com 89 deputados.

Esses números são difíceis de serem fixados pois as variações e migrações para outros partidos são constantes. A verdade é que muitos desses possuem poder de decisão, se considerarem seus pensamentos e forem formalizados pela câmara, poder-se-ia dizer que estaríamos a poucos passos de serem cometidos os mesmos erros que mancharam a História da Humanidade, “a violência advinda da intolerância religiosa”.

No texto bíblico, violência e palavra de Deus parece que sempre caminham juntas, mesmo sendo opostas. Sua leitura extremista e radical é uma das causas das muitas violências na História da Humanidade. Tratando-se de Israel, essas violências, quase sempre, foram baseadas em textos sagrados. Com o tempo, legitimados pela violência, começaram a ser instituídas como palavras de Deus.

Séculos mais tarde, foi nesse ambiente religioso que também Jesus viveu. Um só Deus, um só Templo e em Jerusalém, não havia outros deuses, era somente YHWH. Na comunidade joanina, ao colocarem Jesus como rei e semelhante a Deus, gerou-se muitos

conflitos, perseguições e mortes em nome de Deus. Essas concepções religiosas foram consideradas como crimes contra o Estado e blasfêmia contra Deus. Isso resultou na morte de Jesus pelos seus próprios irmãos, de sua mesma religião e em nome do “mesmo” Deus.

Fato é que Jesus nunca se declarou rei ou Deus “tu o dizes” (Mc 15.2). Jesus foi o maior exemplo de como um ser humano deve ser, ensinou a paz, pregou o amor ao próximo e o cuidado com os necessitados. Ao morrer crucificado, deixou o maior mandamento aos Seus discípulos pelos quais seriam conhecidos “Nisto todos conhecerão que sois meus discípulos, se vos amardes uns aos outros” (Jo 13.35).

A comunidade do discípulo amado talvez tenha sido o maior exemplo do legado de Jesus. Seu ambiente pluralístico recebia a todos que se achegavam à fé em Jesus. Não havia acepção de pessoas. Gregos e samaritanos, com suas cristologias muito elevadas tinham espaço para comungarem a fé. Os judeu-cristãos com sua cristologia moderada, respeitavam os que criam de outra forma. Porém, isto começaria a mudar. O tempo estava passando e o esquecimento do maior mandamento lhes cegou o coração. Perseguidos pelos próprios irmãos, “os judeus”, a comunidade do discípulo amado, acabou por ser expulsa das sinagogas. O que era um ambiente de paz e amor se tornou em intolerância de todos os lados, um verdadeiro campo de batalha em nome de Deus. Não havia mais espaço para a comunhão, pois agora cada um buscava sua individualidade religiosa, sendo que religião é um verdadeiro comungar.

Em vista de tais problemáticas que foram abordadas durante essa dissertação, o presente trabalho objetivou a demonstrar que, através de uma leitura libertadora da Bíblia, pode-se promover a paz, revelando o rosto amoroso de YHWH. Esse rosto, que muitas vezes está obscurecido no texto bíblico, impossibilita que se encontre nele as palavras de Deus. O texto de Jo 16.2 evidencia muito bem o modo em que os religiosos da época do Novo Testamento configuravam a ideia de palavra de Deus: “qualquer que vos matar cuidará fazer um serviço a Deus”.

O que dizer de um Evangelho que leva o nome do “amado”, mas que foi concluído em um campo de guerra? O que pensar de uma “lei”, intitulada como palavra de Deus, reformulada em Jâmnia, que objetivou legitimar a violência contra os próprios irmãos cristãos? Será que realmente os “judeus” entenderam a proposta dos cristãos e será que o movimento de Jesus entendeu a proposta dos “judeus”? Esses se reuniram em volta da “Torá”, a Lei de Deus, aqueles se reuniram em volta do nome de Jesus. Talvez tenha faltado a eles um verdadeiro diálogo ecumênico e inter-religioso, para entenderem que os caminhos tomados foram realmente diferentes, porém, o fim último apontava para o

mesmo lugar, ou seja, para Deus, o Divino Mistério. Não entenderam que, para além de todas as nossas doutrinas e todas as nossas teologias, paira o soberano – como a *Ruah de Elohim* sobre o vazio, o caos, o abismo e as trevas (Gn 1,2) – o Mistério ao qual com muitos nomes e de muitas formas nos referimos ao pronunciar a palavra Deus.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Aparecida de Andrade. **Os judeus e a exclusão da sinagoga para a comunidade joanina**. São Paulo: Oracula 2009, n.10, p. 21-21.

AMALADOSS, M. **Pelas estradas da vida: prática do diálogo inter-religioso**. São Paulo: Paulinas, 1996.

ARENS, E. **Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João**. São Paulo: Paulus, 1997.

BARCLAY, John William. **Revelation of John**. Traduzido por Carlos Biagini. [O Novo Testamento citado por William Barclay]. Trinity College, Glasgow, Escócia: 1958.

BEUTLER, Johannes. **Comentario al Evangelio de Juan**. Estella: Verbo Divino, 2016.

BEUTLER, Johannes. **Evangelho segundo João: comentário**. Tradução: Johan Konings, SJ, São Paulo: Ed. Loyola, 2015.

BIBLEWORKS 10: **Software for Biblical Exegesis and Research**. Norfolk: Bibleworks, LLC, 2010.

BÍBLIA DE ESTUDO. **Palavras-chave Hebraico e Grego**. 4a ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2015.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. **Nova edição, revista e ampliada**. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA, Português. **A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblia do Brasil, 1969.

BLOOM, Harold – **Jesus e Javé os nomes divinos**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

BORTOLINI, J. **Como ler o Evangelho de João: O caminho da vida**. 1º ed. São Paulo: Paulus, 1994.

BROWN e COLLINS. Canonicidade. Em: BROWN, Raymond. E.; FITZMYER, Joseph. A.; MURPHY, Roland. E. (Eds.). **Novo comentário bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos**. Trad. Celso Eronides Fernandes. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, pag. 906-946.

BROWN, Raymond Edward. **Las Iglesias Que Los Apostóles Nos Dejaron.** Spain Bilbao: Ed Desclee De Brouwer, 1986.

BROWN, Raymond Edward. **A Comunidade do Discípulo Amado.** São Paulo: Paulus, 1999.

BROWN, Raymond Edward. **Introducción al Nuevo Testamento. I. Cuestiones preliminares, Evangelios y obras conexas.** Traducción de Antonio Piñero, Madrid: Editora Trotta, 2002.

BROWN, Raymond Edward. **Introducción al Nuevo Testamento. II. Cartas y otros escritos.** Traducción de Antonio Piñero. Madrid: Editora Trotta, 2002.

BROWN; OSIEK; PERKING. Canonicidade. Em: BROWN, Raymond. E.; FITZMYER, Joseph. A.; MURPHY, Roland. E. (Eds.). **Novo comentário bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos.** Trad. Celso Eronides Fernandes. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, pag. 1491-1592.

BRUCE, F. F. **João - Introdução e Comentário**, 2ª ed. São Paulo: Vida Nova e Mundo Cristão, 1987.

BULTMANN, Rudolf. **Teologia do Novo Testamento.** Tradução de Ilson Kayser. Revisão: Nélío Schneider. Santo André: Academia Cristã, 2008.

CARRILLO Salvador, Alday. **El evangelio según san Juan, El Evangelio del Camino, de la Verdad y de la Vida.** México: Verbo Divino, 2010.

CARSON, D. A. **O Comentário de João.** São Paulo: Shedd Publicações, 2007.

CARSON, D. A., Douglas J. MOO e Leon MORRIS. **Introdução ao Novo Testamento.** Traduzido por Márcio L. Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CASALEGNO, Alberto. **Para que contemplem a minha glória (João 17,24):** Introdução à teologia do Evangelho de João. São Paulo: Loyola, 2009.

CESAREIA, Eusébio de. **História Eclesiástica.** São Paulo: Paulus, 2000.

CHICO, Marés. **Gazeta do Povo**. Bancada evangélica seria 3.º partido da Câmara. 20/04/2013, Disponível em: <<https://www.gazetadopovo.com.br/vida-publica/bancada-evangelica-seria-3-partido-da-camara-e3vwr7to2ezxol996se0xliry>>. Acesso em: 18/07/2018.

**Codex Sinaiticus. Experience the oldest Bible**. <<http://www.codexsinaiticus.org/en/manuscript.aspx?book=36&lid=en&side=r&zoomSlider=0>>Acessado em: 10 maio. 2018.

COLLINS, Adela Yabro. Canonicidade. Em: BROWN, Raymond. E.; FITZMYER, Joseph. A.; MURPHY, Roland. E. (Eds.). **Novo comentário bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos**. Trad. Celso Eronides Fernandes. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, pag. 835-874.

COMENTÁRIO BÍBLICO. **Mundo Hispano, tomo 17**. Alabama, Estados Unidos de América: Ed Mundo Hispano, 2005.

DIETRICH, Luiz José. **VIOLÊNCIAS EM NOME DE DEUS, Monoteísmo, Diversidades e Direitos Humanos**. São Leopoldo/RS: Cebi, 2013.

DODD, C. H. **A Interpretação Do Quarto Evangelho**. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

DUPUIS, Jacques. **O cristianismo e as religiões**. Do desencontro ao encontro. São Paulo: Loyola, 2004.

EARLE, Ralph; MAYFIELD, Joseph H. **Comentário Bíblico Beacon**. 1a Ed. Vol. 7. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

EHRMAN, Bart D. **Como Jesus se tornou Deus**. São Paulo: LeYa, 2014.

ESTRADA, Juan Antonio. **Imagens de Deus: a filosofia ante a linguagem religiosa**. Tradução José Afonso Beraldin. São Paulo: Paulinas, 2007.

EUSÉBIO DE CESAREIA. **História eclesiástica**. Introdução e notas de Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2000.

FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. **Os evangelhos (II)**. São Paulo: Loyola, 1992.  
FRIBERG, Barbara; FRIBERG, Timothy (eds.). **O Novo Testamento Grego Analítico**. São Paulo: Vida Nova, 1987.

GINGRICH, F. Wilbur e DANKER, W. **Frederick. Léxico do Novo Testamento Grego / Português.** São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1993.

GOMES, Paulo S.; OLIVETTI, Odayr (trad.). **Novo Testamento Interlinear Analítico Grego-Português – Texto Majoritário com Aparato Crítico.** São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

GORGULHO, Frei Gilberto. **A história da Palavra II: Teologia Bíblica: a nova aliança.** São Paulo: Paulinas, 2005.

GUNDRY, Robert H. **Panorama do Novo Testamento.** 2ª edição. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HALE, Broadus David. **Introdução ao estudo do Novo Testamento.** Tradução de Claudio Vital de Souza. Rio de Janeiro: Editora Juerp, 1983.

HENDRIKSEN, William. **O Evangelho de João.** Tradução de Elias Dantas e Neuza Batista. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

HENRY, Matthew. **Comentário Bíblico: Novo Testamento: Mateus a João.** Tradução de Degmar Ribas Júnior. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

HÖRSTER, Gerhard. **Introdução e Síntese do Novo Testamento.** 1ª ed. Curitiba-PR: Editora Esperança, 1996.

JAUBERT, A. **Leitura do Evangelho segundo João.** São Paulo: Paulinas, 1982.

JEFFERS, James S. **Conflito em Roma: ordem social e hierárquica no cristianismo primitivo.** São Paulo: Loyola, 1995.

JEREMIAS, Joaquim. **Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisas de história econômico social no período neotestamentário.** Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.

KEENER, Craig S. **Comentário Bíblico Atos: Novo Testamento.** Belo Horizonte: Atos, 2004.

KISTEMAKER, Simon, J. **Comentário do Novo Testamento Apocalipse.** 1. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

KISTEMAKER, Simon. **Comentário do Novo Testamento: Apocalipse**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

KNIGHT, A. & W. Anglin. **História do cristianismo: dos apóstolos do Senhor Jesus ao século XX**. Rio de Janeiro, RJ: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1983.

KONINGS, Johan. **Evangelho segundo João: amor e fidelidade**. São Paulo: Loyola, 2005.

KÖSTER, Helmut. **Introducción al Nuevo testamento**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988.

LENTSMAN, J. A. **A origem do cristianismo**. São Paulo: Fulgor, 1963.

LÉON-DUFOUR, Xavier. **Leitura do evangelho segundo João - II**. São Paulo: Loyola, 1996.

LOHSE, Eduard. **Introdução ao Novo Testamento**. 3ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 1980.

LOPES, Hernandes Dias. **1, 2, 3 João, como ter garantia da salvação**. São Paulo: Hagnos, 2010.

LOUW, Johannes; NIDA, Eugene. **Léxico Grego-Português do Novo Testamento Baseado em Domínios Semânticos**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

MACARTHUR, John. **Comentário Macarthur Del Nuevo testamento, Juan**. Traducción de Daniel Andrés Díaz Pachón. Michigan: Porta voz, 2006.

MACARTHUR, John. **João. Jesus - O Verbo, Messias, Filho de Deus**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

MATEOS, J.; BARRETO, J. **O Evangelho de São João: análise linguística e comentário exegetico**. São Paulo: Paulinas, 1999.

MATEOS, J.; BARRETO, J. **Vocabulário teológico do Evangelho de São João**. São Paulo: Paulus, 1989.

MAZZAROLO, I. **Apocalipse, esoterismo, profecia ou resistência?** Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 2000.

MAZZAROLO, Isidoro. **Lucas em João: Uma nova leitura dos evangelhos.** 1º ed. Porto Alegre: Mazzarolo Editor, 2000.

MEEKS, Wayne A. **Los Primeros Cristianos Urbanos: El mundo social del apóstol Pablo.** Salamanca (Ep): Ediciones Sigúeme, 1988.

MIELGO, Gerardo Sánchez. **Claves para leer los Evangelios sinópticos.** Salamanca: San Esteban, 1998.

NESTLE-ALAND (eds.). **Novum Testamentum Graece.** 28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

*NOGUEIRA, Paulo.* Cristianismos em Asia Menor. Un estudio comparativo de las comunidades em Éfeso al final del primer siglo d.C. In: **RIBLA -Revista de interpretacion Bíblica Latinoamericana.** n. 29. Cristianismos Originarios (30-70 d. C.) QUITO, ECUADOR, 1996. Consejo Latino Americano de Iglesias - CLAI- Centro de documentário, p. 120-138.

**O BOLSA FAMÍLIA DO IMPÉRIO ROMANO** (Rodrigo Peñaloza, fev. 2015), PhD in Economics from UCLA. Disponível em: <<https://medium.com/@milesmithrae/o-bolsa-fam%C3%ADlia-do-imp%C3%A9rio-romano-rodrigo-pe%C3%B1aloza-fev-2015-6144db71450b>>. Acessado em: 18 maio. 2017.

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.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: Um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e a sua relação com o racional.** São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

PAROSCHI, Wilson. **Origem e transmissão do texto do Novo Testamento.** Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012, p. 179-188.

PEARLMAN, Myer. **João, o Evangelho do Filho de Deus.** Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1995.

PERKINS. Evangelho Segundo João. In: BROWN, Raymond. E.; FITZMYER, Joseph. A.; MURPHY, Roland. E. (Eds.). **Novo comentário bíblico São Jerônimo**: Novo Testamento e artigos sistemáticos. Trad. Celso Eronides Fernandes. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, pag. 730-816.

PIKAZA, Xabier. **Violência e diálogo das religiões**: um projeto de paz. São Paulo: Paulinas, 2008.

PIXLEY, Jorge. Las persecuciones: el conflicto de algunos cristianos com el imperio. In: **RIBLA -Revista de interpretación Bíblica Latinoamericana**. n. 7. Apocalíptica: Esperanza de los pobres. QUITO, ECUADOR, 2000. Consejo Latino Americano de Iglesias - CLAI- Centro de documentário, p. 76-87.

RICHARDS, Lawrence O. **Comentário Histórico-Cultural do Novo Testamento**. Tradução de Degmar Ribas Júnior. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

ROBINSON, A.T. **Redating the New Testament**, London: SCM Press, 1976.

RUBEAUX, Francisco. Las raices del cuarto Evangelho. In: **RIBLA -Revista de interpretación Bíblica Latinoamericana**. n. 22, Cristianismos Originarios (30-70 d.C).

QUITO, ECUADOR, 1996. Consejo Latino Americano de Iglesias - CLAI- Centro de documentário, p. 58-70.

RUSCONI, Carlo. **Dicionário do Grego do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2003.

RYLE, J.C. **Meditações No Evangelho de João**. 1 ed. São Paulo: Editora Fiel, 2000.

SARAMAGO, J. **“Caim” coloca Deus em diálogo direto com o primogênito de Adão e Eva**. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=UZxFXn07dTE&feature=Related>>. Acessado em: 01. abril. 2017.

SCHNACKENBURG, Rudolf. **El Evangelio Según San Juan**. 3 vols. Barcelona: Herder, 1980.

STAMBAUGH, John E.; BALCH, David L. **O Novo Testamento em seu ambiente social**. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. **História Social do Protocristianismo: os Primórdios do Judaísmo e as Comunidades de Cristo no Mundo Mediterrâneo**. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

STOTT, John R.W. **I, II, III João – Introdução e Comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1982.

TAYLOR, William Carey. **Evangelho segundo João**. 2. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1950.

TENNEY, Merrill C. **O Novo Testamento, sua origem e análise**. São Paulo: **SHEDD PUBLICAÇÕES** - Vida Nova, 1995.

THIELMAN, Frank. **Teologia do Novo Testamento**. Uma abordagem canônica e sintética. Trad. Rogério Portella, Helena Aranha. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.

VEDANTA CURITIBA. **Centro Ramakrishna Vedanta – Curitiba: O que é vedanta**. Curitiba. 2016. Disponível em: <<http://www.vedantacuritiba.org.br/site/vedanta.html>>. Acessado em: 28 de out. 2016.

VIELHAUER, Philipp. **História da Literatura Cristã Primitiva: Introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos**. Tradução: Ilson Kayser. São Paulo: Academia Cristã, 2005.

VIVIANO. **O Evangelho Segundo Mateus**. BROWN, Raymond. E.; FITZMYER, Joseph. A.; MURPHY, Roland. E. (Eds.). **Novo comentário bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos**. Trad. Celso Eronides Fernandes. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, pág.130-216.

WELLS, Steve. **Drunk With Blood, God's Killings in The Bible**. Ed: Createspace Independent, 2010.

WENGST, Klaus. **Pax romana: pretensão e realidade: experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo**. Tradução de António M. da Torre. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

WIKENHAUSER, Alfred. **EL EVANGELIO SEGÚN SAN JUAN**. Barcelona: ed. Herder, 1967.