

Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro



José Vanol Lourenço Cardoso Júnior

**A anagnórise da Samaritana *versus* Jesus:
Uma análise de Jo 4,5-42**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Pe. Waldecir Gonzaga

Rio de Janeiro
Agosto de 2024

Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro



José Vanol Lourenço Cardoso Júnior

**A anagnórise da Samaritana *versus* Jesus:
Uma análise de Jo 4,5-42**

Dissertação apresentada como requisito parcial a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Waldecir Gonzaga
Orientador
PUC-Rio

Heitor Carlos Santos Utrini
PUC-Rio

Doaldo Ferreira Belém
FIBE

Rio de Janeiro, 21 agosto de 2024.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

José Vanol Lourenço Cardoso Júnior

Graduou-se em Teologia pelo *Studium Theologicum* de Curitiba (reconhecido pela Pontifícia Universidade Lateranense de Roma, em 2008, e pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, em 2010). Foi ordenado sacerdote, em 2008, pela Diocese de São José dos Pinhais/PR e é pároco da Paróquia Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, em Piraquara/PR. Faz parte do corpo docente da Faculdade São Basílio Magno (FASBAM) de Curitiba/PR e do Instituto de Filosofia e Teologia Santo Alberto Magno (IFTESAM) de União da Vitória/PR.

Ficha Catalográfica

Cardoso Júnior, José Vanol Lourenço

A anagnórise da Samaritana *versus* Jesus : uma análise de Jo 4,5-42 / José Vanol Lourenço Cardoso Júnior ; orientador: Waldecir Gonzaga. – 2024.

157 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2024.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Samaritana. 3. Anagnórise. 4. Jesus. 5. Profeta. 6. Messias/Cristo. I. Gonzaga, Waldecir. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

“Τῷ σωτῆρι τοῦ κόσμου/*Ao Salvador do mundo*”.

Agradecimentos

A Deus, que na sua infinita bondade, no auge da história da salvação, enviou o seu Filho, o Verbo que se fez Carne, aquele que habitou entre nós e se deu a conhecer como verdadeiro homem, profeta, messias e “Salvador do mundo”.

A toda a minha família, pela transmissão da fé, educação, carinho e estímulo para que eu perseverasse até fim em meus estudos.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Pe. Waldecir Gonzaga, que, com paciência e paternal cuidado, acompanhou-me de perto em todo o processo de pesquisa e escrita desta dissertação.

À Igreja Particular de São José dos Pinhais/PR, na pessoa de Dom Celso Antônio Marchiori, pela oportunidade que me foi dada de concluir este meu mestrado.

À Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), pelo auxílio concedido, sem o qual meus estudos não poderiam ter sido concluídos, especialmente no que tange à bolsa VRAC que me possibilitou realizar estes estudos.

Ao Pontifício Instituto Bíblico de Roma, local no qual dei os meus primeiros passos no mundo das Sagradas Escrituras, e à Ação Episcopal *ADVENIAT* por seu precioso auxílio financeiro durante meus estudos em Roma.

Aos professores e funcionários do Departamento de Teologia da PUC-Rio, pelos conhecimentos transmitidos e pelo auxílio prestado.

Aos professores que participaram da Banca e Comissão Examinadora.

Aos meus colegas de estudo da PUC-Rio, pelo caminho trilhado juntos.

Ao Santuário de São Judas Tadeu, na pessoa de seu pároco, Mons. Henrique Jorge Diegues, pela hospitalidade oferecida durante minha estadia no Rio de Janeiro.

A todo o povo de Deus da Paróquia Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, de Piraquara/PR, pela paciência com minhas ausências para que este trabalho pudesse ser escrito.

A todos os meus amigos que, com suas orações e palavras de estímulo, me incentivaram para que eu levasse a termo esta pesquisa.

RESUMO

Cardoso Júnior, José Vanol Lourenço. Gonzaga, Waldecir (orientador). **A anagnórise da Samaritana versus Jesus: Uma Análise de Jo 4,5-42.** Rio de Janeiro, 2024. 157p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente estudo traz uma análise de Jo 4,5-42, o conhecido texto no qual há o encontro de Jesus com a mulher samaritana. Ele busca destacar a anagnórise da Samaritana *versus* Jesus, ou seja, partindo do ponto de vista da mulher, como se deu o processo gradativo de reconhecimento da identidade de Jesus por parte dela, como ela foi percebendo Jesus que se dava a conhecer, revelando-se a ela e a história dela para ela mesma. Tal narrativa se insere na primeira parte (Livro dos Sinais: Jo 1–12) do Quarto Evangelho, um dos cinco textos do *corpus* joanino. Num primeiro momento, esta pesquisa apresenta alguns dados gerais referentes ao Quarto Evangelho para situar o texto, o qual é a terceira parte de um Tríptico Esponsal no Evangelho de João (Jo 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42). Em seguida, vem o *Status Quaestionis*, no qual são apresentadas as contribuições de vários exegetas sobre Jo 4,5-42 em ordem cronológica, a começar da Patrística. Depois, oferece-se a segmentação, tradução, notas de crítica textual e notas de tradução, servindo-se de alguns elementos do Método Histórico Crítico e da Análise Retórica Bíblica Semítica. Ademais, por meio de elementos da Análise Narrativa, bem como de contatos intertextuais (uso do Antigo Testamento no Novo Testamento), é apresentada a análise de Jo 4,5-42, destacando os passos da anagnórise da Samaritana *versus* Jesus, em que ela o reconhece como: um homem judeu (Jo 4,9b); alguém que parece ser maior que Jacó (Jo 4,12a); um profeta (Jo 4,19c); o messias, o Cristo (Jo 4,25cd.26b.29b); e o Salvador do mundo (Jo 4,42e). Após algumas considerações a título de conclusão, no final, oferece-se também a bibliografia consultada, que poderá ser de grande auxílio para futuras pesquisas.

Palavras-chave

Samaritana; Anagnórise; Jesus; Profeta; Messias/Cristo; Esposo.

ABSTRACT

Cardoso Júnior, José Vanol Lourenço. Gonzaga, Waldecir (Advisor). **The Anagnorisis of the Samaritan Woman *versus* Jesus: An Analysis of John 4,5-42.** Rio de Janeiro, 2024. 157p. Master's Thesis – Department of Theology. Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro.

The present study provides an analysis of John 4,5-42, the well-known text in which Jesus meets the Samaritan woman. It seeks to highlight the anagnorisis (recognition) of the Samaritan woman *versus* Jesus, that is, from the woman's perspective, how the gradual process of recognizing Jesus' identity occurred, how she came to perceive Jesus as He revealed Himself to her and her story. This narrative is part of the first section (Book of Signs: John 1–12) of the Fourth Gospel, one of the five texts of the Johannine *corpus*. Initially, this research presents some general data regarding the Fourth Gospel to situate the text, which is the third part of a Spousal Triptych in the Gospel of John (John 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42). Next comes the *Status Quaestionis*, in which the contributions of various exegetes on John 4,5-42 are presented in chronological order, starting from the Patristic period. Then, the segmentation, translation, textual criticism notes, and translation notes are offered, utilizing some elements of the Historical-Critical Method and Semitic Biblical Rhetorical Analysis. Moreover, through elements of Narrative Analysis, as well as intertextual contacts (use of the Old Testament in the New Testament), an analysis on John 4,5-42 is presented, highlighting the steps of the anagnorisis of the Samaritan woman *versus* Jesus, in which she recognizes Him as: a Jewish man (John 4,9b); someone who seems to be greater than Jacob (John 4,12a); a prophet (John 4,19c); the Messiah, the Christ (John 4,25cd.26b.29b); and the Savior of the world (John 4,42e). After some concluding considerations, at the end, the consulted bibliography is also provided, which may be of great help for future research.

Keywords

Samaritan Woman; Anagnorisis; Jesus; Prophet; Messiah/Christ; Husband.

Sumário

1. Introdução	10
2. Dados gerais do Quarto Evangelho	15
2.1. Autoria	15
2.2. Data e local	21
2.3. Destinatários e propósito	23
2.4. A formação do Quarto Evangelho	25
2.5. O texto e a língua	28
2.6. Estrutura e conteúdo	30
2.7. Jo 4,5-42 na estrutura do Quarto Evangelho	31
3. <i>Status Quaestionis</i>	33
3.1. Patrística	33
3.1.1. Orígenes (ca. 225)	33
3.1.2. João Crisóstomo (ca. 390)	34
3.1.3. Teodoro de Mopsuestia (ca. 390-392)	36
3.1.4. Agostinho (ca. 405-422)	38
3.1.5. Cirilo de Alexandria (ca. 425-428)	40
3.1.6. Outros autores da Patrística e do período medieval	41
3.2. Reforma	41
3.2.1. Martinho Lutero (1540)	41
3.2.2. João Calvino (1553)	43
3.2.3. Comentário Bíblico da Reforma (séc. XVI)	44
3.3. Século XX	47
3.3.1. Joseph Barber Lightfoot (ca. 1893)	47
3.3.2. Rudolf Bultmann (1941)	47
3.3.3. Charles Harold Dodd (1953)	49
3.3.4. Rudolf Schnackenburg (1965)	51
3.3.5. Raymond Edward Brown (1966)	52
3.3.6. Marie-Émile Boismard e Arnaud Lamouille (1977)	54

3.3.7. Ernst Haenchen (1980)	55
3.3.8. Juan Mateos e Juan Barreto (1982)	56
3.3.9. Xavier Léon-Dufour (1988)	57
3.3.10. Antonio García Moreno (1996)	58
3.3.11. Yves Simoens (1997)	60
3.4. Século XXI	61
3.4.1. Rinaldo Fabris (2003)	61
3.4.2. Santi Grasso (2008)	62
3.4.3. Johannes Beutler (2013)	63
3.4.4. Samuel Pérez Millos (2016)	64
3.4.5. Jean Zumstein (2016)	66
3.4.6. Jean-Pierre Lémonon (2020)	67
3.4.7. Maurizio Marcheselli (2021)	68
3.4.8. Luigi Orlando (2022)	69
3.5. Considerações sobre o <i>Status Quaestionis</i>	70
4. Segmentação, tradução e notas de Jo 4,5-42	72
4.1. Segmentação e tradução	72
4.2. Notas de tradução e de crítica textual	77
5. A anagnórise da Samaritana versus Jesus	104
5.1. Definição de Anagnórise	105
5.2. Jesus, um homem judeu	109
5.3. Jesus, alguém que pretende ser maior que Jacó	116
5.4. Jesus, um profeta	120
5.5. Jesus, o messias, o Cristo	124
5.6. Jesus e os discípulos	129
5.7. Jesus, o salvador do mundo	134
6. Conclusão	139
7. Referências Bibliográficas	146

1.

Introdução¹

A presente pesquisa está concentrada na área da teologia bíblica no que tange à análise e interpretação de textos do Antigo Testamento e do Novo Testamento, mais especificamente a análise dos livros bíblicos e extrabíblicos do Novo Testamento. O tema da pesquisa, o qual já indica seu objeto formal, diz respeito à “Anagnórise da Samaritana *versus* Jesus: análise exegética de Jo 4,5-42”, isto é, o processo gradativo através do qual ela foi conhecendo quem era Jesus e, simultaneamente, Jesus foi se dando a conhecer, revelando a sua identidade. O objeto material estudado é a perícopé joanina referente ao diálogo de Jesus com a mulher samaritana, em Jo 4,5-42.

Para o desenvolvimento desta pesquisa estão sendo utilizados alguns elementos do Método Histórico Crítico, da Análise Narrativa, da Análise Retórica Bíblica Semítica e do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento.

A hipótese de trabalho aqui utilizada busca demonstrar, a partir da análise exegética do texto grego da perícopé objeto do estudo (Jo 4,5-42), como o autor do IV Evangelho estruturou a narrativa referente ao diálogo entre Jesus e a mulher samaritana e mostrar como gradativamente se deu o processo de anagnórise da Samaritana *versus* Jesus, bem como apresentar como Jesus vai progressivamente se dando a conhecer, isto é, revelando a sua identidade por meio do diálogo com aquela mulher. O processo de anagnórise se dá em quatro momentos, quando a Samaritana reconhece Jesus como: 1) um homem judeu (Jo 4,5-9); 2) um profeta (Jo 4,19); 3) o Messias/Cristo (Jo 4,25-26.28-30); e 4) o Salvador do Mundo (Jo 4,42).

Para entender melhor como se dá o processo de anagnórise da Samaritana *versus* Jesus, isto é, o caminho progressivo de reconhecimento da identidade de Jesus e, ao mesmo tempo, como Jesus vai se revelando, esta pesquisa está organizada em quatro capítulos de tal modo que a estrutura final do trabalho se configura do seguinte modo: 1. Introdução; 2. Dados gerais do Quarto Evangelho; 3. *Status Quaestionis*; 4. Segmentação, tradução e notas de Jo 4,5-42; 5. A

¹ Uma parte deste estudo, referente a Jo 4,16-19, foi publicada em formato de artigo: GONZAGA, W.; CARDOSO Jr., J. V. L., O esposo perfeito: Elementos nupciais em João 4,16-19. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, vol. 39, N. 2, mai-ago., 2024, p. 519-554.

anagnórise da Samaritana *versus* Jesus; 6. Conclusão e 7. Referências bibliográficas.

No **primeiro capítulo**, são apresentados alguns dados gerais referentes ao Quarto Evangelho no qual se insere a perícopes Jo 4,5-42, o objeto material desta pesquisa. Portanto, antes de entrar em qualquer discussão ou análise da perícopes estudada, será possível ter contato com as temáticas que dizem respeito às questões sobre: Quem seria o autor? Quando e onde ele teria escrito o Evangelho? Quem seriam os seus destinatários? Como se deu a formação/edição do texto até sua forma final? Quais são as características do texto e da língua usados? Como tal texto está estruturado e como os conteúdos são apresentados? E, no que diz respeito à delimitação da perícopes analisada, como situar Jo 4,5-42 no contexto da estrutura do Quarto Evangelho?

No Novo Testamento (NT) há vinte e sete livros, dentre os quais, conforme a tradição cristã, cinco deles estão associados ao apóstolo João, filho de Zebedeu², um dos Doze, cujo nome a tradição antiga considerou como sendo a mesma pessoa do Discípulo Amado e do evangelista³. Estes escritos associados a João formam o assim chamado *corpus* joanino, um *corpus biblicum*⁴ que traz em seu bojo textos de diferentes gêneros de literatura bíblica, isto é, um Evangelho (João), três Cartas/Epístolas (1João, 2João e 3João) e um Apocalipse (Apocalipse)⁵. No entanto, segundo Brown⁶, o Apóstolo João seria somente a autoridade por trás do Quarto Evangelho, pois o real escritor é anônimo.

Inclusive, a maior parte dos estudiosos coloca em dúvidas se o Quarto Evangelho teria sido escrito por uma testemunha ocular do ministério público de Jesus. Poderia, por exemplo, ser alguém que ouviu o que discípulo amado lhe descrevera acerca do ministério de Jesus. Ou, conforme Culpepper⁷, poderia se falar de uma Escola Joanina, no seio da qual se conservou o testemunho do discípulo amado e a partir da qual teria sido escrito o Quarto Evangelho. Quanto à datação, Brown⁸ propõe como extensão de tempo durante a qual a forma final do Quarto

² GIBERTI, G., *Opera Giovannea*, p. 33.

³ DOGLIO, C., *Literatura Joanina*, p. 42.

⁴ Os *corpora* do Novo Testamento, de acordo com a autoria ou gênero literário, são: o *corpus* sinótico; o *corpus* paulino; o *corpus* católico; e o *corpus* joanino.

⁵ GONZAGA, W., *A acolhida e o lugar do Corpus Joanino no Cânon do Novo Testamento*, p. 682.

⁶ BROWN, R. E., *Introduzione al Nuovo Testamento*, p. 502.

⁷ CULPEPPER, R. A., *The Johannine School*, p. 287-289.

⁸ BROWN, R. E., *Comentário ao Evangelho Segundo João*, p. 88.

evangelho poderia ter sido escrita nos limites máximos de 75 a 110 d.C., considerando-se a forte possibilidade de que a escrita final tenha ocorrido numa data entre 90 e 100 d.C. Com relação ao local no qual o Evangelho de João teria sido escrito, Dodd⁹ afirma que a tradição que associa o Quarto Evangelho a Éfeso deve ser aceita como a mais provável.

De acordo com Tuñi e Alegre¹⁰, o evangelho de João emprega o grego *koiné*, que era a linguagem comum daquela época, uma espécie de língua franca de toda a região do Mediterrâneo. Diferentemente de Lucas que usa o melhor do *koiné* literário, João representa o grego *koiné* da linguagem falada, com estilo direto e sintaxe bastante elementar. E, quanto ao conteúdo, João está estruturado em: Prólogo, Livro dos Sinais, Livro da Glória e Epílogo. Dentro do Livro dos Sinais, a perícopes Jo 4,5-42 se insere no meio de dois sumários. O primeiro sumário (Jo 4,1-4) descreve o deslocamento que Jesus havia planejado realizar, partindo da Judeia rumo à Galileia e, de acordo com o v.4, a necessidade de passar pela região da Samaria. Já o segundo sumário (Jo 4,43-45), após apresentar as circunstâncias temporais (“dois dias”) da permanência de Jesus na Samaria, mostra ele partindo para a Galileia e, ao chegar lá, sendo acolhido pelos galileus.

No **segundo capítulo**, a partir de pesquisa bibliográfica, são apresentados alguns estudos sobre o Evangelho de João, desde os primeiros comentários patrísticos, passando pela exegese medieval e da reforma, pela crítica bíblica moderna e estudos contemporâneos, acadêmicos e teológicos. De forma panorâmica, em ordem cronológica, o segundo capítulo apresenta obras de alguns autores que se debruçaram sobre o estudo de Jo 4,5-42. Não se tem o intuito de explorar toda a riqueza produzida durante séculos de estudos, mas sim destacar que muitos autores abordaram o tema da anagnórise (reconhecimento progressivo da identidade) de Jesus por parte de seus interlocutores e da autorrevelação de Jesus no Evangelho de João.

No **terceiro capítulo**, é apresentado o texto de Jo 4,5-42, em forma bicolunada: o texto grego da Edição Crítica do Novo Testamento de Nestle-Aland, 28^a. ed. e a nossa tradução para o português. Tal tradução busca respeitar o estilo original do texto bíblico. Apesar do objeto material deste estudo ser um texto narrativo, foi apresentada uma proposta de segmentação, notas de crítica textual e

⁹ DODD, C. H., A Interpretação do Quarto Evangelho, p. 20, Nota 2.

¹⁰ TUÑI, J.-O.; ALEGRE, X., Escritos Joaninos e Cartas Católicas, p. 18.

de tradução que respeitam os critérios do método da Análise Retórica Bíblica Semítica. O uso de tais critérios permite observar as unidades temáticas, a beleza de como o texto está construído/estruturado e como tal conjunto vai levando o leitor a perceber o processo gradativo pelo qual a mulher samaritana vai reconhecendo a identidade de Jesus e como ele mesmo vai se dando a conhecer no transcurso da narrativa.

No **quarto capítulo**, servindo-se de alguns elementos da Análise Narrativa e de contatos intertextuais com o Antigo Testamento, a partir do ponto de vista da mulher samaritana busca-se apresentar como se deu o processo de anagnórise, isto é, de reconhecimento da verdadeira identidade de Jesus. Do ponto de vista narrativo, a perícopé se insere no meio de dois sumários. O primeiro encontra-se em Jo 4,1-4 e descreve o deslocamento que Jesus havia planejado realizar, partindo da Judeia rumo à Galileia e, de acordo com o v.4, a necessidade de passar pela região da Samaria. O segundo sumário está em Jo 4,43-45 e, após apresentar as circunstâncias temporais (“dois dias”), mostra Jesus que parte para a Galileia, chega lá e é acolhido pelos galileus. Em uma leitura sequencial de Jo 4,1-4 e Jo 4,43-45, pode-se constatar uma continuidade.

O texto de Jo 4,5-42, a partir daquilo que propõe Brown¹¹ e feitas as devidas adaptações, contém cinco cenas: 1) Situação inicial (vv.5-6) – ambientação do encontro; 2) Diálogo de Jesus com a mulher samaritana (vv.7-26); 3) Diálogo de Jesus com os discípulos (vv.27.31-38); 4) A mulher anuncia na cidade (vv.28-30); 5) Situação final – Jesus com os samaritanos e a conversão da população local. Focalizando nas cenas em que age a personagem da mulher samaritana (*Cena 2, Cena 3A (v.27), Cena 4 e Cena 5*), o quarto capítulo está estruturado do seguinte modo: 5.1. Definição de Anagnórise; 5.2. Jesus, um homem judeu – Cena 1 e 2A; 5.3. Jesus, alguém que pretende ser maior que Jacó – Cena 2B; 5.4. Jesus, um profeta – Cenas 2C e 2D; 5.5. Jesus, o messias, o Cristo – Cenas 2E e 4; 5.6. Jesus e os discípulos – Cenas 3A e 3B; 5.7. Jesus, o salvador do mundo – Cena 5.

À medida que a narrativa vai avançando, a mulher vai gradativamente reconhecendo quem é Jesus. No entanto, a ação transformadora que vai levar ao ponto alto da narrativa (clímax), dá-se quando Jesus aborda sobre o tema dos esposos da mulher, revelando elementos desconhecidos da vida dela. Portanto, Jo

¹¹ BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho segundo João, p. 378-381.

4,16-19 ocupa um lugar de destaque dentro da narrativa e será a partir desse ponto que vai ser falado sobre o tema da verdadeira adoração e Jesus vai se autorrevelando como o Messias. A partir desse momento, ela corre anunciar sobre Jesus na cidade, tornando-se, assim, uma missionária. E todos aqueles que a ouvem e vão até Jesus passam a crer nele.

Partindo do pressuposto de que há um Tríptico Esponsal no Evangelho de João (Jo 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42), cujo centro traz o testemunho de João Batista que se refere explicitamente a Jesus como “o esposo”, obtém-se aí a chave hermenêutica para a interpretação do conjunto. O diálogo entre Jesus e a mulher se dá junto poço de Jacó, uma *cena-tipo* de encontros ao poço do contexto patriarcal que terminam em matrimônio (Gn 24,1-67; 29,1-30; Ex 2,14-22). Porém, ela não era uma jovem núbil, mas alguém que já tivera cinco esposos e convivia agora com um sexto que não era esposo, circunstâncias que remetem a problemas culturais referidos em 2Rs 17,24-41. E, no que tange à imagem sponsal no AT, pode-se perceber contatos entre Jo 4,16-19 e o profeta Oseias (Os 2,4-25) de tal modo que ao final do estudo pode-se dizer que a samaritana é um símbolo da noiva prometida como esposa do Messias.

2. Dados gerais do Quarto Evangelho

O presente capítulo traz alguns dados gerais referentes ao Quarto Evangelho no qual se insere a perícopé Jo 4,5-42, o objeto material desta pesquisa. Portanto, antes de entrar em qualquer discussão ou análise da perícopé estudada, será possível ter contato com as temáticas que dizem respeito às questões sobre: Quem seria o autor? Quando e onde ele teria escrito o Evangelho? Quem seriam os seus destinatários? Como se deu a formação/edição do texto até sua forma final? Quais são as características do texto e da língua usados? Como tal texto está estruturado e como os conteúdos são apresentados? E, no que diz respeito à delimitação da perícopé estudada, como situar Jo 4,5-42 no contexto da estrutura do Quarto Evangelho?

2.1. Autoria

No Novo Testamento (NT) há vinte e sete livros, dentre os quais, conforme a tradição cristã, cinco deles estão associados ao apóstolo João, filho de Zebedeu¹², um dos Doze, cujo nome a tradição antiga considerou como sendo a mesma pessoa do Discípulo Amado e do evangelista¹³. Estes escritos associados a João formam o assim chamado *corpus* joanino, um *corpus biblicum*¹⁴ que traz em seu bojo textos de diferentes gêneros de literatura bíblica, isto é, um Evangelho (João), três Cartas/Epístolas (1João, 2João e 3João) e um Apocalipse (Apocalipse)¹⁵.

O Evangelho segundo João é a principal obra desse conjunto; ele preserva as riquezas cristológicas e eclesiais da tradição ligadas à testemunha ocular, o discípulo do Senhor, garante da verdade evangélica. Além do Evangelho há três cartas, diferentes em extensão e conteúdo, mas ligadas à mesma realidade linguística e teológica. Finalmente, há o Apocalipse, embora muito diferente dos escritos anteriores, contém explicitamente o nome de João e fornece as coordenadas histórico-geográficas para definir esse grupo de escritos canônicos. O principal elemento que os une é a insistência no testemunho do discípulo sobre Jesus Cristo¹⁶.

¹² Ghiberti, G., *Opera Giovannea*, p. 33.

¹³ Doglio, C., *Literatura Joanina*, p. 42.

¹⁴ Os *corpora* do Novo Testamento, de acordo com a autoria ou gênero literário, são: o *corpus* sinótico; o *corpus* paulino; o *corpus* católico; e o *corpus* joanino.

¹⁵ Gonzaga, W., *A acolhida e o lugar do Corpus Joanino no Cânon do Novo Testamento*, p. 682.

¹⁶ Doglio, C., *Literatura Joanina*, p. 15.

No entanto, em se tratando do Quarto Evangelho, assim como acontece com os outros três Evangelhos, ele é uma obra anônima cujo nome do autor não é mencionado. Partindo de testemunhos antigos, no que tange ao tema da autoria do Evangelho atribuída a João, cabe ressaltar que na antiguidade “algumas vezes o ‘autor’ de um livro é simplesmente uma designação para a *autoridade* por detrás dele”¹⁷, não significando necessariamente que foi ele quem o escreveu. Tendo isso em mente, eis alguns dos testemunhos externos mais importantes:

a) Irineu de Lião (c. 130-202), na obra “*Adversus Haereses/Contra as Heresias*”:

Era nesta idade [c. 30 anos] que nosso Senhor ensinava, como atesta o Evangelho e todos os presbíteros da Ásia que se reúnem em torno de João, o discípulo do Senhor, que ficou com eles até os tempos de Trajano, afirmam que João lhes transmitiu esta tradição (*Adversus Haereses II, 22,5*)¹⁸.

Assim, Mateus publicou entre os judeus, na língua deles, o escrito dos Evangelhos, quando Pedro e Paulo evangelizavam em Roma e aí fundavam a Igreja. Depois da morte deles, também Marcos, o discípulo e intérprete de Pedro, nos transmitiu por escrito o que Pedro anunciava. Por sua parte, Lucas, o companheiro de Paulo, punha num livro o Evangelho pregado por ele. E depois, João, o discípulo do Senhor, aquele que recostara a cabeça ao peito dele, também publicou o seu Evangelho, quando morava em Éfeso, na Ásia (*Adversus Haereses III, 1,1*)¹⁹.

b) Cânon de Muratori (c. 170):

O quarto evangelho é o de João, um dos discípulos. Exortado pelos seus condiscípulos e bispos, ele disse: “Jejuai comigo três dias a partir de hoje, e, o que a cada um de nós for revelado, contemos um ao outro”. Naquela mesma noite foi revelado a André, um dos apóstolos, que João devia escrever tudo em seu nome, e depois todos os demais conferir (*Cânon Muratorianum* da Patrologia de Migne)²⁰.

c) Clemente de Alexandria (c. 150-217):

Tendo conhecimento disto, Pedro nada aconselhou que o impedisse ou o estimulasse a escrever. Por fim, João, ciente de que o lado humano havia sido exposto nos evangelhos, escreveu, impelido pelos discípulos e divinamente inspirado pelo Espírito Santo, um evangelho espiritual. Eis o que refere Clemente (*História Eclesiástica VI, 14,7*)²¹.

¹⁷ BROWN, R.E., Comentário ao Evangelho segundo João, p. 91.

¹⁸ IRINEU DE LIÃO, *Contra as Heresias*, p. 196.

¹⁹ IRINEU DE LIÃO, *Contra as Heresias*, p. 247.

²⁰ Apud GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 33.

²¹ EUSÉBIO DE CESARÉIA, *História Eclesiástica*, p. 299-300.

d) Papias, bispo de Hierápolis (início do séc. II):

Em teu favor, não hesitarei em adiantar às minhas explicações o que aprendi dos presbíteros e cuja lembrança guardei fielmente, a fim de corroborar a manifestação da verdade. [...] No entanto, se vinha a determinado lugar algum dos companheiros dos presbíteros, informava-me sobre as palavras dos presbíteros: o que dissera André ou Pedro, ou Filipe, ou Tomé, ou Tiago, ou João, ou Mateus, ou qualquer outro dos discípulos do Senhor; o que dizem Aristion e o presbítero João, discípulo do Senhor. Não pensava serem tão úteis os ditos provenientes dos livros quanto o que derivava de uma palavra viva e permanente (*História Eclesiástica III, 39,3-4*)²².

e) O Cânon do Primeiro Concílio de Roma (382):

Também a lista das Escrituras do Novo Testamento que a Igreja Romana, Santa e Católica, aceita e venera: Quatro livros dos Evangelhos - segundo Mateus, um livro; segundo Marcos, um livro; segundo Lucas, um livro; segundo João, um livro. Também Atos dos Apóstolos, um livro. As Epístolas do Apóstolo Paulo em número de quatorze: aos Romanos, uma carta; aos Coríntios, duas cartas; aos Efésios, uma carta; aos Tessalonicenses, duas cartas; aos Gálatas, uma carta; aos Filipenses, uma carta; aos Colossenses, uma carta; a Timóteo, duas cartas; a Tito, uma carta, a Filêmon, uma carta; aos Hebreus, uma carta. Também o Apocalipse de João, um livro. Também as cartas canônicas, em número sete: do Apóstolo Pedro, duas cartas; do Apóstolo Tiago, uma carta; do Apóstolo João, uma carta; do outro João, o presbítero, duas cartas; do Apóstolo Judas, o Zelota, uma carta. Final do Cânon do Novo Testamento (*Decretum Damasi*)²³.

De acordo com as críticas recentes, o *corpus* joanino teve a sua recepção difundida ao longo do séc. II²⁴. E, no que tange ao tema da autoria do Quarto Evangelho, a tradição sempre o associou ao apóstolo João, o filho de Zebedeu, o Discípulo Amado. Quanto aos demais livros do *corpus* joanino, Eusébio de Cesaréia (265-340) também cita, em sua obra *História Eclesiástica III, 39,3-17*²⁵, o testemunho de Papias, bispo de Hierápolis, do início do séc. II, cuja obra não chegou até nós. De acordo com tal testemunho de Papias, haveria dois personagens diferentes com o nome de João, o primeiro listado com os outros apóstolos que seria o evangelista e, o segundo, denominado como “ὁ πρεσβύτερος/o presbítero”, seria um outro indivíduo²⁶. A figura de João, o presbítero, é uma informação que também aparece no Cânon do I Concílio Romano ao qual é atribuída a autoria de 2Jo e 3Jo.

²² EUSÉBIO DE CESARÉIA, *História Eclesiástica*, p. 166.

²³ Apud GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 110.

²⁴ DOGLIO, C., *Literatura Joanina*, p. 23.

²⁵ EUSÉBIO DE CESARÉIA, *História Eclesiástica*, p. 166-169.

²⁶ DOGLIO, C., *Literatura Joanina*, p. 20-21.

De acordo com Gonzaga²⁷, o *corpus* joanino enfrentou uma certa resistência no que diz respeito à aceitação no cânon bíblico: o Evangelho de João foi acusado de ser pró-gnóstico; a segunda e terceira cartas demoraram para serem aceitas; e o Apocalipse foi aceito na Igreja Ocidental, mas recusado na Igreja Oriental. Principalmente por causa do surgimento da literatura apócrifa e do *cânon reduzido* ou *mutilado* de Marcião²⁸, que recusava todos os escritos joaninos, a Igreja teve a necessidade de definir o Cânon Bíblico do Novo Testamento, no séc. IV, no Primeiro Concílio de Roma, contendo os 27 livros que chegaram até o presente.

Partindo da crítica interna, tendo por base os escritos do NT, “não há nenhuma afirmação sobre João como autor de obras literárias”²⁹. As pessoas que carregam o nome de João são as seguintes: João Batista³⁰; João Apóstolo, filho de Zebedeu³¹; João, pai de Simão Pedro (Jo 1,42; 21,15.16.17); João, saduceu e membro do conselho dos sumos sacerdotes (At 4,6); João Marcos, um discípulo de Jerusalém e filho de uma mulher chamada Maria (At 12,12.25; 13,5.13; 15,37). O Apocalipse também cita quatro vezes o nome João (Ap 1,1.4.9; 22,8), porém, sem nenhuma especificação que ajude na identificação de tal pessoa.

De acordo com Doglio³², se for direcionada a atenção para o apóstolo João, filho de Zebedeu, as informações que poderão ser obtidas a partir dos Evangelhos Sinóticos são as seguintes: seu nome está nas listas do doze e várias vezes é nominado junto com seu irmão Tiago (Mt 10,2; Mc 3,17; Lc 6,14); chamado próximo ao lago (Mt 4,21; Mc 1,19; Lc 5,10); foi testemunha da transfiguração (Mt 17,1; Mc 9,2; Lc 9,28); estava na reanimação de uma menina de doze anos (Mc 5,37; Lc 8,51); estava presente quando Jesus fez a oração no Getsêmani (Mt 26,37; Mc 14,33); ouviu o discurso escatológico (Mc 13,3); acena-se que fosse amigo de Simão (Mc 1,29); tem sérias reservas a alguém que expulsa demônios sem fazer

²⁷ GONZAGA, W., A acolhida e o lugar do *Corpus Joanino* no Cânon do Novo Testamento, p. 681, 699-701.

²⁸ Enquanto, por um lado, Marcião não aceitava o Evangelho de João, por outro, Taciano o usou como o Evangelho base para elaborar o seu *Diatessaron*, um compilado que harmoniza os quatro Evangelhos numa narrativa contínua – TACIANO, *Diatessaron*, p. 9-258.

²⁹ DOGLIO, C., *Literatura Joanina*, p. 24.

³⁰ Mt 3,1.4.14; 4,12; 9,14; 11,2.4.7.11.12.13.18; 14,2.4.8.10; 16,14; 17,13; 21,25.26.32; Mc 1,4.6.9.14; 2,18; 6,14.16.17.18.20.24.25; 8,28; 11,30.32; Lc 1,13.60.63; 3,2.15.16.20; 5,33; 7,18.20.22.24.28.29.33; 9,7.9.19; 11,1; 16,16; 20,4.6; Jo 1,6.15.19.26.28.32.35.40; 3,23.24.25.26.27; 4,1; 5,33.36; 10,40.41; At 1,5.22; 10,37; 11,16; 13,24.25; 18,25; 19,3.4.

³¹ Mt 4,21; 10,2; 17,1; Mc 1,19.29; 3,17; 5,37; 9,2.38; 10,35.41; 13,3; 14,33; Lc 5,10; 6,14; 8,51; 9,28.49.54; 22,8; At 1,13; 3,1.3.4.11; 4,13.19; 8,14; 12,2; Gl 2,9.

³² DOGLIO, C., *Literatura Joanina*, p. 24-25.

parte do grupo dos discípulos (Mc 9,38; Lc 9,49) e aos samaritanos que negaram hospitalidade a Jesus (Lc 9,54); foi designado, junto com Pedro, para preparar a ceia pascal (Lc 22,8) e, junto com seu irmão, tinha o apelido de Boanerge, “filho do trovão” (Mc 3,17). No início dos Atos dos Apóstolos, está na lista dos Onze (At 1,13) e, desde então, o seu nome não virá mais associado ao nome de seu irmão Tiago (At 12,2 – martirizado por Herodes Agripa I, em ±43d.C.), mas estará sempre associado ao nome de Pedro em várias circunstâncias (At 3,1.3.4.11; 4,13.19; 8,14). Seu nome aparece uma vez no epistolário paulino, quando Paulo diz ter encontrado Tiago, Cefas e João, colunas da Igreja, em Jerusalém (Gl 2,9). No Quarto Evangelho e nas cartas joaninas seu nome não aparece.

A partir do próprio Quarto Evangelho, conforme observa Brown³³, podem ser encontrados alguns indícios sobre o seu autor, como por exemplo, em Jo 19,35, há a informação de que alguém que vira Jesus transpassado na cruz é quem dá testemunho do fato e seu testemunho é verdadeiro. Claramente não se sabe quem foi essa testemunha ocular, mas, um pouco antes, há o dado de que o discípulo a quem Jesus amava estava aos pés da cruz com algumas mulheres (Jo 19,25-27). Depois, pode-se ler: “Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητῆς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα, καὶ οἶδαμεν ὅτι ἀληθῆς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν/*Este é o discípulo que dá testemunho dessas coisas e quem as escreveu, e sabemos que o seu testemunho é verdadeiro*” (Jo 21,24). Logo, tal discípulo está sendo proposto como a fonte de toda a narrativa do Evangelho. Como Jo 21 parece ser uma adição da redação final do Evangelho, tal atribuição de autoria poderia ter sido acrescentada para dar autoridade apostólica, mas, por outro lado, por que não há a menção do nome de tal pessoa?³⁴

Quem seria o discípulo amado? a) Em Jo 1,37-42, dois discípulos de João Batista passam a seguir Jesus. O nome de um é André, o nome do outro permanece anônimo. Depois, são chamados Simão Pedro, Filipe e Natanael; b) Tanto em Jo 18,15-16, como em Jo 20,2-10, fala-se de “ἄλλος μαθητῆς/*outro discípulo*” que está junto com Simão Pedro, era conhecido do sumo sacerdote, introduz Pedro no palácio e, quando vão ao túmulo vazio de Jesus, fala-se que este “outro discípulo” vê e crê (Jo 20,8), também temos a informação de que se tratava do discípulo que Jesus amava (Jo 20,2); c) As referências ao discípulo a quem Jesus amava são seis

³³ BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho segundo João, p. 97-98.

³⁴ BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho segundo João, p. 98.

– 1. Ele reclinou-se sobre o peito de Jesus na última ceia (Jo 13,23-26); 2) Permaneceu junto à cruz e Jesus lhe dá Maria como mãe (Jo 19,25-27); 3) Com Pedro foi até o túmulo vazio (Jo 20,2-10); 4) Está no barco com Simão Pedro e os demais discípulos (Jo 21,7); 5) Pedro indaga Jesus sobre o discípulo e Jesus diz que possivelmente ficará vivo até que Ele volte (Jo 21,20-23); 6) O escritor informa que tal discípulo é a fonte do que fora narrado (Jo 21,24)³⁵.

A questão sobre quem seria o discípulo amado não tem uma resposta objetiva e, por isso, podem ser levantadas apenas hipóteses. Uma delas enxerga no personagem do discípulo a quem Jesus amava uma figura simbólica³⁶ identificável com o cristão perfeito³⁷, ou como uma expressão da escola/comunidade joanina³⁸, ou da Igreja helenista em contraste com aquela de caráter judaico³⁹. Há quem defenda que o discípulo amado seria Lázaro⁴⁰, personagem masculino a quem no Evangelho se afirma que Jesus o amava (Jo 11,3.11.36; 11,5). Também há quem associe o discípulo amado à figura de João Marcos⁴¹ porque o Quarto Evangelho está centrado em Jerusalém, parece que ele teria parentes da classe sacerdotal (Cl 4,10; At 4,36) e por estar sempre associado a Pedro (At 12,12; 1Pd 5,13). Ou, então, tal discípulo seria simplesmente uma figura menor durante o ministério de Jesus, não citado pelos Sinóticos, mas que teria se tornado importante para a história da comunidade joanina⁴².

No entanto, a hipótese que mais se sustenta, seja pelos critérios externos, como pelos internos, é a de que o discípulo amado seria o Apóstolo João, filho de Zebedeu, porque era um dos doze, fazia parte do grupo dos três apóstolos (Pedro, Tiago e João) que estavam mais próximos de Jesus. Também a íntima associação do discípulo amado com Pedro se enquadra melhor com aquilo que é apresentado pelos Sinóticos e pelo livro dos Atos dos Apóstolos. Todavia, segundo Brown⁴³, o Apóstolo João seria somente a autoridade por trás do Quarto Evangelho, pois o real escritor é anônimo. Inclusive, a maior parte dos estudiosos coloca em dúvidas se o

³⁵ BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho segundo João, p. 98-99.

³⁶ MARCHESELLI, M., Il Quarto Vangelo, p. 17.

³⁷ BROWN, R. E., Introduzione al Nuovo Testamento, p. 502.

³⁸ KRAGERUD, A., Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium, p. 113.

³⁹ BULTMANN, R., Das Evangelium des Johannes, p. 369.

⁴⁰ FILSON, F. V., Who was the Beloved Disciple?, p. 83-88; DEVILLERS, L. Les trois témoins, p. 66, nota 49.

⁴¹ PARKER, P., John and John Mark, p. 97-110.

⁴² BROWN, R. E., Introduzione al Nuovo Testamento, p. 503.

⁴³ BROWN, R. E., Introduzione al Nuovo Testamento, p. 502.

Quarto Evangelho teria sido escrito por uma testemunha ocular do ministério público de Jesus. Poderia, por exemplo, ser alguém que ouviu o que o discípulo amado lhe descrevera acerca no ministério de Jesus.

Ou, conforme Culpepper⁴⁴, poderia se falar de uma Escola Joanina, no seio da qual se conservou o testemunho do discípulo amado e a partir da qual teria sido escrito o Quarto Evangelho. Dentro de tal comunidade, de acordo com Brown⁴⁵, “o evangelista que sistematizou a tradição, teologicamente meditada, em uma obra literária de qualidade única, deve ter sido um discípulo do discípulo amado, do qual escreve em terceira pessoa. E o redator, se é que existiu um, pode ter sido um outro discípulo”. Todavia, mesmo não havendo uma certeza a respeito de quem seria o autor que botou por escrito o Quarto Evangelho, por razões práticas, este estudo muitas vezes se referirá a tal Evangelho como o “Evangelho de João”, “Evangelho segundo João” ou, simplesmente, “João”.

2.2.

Data e local

No que concerne à datação dos escritos da literatura joanina, de acordo com Moloney⁴⁶, parece que todos eles foram compostos próximos à virada do primeiro século (ca. 100 d.C.). Sendo o Evangelho escrito antes e as cartas pouco tempo depois. A escrita do Apocalipse normalmente é associada ao período da perseguição do imperador romano Domiciano (81 a 96 d.C.) e os demais textos do *corpus* joanino seriam também desse mesmo período. O Evangelho de João é marcado por um conflito entre Jesus e os judeus (Jo 2,13-25; 5,10-18; 7,1-9.14-31.40-44; 8,12-20.39-47.48-59; 10,31-39; 11,45-52), o que indica um período de hostilidade entre o cristianismo nascente e o judaísmo rabínico pós anos 70 d.C.

Tal situação conflituosa com os judeus se refletiu também com os seguidores de Jesus, inclusive levando aqueles que criam em Jesus como o Cristo a serem expulsos da sinagoga (Jo 9,22; 12,42; 16,2). Um exemplo que ilustra bem tal realidade é o relato referente à cura do cego de nascença (Jo 9,1-34) em que, à medida que a sua fé vai crescendo em Jesus como o Cristo, ele vai sendo expulso

⁴⁴ CULPEPPER, R. A., *The Johannine School*, p. 287-289.

⁴⁵ BROWN, R. E., *Introduzione al Nuovo Testamento*, p. 505. (Tradução nossa)

⁴⁶ MOLONEY, F. J., *The Gospel of John*, p. 2-3.

da sinagoga (Jo 9,34). Ainda, no que tange ao tema da datação do Evangelho de João, “o Evangelho de João vem depois dos Evangelhos Sinóticos e não depende diretamente deles”⁴⁷ e, considerando que os Evangelhos de Mateus e de Lucas foram escritos em meados dos anos 80 do séc. I d.C., o Quarto Evangelho deve ter aparecido após tal data. Brown⁴⁸ propõe como extensão de tempo durante a qual a forma final do Quarto evangelho poderia ter sido escrita nos limites máximos de 75 a 110 d.C., considerando-se a forte possibilidade de que a escrita final tenha ocorrido numa data entre 90 e 100 d.C.

Com relação ao local no qual o Evangelho de João teria sido escrito, Dodd⁴⁹ afirma o seguinte:

Suponho aqui a tradição que associa o Quarto Evangelho com Éfeso deva ser aceita. Pode-se levantar a questão quanto a Alexandria, ou mesmo Antioquia. Mas as epístolas joaninas, de qualquer forma, parecem firmemente radicadas na província da Ásia. Quer sejam obra do evangelista, quer não, elas estão por demais ligadas ao evangelho para que se possa considerar provável uma origem em lugares diferentes.

Éfeso como o local da edição do Quarto Evangelho é atestado por vários testemunhos antigos, dentre os quais merece destaque Irineu de Lião⁵⁰, na obra *Adversus Haereses III, 1,1*, que cita explicitamente tal cidade. O Apocalipse também traz referências ao ambiente de Éfeso (Ap 2,9 e 3,9) com polêmicas anti-sinagoga que também são encontradas no Evangelho. Com relação à Alexandria, Brown⁵¹ cita S. Hunt, Broomfield e J. N. Sanders como defensores de tal hipótese dado o fato da grande circulação do Evangelho de João no Egito, conforme atestado por vários papiros antigos, cujo principal exemplo seria o P⁵², escrito no Egito por volta do ano 125⁵² e a Alexandria era a pátria de Filo, de autores do *Corpus Herméticos* e do gnóstico Valentino. Com relação à Antioquia da Síria, Brown cita W. Bauer e Burney que se servem da dependência literária que Inácio de Antioquia tem com relação ao Evangelho de João e a tradição latina que afirma que Inácio fora discípulo de João. No entanto, com relação às hipóteses de Alexandria ou Antioquia como locais nos quais esse Evangelho poderia ter sido escrito, Doglio

⁴⁷ MOLONEY, F. J., *The Gospel of John*, p. 3. (Tradução nossa).

⁴⁸ BROWN, R. E., *Comentário ao Evangelho Segundo João*, p. 88.

⁴⁹ DODD, C. H., *A Interpretação do Quarto Evangelho*, p. 20, Nota 2.

⁵⁰ IRINEU DE LIÃO, *Contra as Heresias*, p. 247.

⁵¹ BROWN, R. E., *Comentário ao Evangelho Segundo João*, p. 111.

⁵² DOGLIO, C. *Literatura Joanina*, p. 62-63.

afirma que os autores modernos que sugerem tais cidades como o berço do Quarto Evangelho “não têm argumentos suficientes para provar tais hipóteses”⁵³. Portanto, para além das hipóteses e teorias, há o suporte de uma atestação antiga de que o Quarto Evangelho foi composto em Éfeso⁵⁴.

2.3. Destinatários e propósito

Alguém (autor) sempre escreve algo (texto) para outrem (destinatário) por uma determinada razão (propósito). Seguindo tal premissa, João escreveu o Quarto Evangelho, conforme apontam os estudos acadêmicos e a tradição cristã, para uma comunidade composta por um público diverso, incluindo tanto judeus quanto gentios. Este público estava localizado em várias regiões, mas especialmente na Ásia Menor, onde a cidade helenista de Éfeso se destacava como um importante centro cristão⁵⁵. De acordo com Doglio⁵⁶, havia um propósito remoto, o de escrever um Evangelho para preservar uma tradição sobre Jesus e oferecer uma interpretação dela. Quanto à obra escrita resultante, esta tem um tríplice propósito: 1) *formativo* – o objetivo é formar os fiéis da comunidade-alvo; 2) *apologético* – defender o grupo eclesial dos adversários internos e externos e 3) *missionário* – anunciar a fé para quem ainda não a conhece.

Brown⁵⁷, de forma ampla, discorre sobre as possíveis razões pelas quais o Evangelho de João foi escrito: a) Apologética contra os adeptos de João Batista os quais exaltavam seu mestre às custas de Jesus; b) Controvérsia com os judeus, justificando as reivindicações cristãs contra a incredulidade judaica e fazendo um apelo aos judeus-cristãos nas sinagogas da diáspora; c) Controvérsias contra hereges cristãos como Cerinto, os docetistas e gnósticos etc. e d) Encorajamento aos cristãos gentios e judeus. Além de Brown, há vários outros autores que trazem as suas contribuições acerca dos destinatários e do propósito do Quarto Evangelho. Aqui, no entanto, será apresentada apenas uma síntese de Culpepper⁵⁸, que

⁵³ DOGLIO, C., *Literatura Joanina*, p. 63.

⁵⁴ IRINEU DE LIÃO, *Contra as Heresias*, p. 247.

⁵⁵ DODD, C. H., *A Interpretação do Quarto Evangelho*, p. 25.

⁵⁶ DOGLIO, C., *Literatura Joanina*, p. 43-44.

⁵⁷ BROWN, R. E., *Comentário ao Evangelho Segundo João*, p. 63-79.

⁵⁸ CULPEPPER, R. A., *Anatomy of the Fourth Gospel*, p. 211.

resumindo a proposta de Kysar⁵⁹ acerca de quem seria o leitor ideal ou destinatários do Evangelho de João, apresenta o seguinte:

1) João foi planejado para servir como um documento missionário para os judeus da diáspora (T. C. Smith, J. A. Robinson e W. C. van Unnik – todos publicados em 1959); 2) João foi escrito no contexto duma afiada discussão com a sinagoga e pretendia, primariamente, sustentar e confirmar os crentes e aqueles que estavam à margem da Comunidade Cristã (J. L. Martyn, precedido por K. L. Carroll e E. Grässer, e apoiado por W. A. Meeks, R. Fortna, H. Leroy, J. Beutler e M. de Jonge); 3) uma polêmica contra o docetismo (advogada por J. D. G. Dunn) foi adicionada como um propósito secundário ao final da história da composição do Evangelho (R. E. Brown, B. Lindars, W. Wilkens, e G. Richter); 4) O trabalho missionário entre os samaritanos contribuiu significativamente para os temas e para a teologia do Evangelho (J. Bowman, G. W. Buchanan, E. Freed e, de forma moderada, W. A. Meeks); 5) O propósito do Evangelho foi transcender o seu contexto imediato e fazer um apelo universal aos fiéis cristãos de origens culturais diversas e de diferentes meios intelectuais (C. K. Barret, G. W. MacRae, P. Lamarche e R. E. Brown)⁶⁰.

Culpepper também cita as contribuições subseqüentes advindas das pesquisas de D. M. Smith, O. Cullmann, P. S. Minear, R. E. Brown, J. L. Martyn, M. E. Boismard e W. Langbradtner. Cada pesquisador apresentou a sua visão a respeito da comunidade joanina, do contexto e da audiência do Evangelho de João. No entanto, no que tange ao propósito e destinatários de tal Evangelho, tais pesquisas podem ser condensadas no primeiro, segundo e quinto itens da proposta de Kysar ou, em poucas palavras, “João foi escrito como um documento missionário para os não-crentes, um documento da comunidade para os crentes, ou um documento teológico para a Igreja como um todo”⁶¹.

Dentre as muitas propostas apresentadas pelos autores, digna de nota é a sugestão de Carson⁶² que diz que o melhor lugar para se começar a busca pelo propósito do Quarto Evangelho são as próprias palavras de João:

“Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν [αὐτοῦ], ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ· ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύσητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ/*Jesus fez ainda, diante dos [seus] discípulos, muitos outros sinais, que não estão escritos neste livro. Esses, porém, foram escritos para crerdes que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome*” (Jo 20,30-31).

⁵⁹ KYSAR, R., *The Fourth Evangelist and His Gospel*, p. 147-165.

⁶⁰ CULPEPPER, R. A., *Anatomy of the Fourth Gospel*, p. 211. (Tradução nossa).

⁶¹ CULPEPPER, R. A., *Anatomy of the Fourth Gospel*, p. 212. (Tradução nossa).

⁶² CARSON, D. A., *O Comentário de João*, p. 90, 662-664.

Carson ainda acrescenta que o propósito de João não é acadêmico, pois ele escreve para que todos creiam que o Cristo, o Filho de Deus, é Jesus, o Jesus cujo retrato foi traçado no Evangelho. Despertado tal ato de crer, a fé é dirigida para a salvação pessoal e escatológica – “καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ/ε *para que, crendo, tenhais vida em seu nome*” (Jo 20,31)⁶³.

2.4. A formação do Quarto Evangelho

O Evangelho de João, apesar de ser um trabalho unitário do ponto de vista linguístico, estilístico e teológico, teve uma longa história de composição. Há seções adicionais autônomas em relação ao restante do texto como, por exemplo, o prólogo teológico e solene, composto de modo poético (Jo 1,1-18) ou o último capítulo que, após a aparente conclusão de Jo 20,30-31, traz uma leitura eclesial da missão apostólica após a ressurreição de Jesus, funcionando como epílogo do Quarto Evangelho. Outro exemplo de acréscimo ao original é o texto referente à adúltera (Jo 7,53–8,11)⁶⁴ que está ausente em alguns dos manuscritos mais antigos e respeitados, bem como também podem ser observadas fraturas narrativas no texto ou algumas inconsistências e intervenções do autor para suavizar algumas dificuldades (Jo 3,22 e Jo 4,1-2; Jo 4,44 e Jo 4,45) etc. Tais dificuldades ou aporias presentes em João são tratadas de diferentes formas e os autores histórico-críticos as percebem como provas de uma complexa redação do texto, enquanto os adeptos de uma leitura sincrônica valorizam a leitura do texto na sua forma final⁶⁵.

Considerando que o Evangelho de João passou por várias etapas de redação, um dos primeiros autores que se dedicou a tal empreitada foi Schwarz⁶⁶. As propostas subsequentes são variadas e diversas e, por mais bem elaboradas que sejam, permanecem no campo das hipóteses. Entre tais propostas estão as teorias dos deslocamentos acidentais (Taciano, Wikenhouser, Wilkens, Boismard,

⁶³ CARSON, D. A., O Comentário de João, p. 664.

⁶⁴ GONZAGA, W.; TORRES, M. M. V., Perdão e não pedradas: A miserável e a misericórdia no relato da mulher adúltera (Jo 7,53–8,11), p. 35-74.

⁶⁵ DOGLIO, C., Literatura Joanina, p. 51-55.

⁶⁶ E. Schwarz, em 1907 e 1908, foi o primeiro a tentar um levantamento sistemático das “aporias” contidas no Quarto Evangelho. Para ele o Evangelho de João teria tido três redações sucessivas: 1) Proto-João; 2) Um Redator ampliou o texto com materiais vindos da tradição sinótica e de discursos; 3) Um Interpolador acrescentou o cap. 21, glossas e as diversas subidas de Jesus a Jerusalém.

Bernard, Hoskyns, Barrett, Dodd, Hoare, Bultmann), teorias das fontes múltiplas (Wendt, Spitta, Faure, Hirsch, MacGregor-Morton e Bultmann) e as teorias das redações múltiplas (Wilkins, Parker, Boismard)⁶⁷. A título de exemplo, serão apresentadas aqui apenas algumas teorias acerca da composição do Quarto Evangelho:

- a) *R. Bultmann*⁶⁸ – propôs a forma mais influente da teoria das fontes até os dias de hoje em que o autor do Quarto Evangelho teria se utilizado de três fontes principais: 1) A *Fonte Semeia-Quelle* ou *Fonte dos Sinais* em que João narra um número seletivo de sinais (milagres) de Jesus, os quais constituem as principais seções narrativas da primeira parte do Evangelho (Jo 1–12); 2) A *Offenbarungsreden* ou *Fonte do Discurso Revelatório* que começava com o prólogo e continha os discursos atribuídos a Jesus; e 3) O *Relato da Paixão e Ressurreição*; Por fim, houve um *Redator Eclesiástico* que teve uma função tanto literária como teológica, pois segundo Bultmann, a obra do evangelista era muito gnóstica para ser aceita por toda a Igreja.
- b) *M.-E. Boismard*⁶⁹ – levando em conta os princípios da análise literária no que tange às adições (acréscimos, glossas, correções, retomadas), duplicações (repetições) e textos deslocados, a progressiva redação se deu em quatro etapas: 1) *João I*. Documento C, um Evangelho completo que aborda desde o ministério de João Batista até o relato das aparições do ressuscitado e não contém nenhum dos discursos de Jesus; 2) *João IIA*. Um outro autor, talvez o Presbítero João, ampliou o Documento C, acrescentando o relato vocacional de Pedro e André, dois milagres da tradição sinótica e alguns discursos de Jesus; 3) *João IIB*. Após ter passado da Palestina a Éfeso e ter tido contato com os sinóticos e as cartas paulinas e, de certo modo, uma certa influência dos escritos de Qumrã, houve uma completa revisão do livro, remodelando o Evangelho no esquema das festas judaicas, especialmente da Páscoa; e 4) *João III*. Um terceiro autor esforçou-se por atenuar as tendências antijudaizantes de *João IIA* e *João*

⁶⁷ Uma discussão mais ampla a respeito das várias propostas sobre como se deu a formação do Quarto Evangelho pode ser encontrada em BROWN, R. E., *Comentário ao Evangelho Segundo João*, p. 6-19.

⁶⁸ BROWN, R. E., *Comentário ao Evangelho segundo João*, p. 13-14.

⁶⁹ BOISMARD, M.-E., *L'Évangile de Jean*, p. 10-11; TUNÍ, J.-O., *História da Investigação*, p. 120-122.

IIB, inseriu em *João IIB* passagens paralelas de *João IIA* e alguns *logia*, fez a inversão dos capítulos 6 e 5 e inseriu várias glossas, atualizando a escatologia herdada de Daniel.

- c) *R. E. Brown*⁷⁰ – a composição progressiva do Evangelho teria tido as seguintes etapas: 1) A tradição joanina se inicia com um grupo oriundo do judaísmo, que incluía também discípulos de João Batista, na Palestina e seus arredores, em que Jesus era aceito como o Messias davídico e um dos membros, que conhecera Jesus, converter-se-á no discípulo amado (Jo 1,35-51); 2) Posteriormente, unem-se à comunidade judeus com reservas quanto ao templo (Jo 2–3) e um grupo de samaritanos (Jo 4) cuja messianologia de Jesus é mosaica. A cristologia se torna mais elevada e fala-se da preexistência de Jesus. Agora aquele que conduzia a comunidade se converte no discípulo amado; 3) Por ocasião de uma diáspora, um discípulo do discípulo amado escreve o Evangelho, conforme materiais recolhidos na fase anterior; 4) Surge a necessidade de os cristãos joaninos defender sua identidade perante as ameaças – o mundo incrédulo, os judeus, os discípulos de João Batista, cristãos ligados à sinagoga, judeu-cristãos que têm cristologia e eclesiologia diferentes –, levando a uma segunda redação do Evangelho; e 5) Um redator, alguém ligado ao autor, teria dado a forma final do Quarto Evangelho.
- d) *Von Wahlde*⁷¹ – o Evangelho de João na forma atual teria passado por três edições: 1) No primeiro estágio da tradição joanina teria se formado um núcleo narrativo completo centrado nos sinais e destinado a uma comunidade judeu-cristã da Judeia (entre 50 e 60 d.C.); 2) No segundo estágio há um aprofundamento da reflexão cristológica por parte do discípulo testemunha e seu grupo entrou em conflito com o judaísmo oficial (de 70 a 80); 3) Após a separação da sinagoga, há a última edição para uma comunidade que estava em Éfeso, em ambiente helenizado, e que passava por vários problemas (final do séc. I).

Todas as várias propostas apresentadas pelos vários autores, bem como os exemplos aqui elencados, a respeito da formação do Quarto Evangelho são bastante

⁷⁰ BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho segundo João, p. 20-26; TUÑI, J.-O.; ALEGRE, X., Escritos Joaninos e Cartas Católicas, p. 122-123.

⁷¹ Von WAHLDE, U. C., The Gospel and Letters of John, p. 1-393.

interessantes, mas, ao mesmo tempo, permanecem apenas como hipóteses. Após avaliar os prós e contras dos diversos métodos de abordagem ao Quarto Evangelho, Schnackenburg⁷² conclui que somente a integração de diferentes modelos pode proporcionar resultados satisfatórios para reconstruir sua história de formação. Ele propõe três fases: 1) História da Tradição, envolvendo o conhecimento da tradição sinótica, uma provável “fonte dos sinais”, um relato da paixão, tradição oral e uma tradição querigmático-litúrgica; 2) História da Redação, onde um autor-teólogo elaborou o material da tradição; e 3) Redação Final, com a utilização do material residual, adição de Jo 21, inserção de glosas e notas, e trocas entre certos capítulos. Schnackenburg reconhece um estrato redacional unitário no Evangelho de João, relacionado com a Primeira Carta de João, e considera provável a adição de Jo 21,1-25 e outras passagens menores, mas acha difícil demonstrar a integração de material “externo”, especialmente de origem gnóstica. Reconstruir a situação e a história da comunidade joanina também é algo problemático.

2.5.

O texto e a língua

Olhando o Evangelho de João do ponto de vista sincrônico, isto é, o texto final como uma obra literária, pode-se observar que João compartilha com os outros três Evangelhos canônicos as características genéricas que são distintivas do gênero evangelho criado por Marcos. Por um lado, pode-se lançar a hipótese de que João tenha tido conhecimento dos outros Evangelhos e familiaridade com algumas das tradições dos sinóticos, mas não usa nenhuma delas do mesmo modo. Por outro lado, tem-se a impressão de que os Sinóticos lhe eram desconhecidos, pois Jesus no Evangelho de João não anuncia o reino, nem o proclama como presente, nem o ilustra com parábolas. Os atos extraordinários de Jesus são apenas sinais. As pessoas não são chamadas à conversão, apenas são exortadas a acreditarem em Jesus⁷³.

Seguindo o seu próprio caminho de escrita, o autor apresenta uma teologia profunda num estilo simples e com vocabulário reduzido, apenas 1.011 vocábulos diferentes num texto de 15.420 palavras (Marcos tem 1.345 vocábulos diferentes

⁷² SCHNACKENBURG, R., *Il Vangelo di Giovanni*, Vol. IV, p. 109-124.

⁷³ TUÑI, J.-O.; ALEGRE, X., *Escritos Joaninos e Cartas Católicas*, p. 20.

num texto de 11.229 palavras; Mateus tem 1.691 vocábulos diferentes num texto de 18.278 palavras; Lucas tem 2.055 vocábulos diferentes num texto de 19.404 palavras)⁷⁴.

De acordo com Tuñi e Alegre⁷⁵, o evangelho de João emprega o grego *koiné*, que era a linguagem comum daquela época, uma espécie de língua franca de toda a região do Mediterrâneo. Diferentemente de Lucas que usa o melhor do *koiné* literário, João representa o grego *koné* da linguagem falada, com estilo direto e sintaxe bastante elementar. Há o uso frequente do presente histórico, as frases se ligam muitas vezes por meio da conjunção *καί* ou simplesmente as frases são justapostas uma após a outra. Mesmo tendo bastante material narrativo, seu texto não traz períodos longos. De tal modo que Doglio⁷⁶ afirma o seguinte: “João escreve de maneira simples e elementar, apenas aparentemente banal e repetitivo: sua linguagem conhece uma intensidade profunda, precisamente em virtude de uma sábia repetição de frases e motivos, a ponto de ter sido chamada de ‘grandiosa monotonia’”.

Tal grego joanino, ao mesmo tempo que é simples, é correto e solene. Observa-se também uma influência semita. O vocabulário típico de João difere significativamente em comparação com o dos sinóticos, como por exemplo, o verbo “πιστεύω/*crer*” que ocorre 98 vezes em João, ocorre somente 11 vezes em Mateus, 14 vezes em Marcos e 9 vezes em Lucas. Outros termos comuns no Quarto Evangelho, mas raros nos sinóticos, são aqueles referentes ao campo semântico das palavras: amor, conhecer, crer, judeus, julgar, “Eu Sou”, enviar, glorificar, luz, manifestar, mundo, observar, pai, permanecer, testemunhar, verdade, vida. Porém, por outro lado, um termo típico dos sinóticos como “βασιλεία/*reino*” ocorre somente 5 vezes em João e outros termos comuns nos sinóticos estão ausentes em João, como por exemplo, as palavras: chamar, conversão, parábola, poder/força, pregar, purificar e evangelho⁷⁷.

⁷⁴ MORGENTHALER, R., Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes, p. 166; BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 1188, traz estatísticas levemente diferentes das de Morgenthaler devido ao uso edições críticas do texto do Novo Testamento diferentes. No caso do Evangelho de João, Boring apresenta um vocabulário composto de 1.011 termos diferentes para um texto de 15.416 palavras no total.

⁷⁵ TUÑI, J.-O.; ALEGRE, X., Escritos Joaninos e Cartas Católicas, p. 18.

⁷⁶ DOGLIO, C., Literatura Joanina, p. 64.

⁷⁷ TUÑI, J.-O.; ALEGRE, X., Escritos Joaninos e Cartas Católicas, p. 19-21; DOGLIO, C., Literatura Joanina, p. 65-67.

Doglio⁷⁸ ainda constata que, do ponto de vista narrativo, o narrador realiza várias intrusões no texto para explicar o significado dos nomes, oferecer informações geográficas ou temporais, retificar mal-entendidos, referir-se a fatos anteriores (analepse) ou posteriores (prolepse). Entre as técnicas narrativas e figuras usadas, a título de exemplo, o texto do Evangelho de João contém equívocos (Jo 4,10-15 ou Jo 4,31-34), mal-entendidos, expressões de duplo sentido, ironias. Brown⁷⁹ também cita a existência de inclusões, quiasmos, simbolismos e o uso do formato poético com a prosa dos discursos.

2.6. Estrutura e conteúdo

No que diz respeito à estrutura do Evangelho de João, na sua versão canônica, a vasta maioria dos estudiosos é de acordo que o texto final forma uma obra literária estruturada em quatro partes principais, cada uma com seu propósito específico e contribuição para a mensagem geral do texto. Estas partes são: o Prólogo, o Livro dos Sinais, o Livro da Glória e o Epílogo.

- 1) **Prólogo** (Jo 1,1-18): O prólogo do Evangelho de João é uma seção poético-teológica que estabelece, desde o início, a grande temática cristológica da obra. Inspirado pelo modelo dos poemas sapienciais do Antigo Testamento, este trecho hínico apresenta Jesus como o Verbo (*Logos*) divino, que estava com Deus e era Deus, enfatizando a encarnação do Verbo e a revelação de Deus através de Jesus Cristo⁸⁰.
- 2) **Livro dos Sinais** (Jo 1,19–12,50): Chamado também, conforme Köstenberger⁸¹, como “Act I: Sêmeia-Drama/Ato I: *Drama dos Sinais*”, esta seção visa demonstrar a dimensão messiânica de Jesus por meio de sete sinais milagrosos. Esses sinais são cuidadosamente selecionados para despertar a fé em Jesus como o “Salvador do Mundo” (Jo 4,42). Cada sinal não apenas revela a identidade de Jesus, mas também provoca diversas reações entre os que o testemunham, desde a crença até a oposição.

⁷⁸ DOGLIO, C., *Literatura Joanina*, p. 71-75.

⁷⁹ BROWN, R. E., *Comentário ao Evangelho segundo João*, p. 153-155.

⁸⁰ DOGLIO, C., *Literatura Joanina*, p. 76.

⁸¹ KÖSTENBERGER, A. J., *A Theology of John's Gospel and Letters*, p. 168.

- 3) **Livro da Glória** (Jo 13,1–20,31): Esta parte, referida por Köstenberger⁸² como “Act II: Cruci-Drama/Ato II: *Drama da Cruz*”, foca nos eventos da Última Ceia, na paixão, morte e ressurreição de Jesus. O Evangelho de João mostra como Jesus preparou seus discípulos para continuarem sua missão, destacando a importância do amor e da unidade entre eles. Este livro realça a glória de Jesus através da crucificação, paradoxalmente apresentando a cruz como o momento de glorificação e exaltação de Cristo.
- 4) **Epílogo** (Jo 21,1-25): Após a conclusão aparentemente final em João 20,30-31, o epílogo oferece uma nova aparição do Jesus ressuscitado aos seus discípulos. Este trecho surpreende o leitor e apresenta um quadro final da relação entre Pedro e o discípulo amado, ressaltando suas diferenças, mas legitimando seus papéis dentro da comunidade de fé. Este final reforça a continuidade da missão apostólica após a ressurreição⁸³.

Ao interno de cada uma das partes maiores elencadas acima, é possível estabelecer várias subdivisões menores. A depender da abordagem ou dos critérios utilizados na análise, os diferentes autores apresentam diferentes propostas de estrutura. Algumas propostas são mais gerais como aquela oferecida por Doglio⁸⁴, outras são bem mais detalhadas como, por exemplo, a estrutura elaborada por Perkins⁸⁵. Com o intuito de situar a perícopes objeto material deste estudo no contexto geral do Evangelho de João, a seguir, será apresentada uma proposta de estrutura mais detalhada apenas do “Livro dos Sinais”.

2.7. Jo 4,5-42 na estrutura do Quarto Evangelho

Partindo de uma visão macro para uma visão micro, no item anterior, quem está a ler este estudo pode perceber que a estrutura geral do Evangelho de João se divide em quatro partes: o Prólogo (Jo 1,1-18), o Livro dos Sinais (1,19–12,50), o Livro da Glória (Jo 13,1–20,31) e o Epílogo (Jo 21,1-25). Fechando um pouco o

⁸² KÖSTENBERGER, A. J., *A Theology of John’s Gospel and Letters*, p. 169.

⁸³ KÖSTENBERGER, A. J., *A Theology of John’s Gospel and Letters*, p. 170; DOGLIO, C., *Literatura Joanina*, p. 162-163.

⁸⁴ DOGLIO, C., *Literatura Joanina*, p. 80.

⁸⁵ PERKINS, P., *Evangelho Segundo João*, p. 746-748.

foco, o convite é para olhar a parte referente ao Livro dos Sinais. Segundo Doglio⁸⁶, no que diz respeito à estrutura, o Livro dos Sinais contém um prólogo narrativo por meio do qual se passa da figura de João Batista para a de Jesus (Jo 1,19-51); na sequência, vem uma primeira seção que se inicia e se conclui em Caná da Galileia (Jo 2-4); depois, há uma segunda seção cujo foco se coloca sobre as festas judaicas (Jo 5-12).

Portanto, respeitando tal ponto de vista, o leitor agora é convidado a focalizar a primeira seção do Livro dos Sinais, que se inicia com as Bodas em Caná, local onde Jesus realiza o primeiro sinal (Jo 2,1-12), e se conclui com o segundo sinal, a cura do filho do funcionário real, geograficamente em Caná novamente (Jo 4,46-54). Entre o primeiro e o segundo sinais realizados em Caná há a narração da expulsão dos vendilhões do templo (Jo 2,13-25), o diálogo entre Jesus e Nicodemos (Jo 3,1-21), o testemunho de João Batista (Jo 3,22-36) e o episódio de Jesus com os samaritanos (Jo 4,1-45). E eis, pois, nesse último texto citado, do capítulo quatro do Quarto Evangelho, o famoso encontro de Jesus com a mulher samaritana (Jo 4,5-42)⁸⁷.

A perícope Jo 4,5-42 se insere no meio de dois sumários. O primeiro sumário (Jo 4,1-4) descreve o deslocamento que Jesus havia planejado realizar, partindo da Judeia rumo à Galileia e, de acordo com o v.4, a necessidade de passar pela região da Samaria. Já o segundo sumário (Jo 4,43-45), após apresentar as circunstâncias temporais (“dois dias”) da permanência de Jesus na Samaria, mostra ele partindo para a Galileia e, ao chegar lá, sendo acolhido pelos galileus. Desse modo, ao se fazer uma leitura sequencial de Jo 4,1-4 e Jo 4,43-45, pode-se constatar uma continuidade. A este ponto, o leitor já tem uma visão panorâmica do Evangelho de João e já pode se situar com relação à localização do diálogo de Jesus com a samaritana (Jo 4,5-42) dentro da macroestrutura de tal livro bíblico.

⁸⁶ DOGLIO, C., *Literatura Joanina*, p. 80.

⁸⁷ Alguns autores como Doglio (*Literatura Joanina*, p. 117) e Brown (*Comentário ao Evangelho segundo João*, p. 378) fazem a delimitação de tal perícope tendo por início o v.4 que afirma que era necessário que Jesus atravessasse pela Samaria, outros autores, como por exemplo Pedrolí (*Il trittico sponsale di Giovanni*, p. 171), deixam o v.4 unido ao sumário contido no início do capítulo, considerando como o texto da perícope em si do encontro de Jesus com a Samaritana Jo 4,5-42.

3. **Status Quaestionis**

No transcurso da história, o Evangelho de João tem sido objeto de um vasto número de estudos e comentários, destacando a sua profundidade teológica, literária e de fé. Desde os primeiros comentários patrísticos, passando pela exegese medieval e da reforma, pela crítica bíblica moderna e estudos contemporâneos, acadêmicos e teólogos de diversas tradições cristãs têm se dedicado a explorar suas complexas narrativas, simbolismos e ensinamentos. De forma panorâmica, serão apresentadas as obras de alguns autores que se debruçaram sobre o estudo de Jo 4,5-42, desde a Patrística até os tempos atuais. Não se tem o intuito de explorar toda a riqueza produzida durante séculos de estudos, mas sim destacar aqueles autores que abordaram o tema da anagnórise (reconhecimento progressivo da identidade) de Jesus por parte de seus interlocutores e de Jesus que vai se revelando.

3.1. **Patrística**

3.1.1. Orígenes (ca. 225)

Por volta do ano de 225, Orígenes deu início à composição do seu “Τὼν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον Ἐξηγητικῶν/(Comentário) dos exegetas ao Evangelho segundo João”. O próprio autor considera o Evangelho em si como a primícia de toda a Escritura e o seu comentário ao Evangelho de João como a primícia de suas obras, que representa o ápice de sua atividade de ensino e o principal fruto de sua maturidade acadêmica⁸⁸. O comentário de Orígenes a respeito de Jo 4, abordado nesta pesquisa, baseia-se na edição bilíngue (grego-francês) da Coleção *Sources Chrétiennes* 222, intitulada *Commentaire sur Saint Jean. Tome III (Livre XIII)*⁸⁹, contendo 363 parágrafos a respeito de Jo 4,5-42, em 200 páginas, de forma bicolunada: texto grego e tradução francesa.

No encontro entre Jesus e a Samaritana, Orígenes enfatiza que aquele que estava sedento oferece “água viva” à mulher. Inicialmente, ela não pede dessa água e Jesus enfatiza a necessidade de se estar faminto e sedento antes de ser saciado, apresentando o contraste entre a fome e sede em âmbito corporal e espiritual. No

⁸⁸ ORIGÈNE, *Commentaire sur Saint Jean. Tome I, L. I, §§12-14*, p. 64-65.

⁸⁹ ORIGÈNE, *Commentaire sur Saint Jean. Tome III, L. XIII*.

que diz respeito aos cinco maridos, Orígenes interpreta simbolicamente de tal modo que o número cinco é associado aos cinco sentidos, o sexto é associado à lei dos hereges e o sétimo coincide com a Palavra Divina das Escrituras. Os samaritanos são associados aos hereges, que adoram sem conhecimento, e os judeus são aqueles que têm a preparação correta para receber as palavras de Cristo. E, no que tange à adoração, Jesus indica que essa deve ser feita em espírito e verdade, superando tanto aquela feita em Jerusalém como aquela praticada no monte Garizim. Em se tratando desta pesquisa, merecem destaque a sétima e a décima partes que trazem elementos de anagnórise: na sétima parte (intitulada “VII. *Jesus se manifesta à Samaritana*”), Jesus se revela como messias para a samaritana, mesmo ela aceitando apenas o pentateuco e esperando um messias diferente; e, na décima (intitulada “X. *A fé dos Samaritanos*”), Orígenes apresenta a progressão da fé dos samaritanos que, inicialmente, creem pelo testemunho da mulher e, depois, creem pela palavra de Jesus. A permanência de Jesus durante dois dias com os samaritanos e a conversão deles mostra a aceitação de Cristo pelos gentios em contraste com a rejeição de Israel.

3.1.2. João Crisóstomo (ca. 390)

Foi por volta do ano 390, em Antioquia, que João Crisóstomo proferiu uma série de oitenta e oito homilias sobre o Evangelho de São João, cujo conjunto daria origem ao seu “*Commentarius in Sanctum Joannem Apostolum et Evangelistam/Comentário ao (Evangelho de) São João Apóstolo e Evangelista*”, no ano de 407⁹⁰. O método exegético de João Crisóstomo seguia a escola de Antioquia. Sua pregação seguiu a sequência do texto do Evangelho de João do começo ao fim, resultando em 88 homilias. Cada homilia seguia mais ou menos o mesmo padrão: 1) Breve introdução (formal e muitas vezes estilizada); 2) Explicação ou comentário de um ou vários versículos; 3) Exortação moral (geralmente centrada em uma única virtude ou vício oposto) de acordo com o texto do dia; 4) Conclusão feita por meio de uma breve oração (terminando com uma fervorosa doxologia, composta por frases estereotipadas, nem sempre idênticas)⁹¹. As homilias que tratam a respeito Jo 4 são: Homilia 31 (Jo 3,35–4,12); Homilia 32 (Jo 4,13-21); Homilia 33 (Jo 4,21-28); Homilia 34 (Jo 4,28-40); e Homilia 35 (Jo 4,40-53). Tais

⁹⁰ CHRYSOSTOM, St. J., *Commentary on Saint John, the Apostle and Evangelist*, vol. 1, p. vii-xv.

⁹¹ CHRYSOSTOM, St. J., *Commentary on Saint John, the Apostle and Evangelist*, vol. 1, p. xv.

homilias abarcam uma extensão de 30 páginas, contendo o texto original grego de um lado e a tradução latina do outro, no volume 59 da *Patrologia Graeca* da edição de J. P. Migne⁹². Ou, então, 56 páginas na tradução ao inglês intitulada *Commentary on Saint John, the Apostle and Evangelist. Vol 1: Homilies 1–47*, volume 33 da coleção *The Fathers of the Church*⁹³.

João Crisóstomo mostra que, apesar da aparente incidentalidade da passagem de Jesus pela Samaria, na verdade tratava-se de uma missão entre os samaritanos e gentios após ter sido rejeitado pelos judeus. Ao pedir água para a samaritana, Jesus ensinou a simplicidade e a humildade. Na ocasião, Jesus usou da oportunidade para revelar-se a ela e ensinar sobre a água viva, enquanto a mulher foi respeitosa e receptiva ao diálogo com ele (*Hom. 31*). A água do poço não mata a sede em eterno, mas sim a água dada por Jesus, que representa a graça do Espírito Santo, embeleza a alma e protege contra as tentações. Crisóstomo destaca a progressão da mulher na compreensão sobre quem é Jesus como: 1) um judeu comum; 2) alguém maior do que Jacó; e, finalmente, 3) como um profeta. A mulher mostrou mais fé do que Nicodemos, pois aceitou as palavras de Jesus com docilidade e sem preconceito e, convencida da sabedoria de Jesus, trouxe toda a cidade para ouvi-lo (*Hom. 32*).

Jesus ensina uma grande lição à mulher, mostrando que a verdadeira adoração não está restrita a um lugar e, desse modo, supera as disputas religiosas entre judeus e samaritanos. A samaritana, confusa, cita o messias e Jesus revela-lhe que ele é o messias esperado. Impressionada, a mulher acredita nele e torna-se uma evangelizadora (*Hom. 33*), deixando o seu jarro para trás, assim como os apóstolos deixaram as suas redes após serem chamados. A samaritana não afirmou diretamente que Jesus era o Cristo, mas usou de sua experiência pessoal para atrair seus concidadãos a Jesus. Na sequência, com os apóstolos, Jesus fala sobre o verdadeiro alimento e sobre as metáforas do campo e da colheita cujo trabalho dos semeadores (profetas) e dos ceifadores (apóstolos) se conecta, na iminência do fim dos tempos (*Hom. 34*). E, por fim, quando os samaritanos chegaram aonde Jesus

⁹² CHRYSOSTOMUS, S. J., *Commentarius in Sanctum Joannem Apostolum et Evangelistam*, p. 175-204. Extratos dessa obra podem ser encontrados em italiano, em CRISOSTOMO, G., *Commento al Vangelo di Giovanni*, p. 210-245; ou, em português, nas citações feitas por TOMÁS DE AQUINO, *Catena Aurea*, Vol. 4, p. 145-170.

⁹³ CHRYSOSTOM, St. J., *Commentary on Saint John, the Apostle and Evangelist*, vol. 1, p. 296-351.

estava, mesmo sem milagres, pediram que Jesus ficasse com eles, diferentemente dos judeus que tentaram expulsá-lo e pediram-lhe sinais. Ao final, os samaritanos creram em Jesus como o “Salvador do Mundo” (*Hom. 35*).

3.1.3. Teodoro de Mopsuestia (ca. 390-392)

Sendo o mais característico representante da escola exegética de Antioquia, Teodoro de Mopsuestia

Escreveu comentários sobre quase todos os livros da Bíblia, notáveis por seu julgamento independente e crítico em questões de autoridade e data, bem como por seu excelente método científico, filológico e histórico. Foi o primeiro a aplicar a crítica literária na solução de problemas textuais. Além disso, compôs um grande número de tratados dogmáticos e de controvérsia, demonstrando o vivo interesse que nutria por todas as questões teológicas de seu tempo e sua independência de julgamento⁹⁴.

No entanto, como o Concílio de Constantinopla II (553) condenou tanto o autor como suas obras⁹⁵ e, por isso, a maior parte de sua vasta produção se perdeu. No que diz respeito à obra “*Σχόλια εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον/Comentário sobre o Evangelho de João*”, o texto original de Teodoro se perdeu, tendo sido conservados apenas fragmentos citados por outros autores e uma tradução ao siríaco. A partir da versão siríaca, J.-M. Vosté editou a tradução latina intitulada *Commentarius in Evangelium Iohannis Apostoli*, na coleção *Scriptorum Cristianorum Orientalium – Scriptores Syri – Series Quarta – Tomus III*, no ano de 1940. Essa edição em latim contém 9 páginas de comentários de Teodoro de Mopsuestia sobre Jo 4,5-42⁹⁶.

⁹⁴ QUASTEN, J., *Patrologia*. Vol. II, p. 405. (Tradução nossa).

⁹⁵ QUASTEN, J., *Patrologia*. Vol. II, p. 417-422 – Durante toda sua vida, Teodoro de Mopsuestia gozou de grande prestígio e era conhecido como um autor de reta doutrina. Ele faleceu em 428 em plena comunhão com a Igreja. A condenação póstuma, no Concílio de Constantinopla II, ocorreu como consequência do uso de suas obras pelos Nestorianos, principalmente, o tratado cristológico “*De incarnatione/Sobre a encarnação*” que colocava em evidência a distinção entre a natureza divina e a natureza humana de Jesus, pondo em xeque a unidade da pessoa de Cristo; Embora não rejeitasse o título mariano de “*Theotokos/Mãe de Deus*”, ele preferia o termo “*Christotokos/Mãe de Cristo*”; sua abordagem exegética histórico-literária era considerada controversa e, às vezes, era vista como um perigo para a interpretação tradicional das Escrituras; Mario Mercatore também acusará a antropologia de Teodoro como sendo pelagiana.

⁹⁶ THEODORUS MOPSUESTIÆ, *Commentarius in Evangelium Iohannis Apostoli*, p. 60-68; Extratos dessa obra podem ser encontrados em italiano, em TEODORO DI MOPSUESTIA. *Commento al Vangelo di Giovanni*, p. 210-245; ou, em português, nas citações feitas por TOMÁS DE AQUINO, *Catena Aurea*, Vol. 4, p. 145-170.

Para Teodoro de Mopsuestia, a passagem de Jesus pela Samaria é apresentada como uma visita fortuita para não dar motivos de murmuração por parte dos judeus, porém os samaritanos se mostraram mais abertos à mensagem de Cristo do que os judeus. A partir de algo simples, pedir água, Jesus dá início ao diálogo com a samaritana que, surpresa, questiona-o por pedir-lhe de beber. Quando ela refuta dar-lhe de beber, na verdade, em seu entendimento, ela está mostrando respeito e evitando que um judeu transgredisse a lei judaica que proibia o contato com estrangeiros. Vendo a atitude virtuosa em tal ato da mulher, Jesus viu aí uma oportunidade para ensinar sua doutrina. Aos poucos, Jesus vai revelando a sua verdadeira natureza e o diálogo vai ficando mais profundo, passando da água material para a água espiritual e, por fim, quando foi falado sobre o tema dos maridos, ele revelou o que estava oculto⁹⁷:

Hoc etiam apparet mulieris stupore; quod enim omnes eius concives latebat, ipse extranens distincte et aperte revelavit. Dicebat ergo ei: (v.19) Domine, video te esse prophetam. Solus enim propheta revelare potest, quae omnes homines latente/*Isso também aparece no espanto da mulher; o que era desconhecido para todos os seus concidadãos, Ele, um estranho, revelou clara e distintamente. Ela então disse-lhe: “Senhor, vejo que és um profeta. Pois somente um profeta pode revelar o que está oculto a todos os homens” (v.19)*⁹⁸.

O diálogo passa para o tema da adoração e, quando Jesus fala que os verdadeiros adoradores adorarão em espírito e verdade, não se limitando a um local determinado. Ela percebe que Jesus está lhe ensinando uma nova doutrina e fala do tema da vinda do messias. Aí, Jesus se revela a ela. Na sequência, ela vai anunciar ao povo da cidade de tal modo que muitos samaritanos creram em Jesus, ou seja, tanto da parte da mulher como dos habitantes da cidade houve um processo de anagnórise *versus* Jesus. Durante o diálogo de Jesus com os discípulos, quando se fala sobre os semeadores e os ceifeiros e sobre o tempo da colheita, o contexto é missionário, ação que o próprio Cristo estava realizando ao passar pela Samaria era levar os seus habitantes à conversão⁹⁹.

⁹⁷ THEODORUS MOPSUESTIÆ, Commentarius in Evangelium Iohannis Apostoli, p. 60-64.

⁹⁸ THEODORUS MOPSUESTIÆ, Commentarius in Evangelium Iohannis Apostoli, p. 64.

⁹⁹ THEODORUS MOPSUESTIÆ, Commentarius in Evangelium Iohannis Apostoli, p. 65-68.

3.1.4. Agostinho (ca. 405-422)

Foi durante o seu episcopado que Agostinho, a partir de suas homilias, compôs duas obras sobre textos bíblicos do *Corpus Joanino*, sendo o *In Iohannis Evangelium Tractatus*, contendo 124 homilias sobre o Evangelho de João e *In Epistulam Iohannis ad Parthos Tractatus Decem*, contendo 10 homilias sobre a Primeira Carta de João. Em suas homilias, Santo Agostinho se destaca como teólogo, filósofo, exegeta, pastor, mas sobretudo asceta e místico apaixonado pela fé no mistério que professa e prega e que deseja viver¹⁰⁰. No que tange ao Evangelho de João, o *In Iohannis Evangelium Tractatus* foi traduzido ao português na Coleção Patrística, sob o título de “Comentários a São João” em dois volumes (47/1: Homilias 1-49 e 47/2: Homilias 50-124). Agostinho compôs o *Tractatus*¹⁰¹ em três momentos distintos, resultando numa obra em três blocos: 1º. Bloco (Homilias 1-16) (Jo 1,1–4,53) é resultado de homilias pregadas ao povo de dezembro de 405 até a quaresma de 406 (Hom. 1-12) e entre 407 e 411 (Hom. 13-16) e traz a realidade da encarnação do Verbo e de Cristo, o mediador e salvador, combatendo sobretudo a polêmica donatista; 2º. Bloco (Homilias 17-54) (Jo 5,1–12,50) contém homilias que foram proferidas por volta do ano 418, que focam na realidade da unidade das duas naturezas de Cristo e servem de catequese contra as heresias (arianismo, sabelianismo, docetismo maniqueu e apolinarismo); 3º. Bloco (55-124) (Jo 13,1–21,25) contém 70 homilias que não foram pregadas ao povo, mas que foram ditadas a pedido do bispo Aurélio de Cartago, em 419 (Hom. 55-60) e até depois de 420-422 para completar o Comentário ao Evangelho de João. No último bloco, além de abordar a última ceia e os discursos do Senhor, bem como os eventos da sua paixão, morte e ressurreição, também apresenta o Espírito Santo que é Deus com o Pai e o Filho na unidade da Trindade, sendo um Deus único, da mesma substância divina inseparavelmente¹⁰².

Na *Homilia 15 (Io ev. tr. 15,1-33)*, Agostinho discorre sobre Jo 4,1-42 num texto de 30 páginas (na tradução ao português citada)¹⁰³, organizado em 33

¹⁰⁰ AGOSTINHO, St., *Comentários a São João I*, p. 10, 42.

¹⁰¹ AGOSTINHO, St., *Comentários a São João I*, p. 14-17 – *Tractatus*, que em português deu origem ao termo “tratado”, aparece na literatura clássica com o sentido de “comentário”, “exposição”, mas, para Agostinho, *tractatus* designa homilia popular ou sermões populares, isto é, pregações em geral de caráter exegetico, didático e pastoral destinadas à assembleia litúrgica, trazendo também elementos exegetico-dogmáticos e anti-heréticos.

¹⁰² AGOSTINHO, St., *Comentários a São João I*, p. 10-30.

¹⁰³ AGOSTINHO, St., *Comentários a São João I*, p. 357-386.

parágrafos. Após uma breve introdução (§1), o bispo de Hipona fala da inveja dos oponentes de Jesus que o motivaram a deixar a Judeia e voltar para a Galileia (§2), aborda o tema do batismo de Jesus com a água e com a Palavra em referência a Ef 5,25-27, em que Jesus batizava porque era ele que trazia a purificação e, ao mesmo tempo, não batizava porque não era ele que submergia (§§3-4) e sobre a necessidade de Jesus atravessar a Samaria (§5). Jesus, o forte por meio de quem tudo foi feito, fez-se carne e habitou entre nós, fazendo-se fraco (§6) e veio na forma de servo, tornando-se fraco na sua carne – sentiu-se cansado e teve sede (§7), mas a fraqueza de Cristo é a nossa força, pois assim como do lado de Adão foi gerada Eva, do lado de Cristo foi gerada a Igreja e de seu lado aberto brotaram os sacramentos (§8).

Jesus sentou-se, humilhou-se, veio a um poço porque desceu à profundidade de nossa morada (§9) e a mulher da Samaria que veio ao poço é figura da Igreja ainda não justificada (§10). Jesus pediu de beber e prometeu a água viva (§§11-12), as palavras são veladas, Jesus falava em nível espiritual e a mulher compreendia em sentido carnal (§§13-16). Jesus prometeu-lhe a saciedade que vem do Espírito Santo, mas ela não entendia esse mistério ainda (§17). Jesus pediu-lhe que chamasse o marido dela, sendo o marido da alma o entendimento, mas o marido estava ausente (§§18-19). Jesus revelou à samaritana a sua situação pessoal referente aos cinco maridos e ao sexto que não era marido (§20). Os cinco maridos poderiam ser associados aos cinco livros de Moisés aceitos pelos samaritanos ou, então, do ponto de vista simbólico, os cinco maridos poderiam ser associados aos cinco sentidos e o sexto seria o entendimento que, pela sabedoria, deve reger a alma, mas aquela mulher ainda estava no erro (§§21-22).

Após Jesus ter-lhe revelado coisas da própria história dela, ela o reconheceu como um profeta, começou vir-lhe o entendimento (§23) e o diálogo se envereda para o tema da adoração em Espírito e verdade em que a humildade nos aproxima de Deus de quem somos templos vivos (1Cor 3,17) e Jesus é a pedra angular que une judeus e gentios (§§24-26). E para aquela que já tinha reconhecido Jesus como profeta, quando ela toca no assunto sobre o messias, Jesus se revelou a ela: “Sou eu, que falo contigo”. A esse ponto a mulher já está com o seu marido, o entendimento, e Cristo já se tornou o chefe do marido (1Cor 11,3). Ela já está ordenada na fé (§§27-28). Enquanto chegaram os discípulos e foram abordados os temas referentes ao alimento verdadeiro, à messe madura e à colheita, cujos semeadores foram os patriarcas (Abraão, Isaac e Jacó), Moisés e todos os profetas

e cujos ceifadores serão os anjos (Mt 13,39) (§§29, 31, 32), a mulher samaritana deixou o cântaro, desembaraçou-se da concupiscência e apressou-se a anunciar a verdade (§30). A mulher, primeiro, anunciou e, pelo testemunho dela, os samaritanos creram em Jesus e pediram que permanecesse com eles. De igual modo, para os que estão fora e ainda não são cristãos, graças à “mulher”, isto é, a Igreja que anuncia, eles vêm a Cristo e creem nele como o “Salvador do Mundo” (§30 e §33).

3.1.5. Cirilo de Alexandria (ca. 425-428)

Entre os anos de 425 e 428, Cirilo de Alexandria compôs a obra “Ἐξηγήσις Ὑπομνηματικὴ εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον/*Comentário Exegético ao Evangelho segundo João*”, um comentário apologético por meio do qual ele usa o Evangelho de João como instrumento para fazer uma explanação doutrinal e, ao mesmo tempo, para refutar os argumentos arianos, judaicos e pagãos¹⁰⁴. Tal comentário foi composto em doze livros divididos em capítulos. No que se refere a Jo 4,5-42, Cirilo tece o seu comentário no Livro II, capítulos IV e V, somando-se 18 páginas na tradução inglesa da coleção “Ancient Christian Texts/*Textos Cristãos Antigos*”¹⁰⁵.

A preocupação de Cirilo, nos capítulos IV e V, é tratar das propriedades de Deus Pai que estão no Filho não por participação, mas essencialmente e por natureza. Assim, o Filho é adorado juntamente com o Pai. E, ainda que a preocupação do autor em questão seja doutrinária (cristológica e trinitária), pode-se perceber o processo por meio do qual a mulher samaritana vai tendo a sua mente iluminada e vai conhecendo a identidade de Jesus. Ela cresce gradativamente em compreensão. Quando Jesus a questiona sobre o marido e, na sequência, se revela como o messias, aquela que antes buscava apenas os prazeres ilusórios e as necessidades corpóreas, agora foi forjada na fé. Ela passa imediatamente a exercer o amor, a virtude e a afeição pelos outros, correndo anunciar a bênção que encontrara. Pela palavra dela e, depois, pela palavra de Jesus os samaritanos aceitam Jesus como o “Salvador do mundo”, manifestando-se superiores aos judeus¹⁰⁶.

¹⁰⁴ CYRIL OF ALEXANDRIA, *Commentary on John*, Vol. 1, p. xvi-xvii.

¹⁰⁵ CYRIL OF ALEXANDRIA, *Commentary on John*, Vol. 1, p. 117-134.

¹⁰⁶ CYRIL OF ALEXANDRIA, *Commentary on John*, Vol. 1, p. 127-134.

3.1.6. Outros autores da Patrística e do período medieval

O Evangelho de João foi amplamente comentado no transcurso de todos os tempos. No que tange aos autores da patrística e período medieval, além dos autores supracitados, merecem destaque Beda o Venerável que, por volta do ano 720, compôs a sua “*Expositio Evangelii secundum Ioannem/Exposição do Evangelho segundo João*”¹⁰⁷ e Teofilacto que, entre os anos 1070-1108, elaborou a obra “*Ερμηνεία εἰς τὰ τέσσερα Εὐαγγέλια/Comentário aos quatro Evangelhos*”¹⁰⁸. Tais obras originais estavam inacessíveis no ato desta pesquisa e, a partir dos fragmentos citados por Tomás de Aquino na sua “*Catena Áurea*”¹⁰⁹, não foram encontrados elementos relevantes no que se refere ao tema da anagnórise. Isso também é válido para outros autores do mesmo período¹¹⁰, que fizeram comentários de caráter mais homilético, doutrinário e espiritual, sem tocar no tema de forma significativa.

3.2. Reforma

3.2.1. Martinho Lutero (1540)

Desde o ano de 1537 até 1540, Martinho Lutero proferiu uma série de sermões sobre o Evangelho de João, enquanto substituíra Johannes Bugenhagen Pomeranus, em Wittenberg. Tais sermões encontram-se publicados na Coleção “*D. Martin Luthers Werke/Obras do Dr. Martinho Lutero*”, nos volumes 46 e 47 da “*Weimarer Ausgabe/Edição de Weimar*” (WA)¹¹¹, sob o título de “*Reihenpredigten über Johannes/Sermões sobre João*”, abarcando explanações sobre os capítulos 1, 2, 3, 4 e 16 do Quarto Evangelho. Mais especificamente, sobre Jo 4, Lutero proferiu quatro sermões, durante o ano de 1540, abrangendo 24 páginas, em alemão¹¹².

No primeiro sermão (06/03/1540), Lutero aborda o tema das duas naturezas de Jesus Cristo: sua majestade divina e a sua frágil humanidade. Essa combinação de poder e fraqueza é essencial para que os homens se aproximem dele sem temor. No segundo sermão (13/03/1540), ele apresenta a oposição dos judeus contra Jesus

¹⁰⁷ BEDA O VENERÁVEL, *Expositio Evangelii secundum Ioannem*, p. 145-170.

¹⁰⁸ TEOLILACTO, *Ερμηνεία εἰς τὰ τέσσερα Εὐαγγέλια*, p. 145-170.

¹⁰⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Catena Aurea*. Vol. 4, p. 145-170.

¹¹⁰ ODEN, T. C., *La Bibbia Commentata dai Padri*, Vol. 4/1, p. 210-245.

¹¹¹ KNAAKE, J. K. F. et al. (Eds.), *D. Martin Luthers Werke* (1883-1929).

¹¹² LUTHER, M., *Reihenpredigten über Johannis 3-4*, p. 208-231.

e João Batista por causa da nova pregação que criticava a autoridade estabelecida, fazendo com que os líderes religiosos os vissem como rebeldes. Jesus estabeleceu uma nova ordem espiritual com uma forma nova de adoração (em Espírito e Verdade), declarando o antigo sistema obsoleto. Em seguida, Lutero critica a hierarquia papal, comparando-a ao comportamento dos líderes religiosos judeus que rejeitaram Cristo e argumenta que os sacramentos e a fé são independentes da autoridade papal. Ele também exalta a Palavra sobre os sacramentos, condena o legalismo, fala da centralidade da fé em Cristo e na Palavra de Deus e, por fim, fala da necessidade de manter a continuidade com os Padres da Igreja, recorrendo ao ensinamento, sobretudo, de Agostinho, defendendo a fidelidade à Palavra e rejeitando as inovações humanas.

No terceiro sermão (28/08/1540), Lutero entra propriamente no contexto da cena do encontro e diálogo entre Jesus e a mulher samaritana. Jesus em sua humanidade sente-se cansado da jornada e senta-se ao lado do poço de Jacó, pois em sua vida terrena experimentou fome, sede e privações. Jesus pede água à samaritana, a qual o questiona, pois fazem parte de povos rivais. No entanto, Jesus usa a oportunidade para falar da “água viva” que sacia a sede espiritual. Jesus enfatiza que a verdadeira adoração se dá em espírito e verdade, não necessitando de locais ou rituais específicos. Lutero ainda enfatiza a acolhida oferecida pela mulher samaritana e pelos habitantes da cidade a Jesus, ouvindo as suas palavras e oferecendo-lhe hospitalidade. As pessoas devem aprender o exemplo de generosidade e hospitalidade samaritanos. Faz-se mister viver uma fé prática, demonstrada por atos de amor e compaixão. No quarto sermão (11/09/1540), Lutero aborda sobre a disputa religiosa que havia entre judeus e samaritanos acerca do local de adoração (Monte Garizim ou Jerusalém), enfatizando a necessidade da adoração seguir a Palavra de Deus e não as tradições humanas ou lugares específicos. Cristo oferece a “água viva” à mulher, simbolizando a salvação e a vida eterna. E, depois de discorrer, sobre a rejeição da autoridade papal, Lutero admoesta os crentes a ouvir a Palavra de Deus como presente divino, enfatizando que a salvação é acessível a todos. A adoração verdadeira é baseada na aceitação do dom divino, na fé e na obediência à Palavra, pois Cristo busca resgatar todos com paciência e amor. Mesmo que no primeiro sermão se aborde o tema referente às duas naturezas de Jesus Cristo, depois, no que tange ao diálogo de Jesus com a

samaritana, em nenhum momento Lutero toca no assunto referente à anagnórise da samaritana *versus* Jesus ou de Jesus se auto-revelando progressivamente.

3.2.2. João Calvino (1553)

No ano de 1539, João Calvino fez uma primeira preleção sobre o Evangelho de João, durante o período que pregou na cidade franco-alemã de Estrasburgo, para a comunidade francesa, nas igrejas de Saint-Nicolas, Saint-Madeleine e Temple Neuf. Infelizmente, nenhum manuscrito de tais pregações foi conservado. Posteriormente, ao retornar para Genebra, Calvino voltou a pregar sobre o Quarto Evangelho e, fruto de tais pregações realizadas entre os anos 1546 e 1553, nasceu o primeiro comentário aos evangelhos publicado por este autor¹¹³, intitulado “*Commentarii in Evangelium Ioannis/Comentário ao Evangelho de João*”, publicado originalmente em latim. No que diz respeito a esta pesquisa, foi usada a tradução ao português “O Evangelho segundo João” que, no volume 1, traz 36 páginas a respeito de Jo 4,5-42¹¹⁴.

Comentando Jo 4,1-9, Calvino apresenta a hostilidade dos fariseus como o principal motivo pelo qual Jesus decide viajar para a Galileia. Ele vê a passagem de Jesus pela Samaria apenas como parte do trajeto. No entanto, Jesus fez de tal passagem uma oportunidade para transmitir a sua mensagem. Fatigado e sedento, Jesus senta-se junto ao poço e inicia-se o diálogo com a mulher samaritana. Pelo fato de os samaritanos misturarem práticas religiosas judaicas e pagãs, eles eram desprezados pelos judeus e, agora, quando Jesus, um judeu, pede-lhe de beber, a mulher expressa ironia e desdém. Nos vv.10-15, Jesus age com benevolência, “pois o que havia nesta miserável mulher que, de uma prostituta, de repente se convertesse em discípula do Filho de Deus [...]?”¹¹⁵ Calvino faz referência a Is 65,1 porque Deus se manifesta a quem não o buscava. Inicialmente, a mulher despreza e zomba das palavras de Cristo, evidenciando preconceito cultural e espiritual. Ela questiona a autoridade dele em comparação ao patriarca Jacó. Jesus, então, passa a falar da água viva, como metáfora do Espírito (Hb 10,22). A samaritana, apesar de

¹¹³ CALVINO, J., O Evangelho segundo João, Vol. 1, p. 11.

¹¹⁴ CALVINO, J., O Evangelho segundo João, Vol. 1, p. 155-190.

¹¹⁵ CALVINO, J., O Evangelho segundo João, Vol. 1, p. 158.

entender que ele fala de algo espiritual, despreza-o, exigindo provas de suas promessas.

Na sequência (Jo 4,16-26), ao perceber que a mulher o respondia com zombaria e escárnio, Jesus abala a consciência da mulher, quebrando-lhe a dureza do coração ao confrontá-la com a realidade do pecado. Após ser repreendida, a mulher reconhece Jesus como profeta e busca instrução sobre o culto a Deus. Ela pergunta sobre o lugar de adoração e Jesus fala sobre o culto em Espírito e Verdade. Após ouvir o ensinamento de Jesus, a mulher manifesta a sua expectativa messiânica e ele se revela a ela como o messias prometido. Nos últimos versículos da perícopé, Calvino destaca a chegada dos discípulos e o ardor do zelo da mulher que deixou o seu cântaro para trás, pois tinha pressa de anunciar aos demais a experiência de fé que experimentara, levando os habitantes da cidade a se questionar se aquele homem não seria o messias. Com os seus discípulos, Jesus tratará sobre o verdadeiro alimento, sobre fazer a vontade do Pai e sobre a alegria mútua entre os semeadores (profetas) e os ceifadores (apóstolos). Cristo percebeu que os samaritanos possuíam sementes de piedade plantadas pelos profetas, apesar das corrupções locais, e a glória da salvação se estendia também a eles. E, no que tange ao tema da anagnórise, mesmo não sendo o foco de Calvino, tal tema está presente em seu texto.

3.2.3. Comentário Bíblico da Reforma (séc. XVI)¹¹⁶

O século XVI foi um período bastante prolífero no que diz respeito ao surgimento de comentários bíblicos sobre o Evangelho de João, graças ao impulso dado pelo contexto da Reforma. Entre os vários comentadores da época, de acordo com as principais orientações teológicas de então, a título de exemplo, podem ser citados os seguintes autores: 1) *Luteranos* – Philipp Melanchthon¹¹⁷, Martinho

¹¹⁶ FARMER, C. S. (Org.), *Comentário Bíblico da Reforma: João 1–12*. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

¹¹⁷ MELANCHTHON, P., *In Evangelium Ioannis: Annotationes*. Basileae, 1523; MELANCHTHON, P., *In Evangelium Ioannis Commentarii*. Basileae, 1523.

Lutero (vide supra), Johannes Brenz¹¹⁸, Erasmus Sarcerius¹¹⁹, Caspar Cruciger¹²⁰ e Aegidius Hunnius¹²¹; 2) *Reformados* – Martin Bucer¹²², João Ecolampádio¹²³, Ulrico Zuínglio¹²⁴, Wolfgang Musculus¹²⁵ e João Calvino (vide supra); 3) *Católicos* – Jacques Lefèvre d'Étaples¹²⁶, Desidério Erasmo (ou Erasmo de Roterdã)¹²⁷, John Major¹²⁸, Cardeal Cajetan (ou Tommaso de Vio)¹²⁹ e Francis Titelmans¹³⁰; 4) *Pós-Tridentinos* – Francisco de Toledo¹³¹ e Juan de Maldonado¹³²; 5) *Reformados Radicais* – Kaspar von Schwenckfeld e Balthasar Bubmaier (estes últimos fizeram comentários apenas de perícopes isoladas). Houve também autores que organizaram coleções de citações patrísticas e de conteúdos advindos de múltiplas fontes medievais como, por exemplo, Antonius Broickwy von Königstein¹³³ e Johann Wild (Ferus)¹³⁴. No entanto, no ato da escrita da presente pesquisa, as obras dos autores supracitados do período da reforma não estavam disponíveis, sendo possível, portanto, o acesso a apenas fragmentos de tais textos, conforme citações

¹¹⁸ BRENZ, J., In D. Iohannis Evangelion, Iohannis Brentij Exegesis, per Autorem diligenter reuisa, ac multis in locis locupletata. Hagenau: Johann Setzer, 1528.

¹¹⁹ SARCERIUS, E., In Ioannem Evangelistam iusta scholia summa diligentia, ad perpetuae textus cohaerentiae filum, per Erasmum Sarcerium Annaemontanum, conscripta. Basel: Bartholomäus Westheimer, 1540.

¹²⁰ CRUCIGER, C., In Evangelium Iohannis Apostoli enarratio Caspari Crucigeri, recens edita. Strasbourg: Crato Mylius, 1546.

¹²¹ HUNNIUS, A., Commentarius in Euangelium de Iesu Christo, secundum Ioannem. 3rd ed. Frankfurt am Main: Johann Spies, 1595.

¹²² BUCER, M., Enarratio in Euangelion Iohannis. Leiden: Brill, 1987.

¹²³ OECOLAMPADIUS, J., Annotationes piae ac doctae in Euangelium Ioannis. Basel: Andreas Cratander and Johannes Bebel, 1533.

¹²⁴ ZWINGLI, H. Huldrici Zuinglii Opera. 8 vols. Zurich: F. Schulthess, 1828–1842.

¹²⁵ MUSCULUS, W., Commentariorum in Evangelistam Ioannem, heptas prima. Basel: Bartholomäus Westheimer, 1545; MUSCULUS, W. Commentariorum in Evangelistam Ioannem, heptas altera, item tertia et postrema in eundem. Basel: Bartholomäus Westheimer, 1548.

¹²⁶ LEFÈVRE D'ÉTAPLES, J., Commentarii initiatorii in quatuor Evangelia. 2 vols. Cologne: Gottfried Hittorp, 1521.

¹²⁷ ERASMUS, D., Desderii Erasmi Roterodami Opera Omnia. 10 vols. Edited by Jean LeClerc. Leiden: Van der Aa, 1704–1706; reprint, Hildesheim: Georg Olms, 1961–1962.

¹²⁸ MAJOR, J. In quatuor Evangelia expositiones luculentae et disquisitiones et disputationes contra haereticos plurime, praemisso serie literatum indice, et additis ad finem operis Quatuor questionibus non impertinentibus. Paris: Josse Bade, 1529.

¹²⁹ CAJETAN, T., In quatuor Evangelia et Acta Apostolorum, Commentarii. Lyons: Jacob & Peter Prost, 1639.

¹³⁰ TITELMANS, F., Elucidatio paraphrastica in sanctum Christi Evangelium secundum Ioannem, cum annotationibus in aliquot capita. Antwerp: Coquus, 1543.

¹³¹ TOLEDO, F. In Sacrosanctum Ioannis Evangelium commentarii. Rome: Iacobus Tornerius, 1592.

¹³² MALDONADO, J., Commentariorum in quattuor Evangelistas. 2 vols. Pont-à-Mousson: Stephen Mercator, 1596–1597.

¹³³ BROICKWY VON KÖNIGSTEIN, A. In quatuor Evangelia enarrationum, nunc primum ex ipso archetypo excerptarum, opus praeclarum, in duas partes divisum. Cologne: P. Quentel, 1539.

¹³⁴ WILD, J. In Sacrosanctum Iesu Christi Domini Nostri Evangelium secundum Ioannem, piae & eruditae iuxta Catholicam doctrinam Enarrationes, pro concione explicatae. Lyon: Jacob de Millis, 1557.

contidas no Comentário Bíblico da Reforma¹³⁵, que traz trinta páginas a respeito de Jo 4,5-42.

Sobre a perícopé da passagem de Jesus pela região da Samaria, J. Brenz afirma que Jesus Cristo assumiu a fraqueza humana para nos confortar nas adversidades, esvaziando-se de si mesmo, sofrendo perseguições, cansaço físico, fome e sede. U. Zuínglio vê em tal viagem uma oportunidade para chamar os gentios. D. Erasmo e C. Cruciger falam da importância de Sicar e suas referências veterotestamentárias ligadas a Jacó. A respeito do caráter da mulher samaritana há opiniões diversas, mas a maioria dos comentadores, como J. Brenz e D. Erasmo, a consideram como alguém de vida pecaminosa, uma prostituta, alguém que nunca esteve legitimamente casada. No entanto, por meio de Jesus a salvação vem aos pecadores gratuitamente e, bondosamente, ele dirige a palavra àquela mulher, que o trata com desprezo, pois, conforme observa W. Musculus, ela tinha percebido que ele era judeu por causa de seus costumes e vestuário. Ela zomba dele porque sedento promete dar-lhe água viva, pretendendo ser maior que Jacó. D. Erasmo, diante da expressão da mulher que pede “Senhor, dá-me um pouco dessa água...”, vê nela uma abertura de coração para crer.

Ao falar do tema dos maridos, J. Brenz afirma que Cristo primeiro incomoda essa prostituta, revelando o seu pecado e, então, ele a justifica e a consola, conduzindo-a ao arrependimento, conforme observa W. Musculus. J. Brenz conclui que a partir do momento que a mulher reconhece o seu pecado, ela procura ajuda e reconhece Jesus como profeta. Após a mudança de assunto referente ao tema da adoração, J. Ecolapádio mostra que a samaritana tinha a esperança da vinda do messias (Jo 4,25), culminando na revelação gradual que Jesus vai fazendo de si mesmo (Jo 4,26). J. Brenz afirma que, a partir desse momento, a mulher não apenas recebe a completa justificação pela fé, mas também lhe é assegurada, em sua consciência, que o homem com quem conversa é o Cristo, que justifica, santifica e redime, de tal modo que ela deixa o seu cântaro, corre para anunciar Jesus ao povo da cidade, desempenhando o papel de apóstola. D. Erasmo comentará o fato de os samaritanos terem crido em Cristo sem a necessidade de sinais em contraste com os judeus que, apesar de terem visto os prodígios de Jesus, não creram. Por fim, no que diz respeito ao tema da anagnórise da samaritana *versus* Jesus, a partir das

¹³⁵ FARMER, C. S., Comentário Bíblico da Reforma: João 1–12, p. 170-199.

citações presentes no Comentário da Reforma, J. Brenz e J. Ecolapádio abordam tal tema. Quanto aos demais autores, não é possível emitir nenhuma conclusão, pois não há amostras textuais suficientes para isso.

3.3. Século XX

3.3.1. Joseph Barber Lightfoot (ca. 1893)

No ano de 1978, no claustro da Catedral de Durham, Inglaterra, foram encontrados vários estudos exegéticos de Lightfoot ainda não publicados. Entre tais estudos estava “a whole blue box full of hundreds of pages of Lightfoot’s exegetical studies on the Gospel of John [...]/*uma caixa azul completamente cheia de centenas de páginas de estudos exegéticos de Lightfoot sobre o Evangelho de João [...]*”¹³⁶. Tal material foi publicado em 2015 por Ben Witherington III e Todd D. Still com o título “The Gospel of St. John: A Newly Discovered Commentary/*O Evangelho de São João: Um comentário recém-descoberto*”. No que diz respeito a Jo 4, tal edição dos textos de Lightfoot contém 9 páginas¹³⁷ e, ainda que contenham notas exegéticas detalhadas e se aborde sobre Jesus como o Salvador do Mundo, mostrando a universalidade do reino do Messias, o tema da anagnórise não é tratado.

3.3.2. Rudolf Bultmann (1941)

No ano de 1941, Rudolf Bultmann publicou um comentário ao Quarto Evangelho intitulado “Das Evangelium des Johannes/*O Evangelho de João*”, obra que se tornaria uma referência para todos os comentadores do Evangelho de João dos tempos modernos. No presente estudo, foi utilizada a 21ª. edição de tal obra, publicada em língua alemã, no ano de 1986, na coleção “Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament/*Comentário Crítico-Exegético sobre o Novo*

¹³⁶ WITHERINGTON III, B.; STILL, T.D., Foreword. In: LIGHTFOOT, J. B., The Gospel of St. John, p. 22.

¹³⁷ LIGHTFOOT, J. B., The Gospel of St. John, p. 134-142.

Testamento”. No que diz respeito a Jo 4,5-42, Bultmann dedica 23 páginas de seu comentário exegético¹³⁸.

Dentro do escopo desta pesquisa, merece destaque o próprio modo como Bultmann percebe a estrutura do Evangelho de João na qual os cap. 2–12 são vistos como “Die Offenbarung der δόξα vor der Welt/A *revelação da δόξα diante do mundo*” e os cap. 13–20 como “Die Offenbarung der δόξα vor der Gemeinde/A *revelação da δόξα diante da comunidade*”. Dentro da primeira parte (Jo 2–12), Jo 2,23–4,42 recebe o título de “Die Begegnung mit der Offenbarer/O *encontro com o revelador*” e Jo 4,1-42, “Jesus in Samaria/Jesus *na Samaria*”, cuja narrativa do material tradicional original teria sido Jo 4,5-10.16-19.28-30.40, intitula o subitem *α.2.d* como “Die Offenbarung als Aufdeckung des menschlichen Seins/A *revelação como descoberta do ser humano*” (Jo 4,16-19) e o subitem *α.2.e* como “Die Selbstoffenbarung Jesu/A *autorrevelação de Jesus*” (Jo 4,20-26). Na sequência, no que diz respeito à análise de Jo 4,31-42, o item *β* traz o título “Jesus und die Boten der Offenbarung/Jesus *e os mensageiros da revelação*”¹³⁹.

Para Bultmann, Jo 4,5-6 serve para apresentar o cenário onde vai se desenrolar a cena, isto é, Jesus chega perto da cidade Sicar, próxima ao campo que Jacó deu a José e senta-se junto ao poço de Jacó, local no qual vai se dar o diálogo com a mulher samaritana. Em Jo 4,7-9, estando sedento, Jesus pede de beber e na resposta da mulher transparece as barreiras sociais, culturais e religiosas pelas quais judeus e samaritanos eram povos rivais. Depois, em Jo 4,10-15, ao tratar do tema da “água viva”, Bultmann ressalta que tal expressão, assim como “pão da vida”, “luz verdadeira”, “verdadeiro vinho” etc., vem da esfera do dualismo gnóstico, refletindo uma noção mitológica de “água da vida” milagrosa, com poderes mágicos. Fazendo a transposição para o contexto cristão, a noção de “água viva”, combinada com a água batismal, como expressão do poder divino, pode ser usada figurativamente/simbolicamente para se referir à revelação divina.

Na sequência (Jo 4,16-19), o autor vê na conversa sobre os maridos apenas um meio que Jesus usou para demonstrar a sua onisciência. O enredo apresenta Jesus como “προφητής/*profeta*”, como o “θεῖος ἄνθρωπος/*homem divino*”, que conhece as coisas secretas e ocultas aos outros homens. Em Jo 4,20-26, Jesus se autorrevela como o messias; a expressão “ἐγώ εἰμι/*eu sou*” é um claro convite à fé;

¹³⁸ BULTMANN, R., *Das Evangelium des Johannes*, p. 127-149.

¹³⁹ BULTMANN, R., *Das Evangelium des Johannes*, p. 127-128, 138-143.

na era escatológica, o local do culto já não tem mais importância. Em seguida, no diálogo com os discípulos, a referência à colheita está associada ao trabalho missionário enquanto colheita escatológica; o ministério deles é uma continuação de um evento escatológico que se iniciou em Jesus; a contraposição entre semeadores e ceifadores diz respeito a um tempo escatológico no qual a tensão entre presente e futuro é resolvida. Por fim, a partir do v.40, Bultmann destaca o sucesso da visita de Jesus à Samaria e refere-se à expressão “σωτήρ τοῦ κόσμου/*Salvador do mundo*” como um empréstimo da escatologia helenística, ainda que haja paralelos no judaísmo. Assim, pela fé, pode-se aprender que o Revelador é também o Salvador escatológico. Portanto, pode-se afirmar que Bultmann aborda de forma explícita o tema da anagnórise em seu texto.

3.3.3. Charles Harold Dodd (1953)

Charles H. Dodd foi um importante teólogo e biblista protestante galês que publicou várias obras referentes ao Novo Testamento. No que diz respeito ao Evangelho de João, ele publicou uma obra intitulada “The Interpretation of the Fourth Gospel/A interpretação do Quarto Evangelho”, no ano de 1953, e outra chamada “Historical Tradition in the Fourth Gospel/A tradição histórica no Quarto Evangelho”, no ano de 1963. Na presente pesquisa, utilizou-se uma tradução ao português da primeira obra, que traz oito páginas de comentário sobre Jo 4,5-42¹⁴⁰, e foi consultada uma tradução ao italiano da segunda obra, que por sua vez não traz nenhum elemento relevante para o escopo deste estudo, limitando-se a citar o episódio da passagem de Jesus pela Samaria e as discussões sobre a sua historicidade e/ou a possibilidade da narrativa ter sido reconstruída por meio da própria fantasia do autor e inserida num contexto de viagem de Jesus da Judeia para a Galileia, entre o primeiro e o segundo sinais realizados em Caná¹⁴¹.

Dodd, na obra “The Interpretation of the Fourth Gospel/A interpretação do Quarto Evangelho”, no capítulo referente ao “Livro dos Sinais”, considera Jo 2,1–4,42 como um único episódio, denominado como “o novo começo”. Em tal episódio, a água dá lugar ao vinho (Jo 2,1-10), um novo templo é anunciado (Jo

¹⁴⁰ DODD, C. H., A Interpretação do Quarto Evangelho, p. 407-414.

¹⁴¹ DODD, C. H., La Tradizione Storica nel Quarto Vangelo, p. 27, 188, 291, 293-294, 392, 467, 478.

2,14-19), no diálogo com Nicodemos fala-se de um novo nascimento (Jo 3), no diálogo com a samaritana, o poço de Jacó dá lugar à água viva e os antigos cultos de Jerusalém e do Garizim dão lugar à adoração “ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ/*em espírito e verdade*” para a qual o tempo já está maduro (Jo 4,4-42). Se nas bodas de Caná a talhas que foram cheias d’água representavam o velho sistema de observâncias cerimoniais judaicas, agora surge uma religião distinta ao nível da “ἀλήθεια/*verdade*” (Jo 4,23-24) como o vinho novo ou como a água que jorra para a vida eterna. E, entre as bodas de Caná e a passagem de Jesus pela Samaria, no testemunho de João Batista, Jesus é o esposo e o Batista o amigo do esposo (Jo 3,29)¹⁴².

Ao se referir a Jo 4,5-42, Dodd afirma que tal texto se trata de “um diálogo dramático altamente elaborado, num cenário narrativo apropriado”¹⁴³. Ele considera Jo 4,7-27 como a parte principal do diálogo. Na primeira parte (Jo 4,7-15), o tema é a “ὕδωρ ζῶν/*água viva*”, que na ironia joanina, na primeira ocorrência, significa simplesmente água corrente, mas que, depois, passa a significar “água da vida eterna” (Jo 4,14). A primeira espécie de água é claramente idêntica à água da purificação dos judeus que estava nas talhas de Cana, inclusive Dodd cita o fato de que na tradição rabínica a Torá era associada à água. No entanto, a água viva dada por Cristo faz com que os homens renasçam para o reino do Espírito. A interlocutora, entretanto, fica sem entender, permanecendo na superficialidade. O diálogo toma um novo rumo (Jo 4,16-18), a samaritana é levada a manifestar a vida irregular que vivia e, mais do que uma alegoria para o sincretismo religioso samaritano, isso desembocará no tema da verdadeira adoração como forma de instruir o leitor de então que vivia num contexto de mistura da tradição judaica com elementos helenistas. Tal diálogo se conclui com a declaração expressa de Jesus como o “Messias”. Enquanto Jesus conversa com seus discípulos, a mulher conversa com os samaritanos (Jo 4,28-30.39) sobre o messias em termos populares, pois ela vira que ele mostrara perfeito conhecimento sobre o passado dela, características de um profeta (Jo 4,19). Os samaritanos, como que um coro final numa peça de teatro grega (Jo 4,41-42), resumem o significado do trecho, reconhecendo Jesus como “o Salvador do Mundo”¹⁴⁴. Enfim, mesmo não sendo o

¹⁴² DODD, C. H., A Interpretação do Quarto Evangelho, p. 389, 392, 406.

¹⁴³ DODD, C. H., A Interpretação do Quarto Evangelho, p. 407.

¹⁴⁴ DODD, C. H., A Interpretação do Quarto Evangelho, p. 407-414.

foco principal de Dodd, o tema do reconhecimento da identidade de Cristo está presente na sua obra.

3.3.4. Rudolf Schnackenburg (1965)

Rudolf Schnackenburg foi definido por Joseph Ratzinger como “Der wohl bedeutendste deutschsprachige katholische Exeget der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts/*provavelmente o mais importante exegeta católico de língua alemã da segunda metade do século XX*”¹⁴⁵. No ano de 1965, Schnackenburg publicou um grande comentário ao Evangelho de João, em quatro tomos, intitulado “Das Johannesevangelium/*O Evangelho de João*”, na coleção “Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4/*Comentário Teológico ao Novo Testamento da (Editora) Herder 4*”. O comentário a Jo 4,5-42 encontra-se no primeiro tomo e, nesta pesquisa, foi utilizada a tradução italiana que traz 52 páginas sobre a referida perícopa¹⁴⁶ e, já na introdução da análise de tal texto bíblico, Schnackenburg¹⁴⁷ afirma o seguinte:

A composição tem uma estrutura clara e bem construída. Para o evangelista, não se trata de uma ação pedagógico-pastoral de Jesus em relação à mulher, mas da progressiva autorrevelação de Jesus. Quanto à samaritana, Jesus quer conduzi-la à fé; também entre os conterrâneos dela, o evangelista destaca o progresso da fé (v.42). Revelação e fé são, portanto (como já em Jo 2,11.22; 3,11), os dois pontos de vista que dominam o relato como tal. A progressiva extensão da revelação, e, correspondendo a isso, o crescimento da fé, é indicada pelas seguintes expressões: v.9 – Ἰουδαῖος; v.11 – κύριε; v.12 – μείζων τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰακώβ; vv.26.29 – ὁ Χριστός; v.42 – ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου. A estrutura é quase dramática: no ponto alto da autorrevelação de Jesus à mulher, ou seja, de que ele é o Messias (v.26), o diálogo é interrompido, chegam os discípulos, a mulher deixa o cântaro e corre para a cidade. A cena intermediária com os discípulos (vv.31-38) aumenta a tensão em direção à conclusão do relato, que é alcançada com a declaração de fé no salvador do mundo por parte dos habitantes de Sicar.

Conforme se pode observar, Schnackenburg faz a sua exposição seguindo exatamente os passos da progressão da autorrevelação de Jesus à mulher samaritana, aos discípulos e aos cidadãos de Sicar. Dos autores até aqui analisados, este é aquele que demonstrou mais claramente o processo de anagnórise da mulher *versus* Jesus. Schnackenburg também evidencia a hospitalidade dos habitantes de

¹⁴⁵ RATZINGER, J., Jesus von Nazareth, p. 11.

¹⁴⁶ SCHANACKENBURG, R., Il Vangelo di Giovanni. Parte Prima, p. 626-677.

¹⁴⁷ SCHANACKENBURG, R., Il Vangelo di Giovanni. Parte Prima, p. 627. (Tradução nossa)

Sicar que não têm nenhum temor em acolher um judeu, mostrando que a fé supera todo obstáculo derivado da origem do Revelador e deixam-se instruir por Jesus como um enviado escatológico. Segundo o autor, o evangelista quer evidenciar que os samaritanos representam uma fé exemplar, pois não precisam de sinais e de milagres, eles creem por meio da simples palavra de Jesus. Há um grande contraste entre a disponibilidade para crer dos samaritanos e a incredulidade dos “Ἰουδαῖοι/judeus” de Jerusalém (Jo 2,18.20; 4,1-3) e dos galileus (Jo 4,44; 6,30.41.52)¹⁴⁸.

3.3.5. Raymond Edward Brown (1966)

No que tange aos estudos bíblicos referentes ao Quarto Evangelho, nos Estados Unidos, Raymond E. Brown é com certeza o nome mais influente e, dentro do âmbito católico, um dos pioneiros da aplicação do método histórico-crítico na exegese. No ano de 1966, Brown publicou o primeiro volume do seu comentário ao Evangelho de João, intitulado “The Gospel According to John. Chapters 1–12: translated, with introduction, notes, and commentary/*O Evangelho segundo João. Capítulos 1–12: traduzidos, com introdução, notas e comentário*”, sendo o volume 29 da coleção “Anchor Bible”. Posteriormente, no ano de 1970, com o volume 29A da mesma coleção, ele completou o seu comentário a João com “The Gospel According to John. Chapters 13–21: translated, with introduction, notes, and commentary/*O Evangelho segundo João. Capítulos 13–21: traduzidos, com introdução, notas e comentário*”. Brown também publicou o livro “The Community of the Beloved Disciple/*A comunidade do discípulo amado*”, no ano de 1979.

Na presente pesquisa, foram utilizadas as traduções em língua portuguesa das referidas obras. Especificamente, sobre o diálogo de Jesus com a mulher samaritana, Brown dedica 26 páginas do primeiro volume de seu comentário ao Evangelho de João, em tradução ao português¹⁴⁹. Já no livro sobre a hipotética comunidade do discípulo amado, ao descrever os vários grupos que teriam composto a comunidade joanina, faz-se referência à conversão de um grande número de samaritanos¹⁵⁰ e, no final, no Apêndice II, há o artigo “Papeis das

¹⁴⁸ SCHANACKENBURG, R., *Il Vangelo di Giovanni. Parte Prima*, p. 672.

¹⁴⁹ BROWN, R. E., *Comentário ao Evangelho segundo João*, Vol. 1, p. 378-403.

¹⁵⁰ BROWN, R. E., *A comunidade do Discípulo Amado*, p. 37-41.

mulheres no Quarto Evangelho”¹⁵¹ por meio do qual, entre as várias figuras femininas presentes no Evangelho de João, Brown faz menção da mulher samaritana. Na sequência das reações diante de Jesus, há uma progressão: 1) *descrença* por parte dos judeus no templo (Jo 2,13-25); 2) *crença insuficiente* de Nicodemos (Jo 3); 3) *crença mais suficiente* por parte da samaritana. O evangelista descreve tanto a samaritana como os discípulos (homens) na Última Ceia como dando testemunho de Jesus através da pregação, levando o povo a crer nele por causa de sua palavra. Assim, essa mulher tem uma real função missionária que culminará no anúncio de Jesus aos seus concidadãos¹⁵².

No “Comentário ao Evangelho segundo João”¹⁵³, Brown apresenta a sua proposta de tradução, traz importantes notas textuais e históricas, destacando que somente João menciona um ministério de Jesus na Samaria (algo que contrasta com Mt 10,5). O relato do diálogo de Jesus com a samaritana é o mais detalhado em João: há um toque dramático, figuras de linguagem (paradoxo, ironia, rápida mudança de um tema diante de um embaraço, primeiros e segundos planos e, nos vv.39-42, o efeito do coro grego na voz dos habitantes da cidade). Na primeira cena (Jo 4,4-26), há o diálogo de Jesus com a mulher cujos temas são sobre a “água viva” e sobre “o verdadeiro culto ao Pai em Espírito e Verdade”. Na segunda cena (Jo 4,27-38), o diálogo de Jesus se dá com os discípulos cujo tema do alimento antecipa o que será tratado em Jo 6 e, novamente, há um mal-entendido, Jesus fala em sentido espiritual e seus interlocutores entendem em sentido material (vv.7-11 com a samaritana e vv.31-33 com os discípulos) e o tema da ceifa. Por fim, a conclusão (Jo 4,39-42), os habitantes da Samaria vieram a conhecer prontamente que Jesus é o Salvador do Mundo. A partir das obras citadas, ainda que apareçam elementos ligados ao tema da anagnórise ou da autorrevelação de Jesus, este não é o foco principal de Brown.

¹⁵¹ BROWN, R. E., A comunidade do Discípulo Amado, p. 193-209.

¹⁵² BROWN, R. E., A comunidade do Discípulo Amado, p. 197-198.

¹⁵³ BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho segundo João, Vol. 1, p. 378-403.

3.3.6. Marie-Émile Boismard e Arnaud Lamouille (1977)

Boismard e Lamouille, dois representantes da “École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem/*Escola Bíblica e Arqueológica Francesa de Jerusalém*” (EBAF), publicaram um comentário exegético ao Quarto Evangelho intitulado “L’Évangile de Jean/*O Evangelho de João*”, no ano de 1977, em língua francesa¹⁵⁴. Sobre Jo 4,1-42, tal comentário traz 17 páginas nas quais os autores apresentam a perícope a partir da teoria das fontes do Evangelho de João, defendendo a hipótese de que o texto joanino é resultado de várias redações sucessivas. A partir de tal teoria, o relato primitivo (Documento C) seria Jo 4,5-7.9.16-18.28-30.40, o qual o evangelista teria adotado e ampliado. Quanto às demais partes do texto, essas seriam fruto de redações posteriores (João II-A, João II-B e João III).

A maior ênfase de Boismard e Lamouille é fazer uma apresentação da crítica literária da perícope, apresentando um estudo de cada extrato do texto de acordo com os seus níveis redacionais. Textos referentes aos temas da “água viva”, “verdadeiro culto ao Pai”, diálogo com os discípulos, bem como o tema da sementeira e da ceifa e, depois, os últimos versículos sobre a fé dos habitantes de Sicar, seriam frutos de diferentes etapas redacionais. Merecem destaque alguns elementos apresentados pelos autores como o fato de que nos costumes orientais um homem não deve dirigir a palavra a uma mulher sozinha, ainda mais se essa for casada; os paralelos entre o tema da água (Jo 4,10-14) e do pão (Jo 6,33-35), bem como entre a vinda dos habitantes de Sicar até Jesus (Jo 4,30.40) e Maria, irmã de Lázaro, com aqueles que estavam com ela e vão até Jesus (Jo 11,29.32).

Paralelos com o Antigo Testamento também podem ser traçados, no que diz respeito a encontros junto ao poço, como os casamentos de Isaac e Rebeca (Gn 24) e de Moisés e Séfora (Ex 2,15-22); o tema referente aos cinco maridos e a questão cultural descrita em 2Rs 17,24-41, em que o culto aos falsos deuses é visto como prostituição/adultério (Ex 34,15-16; Jr 2,2.20; Ez 16; 23), mas o abandono de tais práticas, como um novo matrimônio (Is 54,4-8; 61,10; 62,4-5; Os 1-3); os autores associam o diálogo de Jesus com os discípulos ao tema da escatologia realizada e o tema da sementeira e da ceifa a João Batista (semeador), que exercera sua atividade

¹⁵⁴ BOISMARD, M.-É.; LAMOUILLE, A., *L’Évangile de Jean*, p. 128-144.

em Enom, perto de Salim, a aproximadamente 10km a nordeste do poço de Jacó (Jo 3,23), preparando os habitantes da Samaria para a colheita feita por Jesus (Jo 4,39.41-42). Quanto ao título “salvador do mundo”, aplicado governadores do contexto do Império Romano, agora passa a ser aplicado a Jesus o verdadeiro “Salvador do mundo”, a quem todos devem crer. Os temas da anagnórise e da autorrevelação de Jesus não são o centro da atenção de Boismard e Lamouille, ainda que de forma indireta seu comentário traga certas nuances a esse respeito.

3.3.7. Ernst Haenchen (1980)

Pouco antes de sua morte, aos 30 de abril de 1975, o teólogo protestante Ernst Haenchen concluiu o texto do segundo volume de seu “Hauptwerk/trabalho principal”, intitulado “Das Johannesevangelium – ein Kommentar/O Evangelho de João – um comentário”, que seria postumamente publicado por Ulrich Busse, no ano de 1980¹⁵⁵, em língua alemã. Tal obra tornou-se internacionalmente conhecida ao ser traduzida para o inglês e publicada na coleção “Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible/Hermeneia – Um comentário histórico e crítico da Bíblia”, no ano de 1984. No que diz respeito ao estudo exegético do texto sobre a estadia de Jesus entre os samaritanos, no volume primeiro da edição em inglês, foram dedicadas 19 páginas¹⁵⁶.

Haenchen apresenta, num primeiro momento, algumas notas de crítica textual e, em seguida, tece o seu comentário a respeito do diálogo de Jesus com a samaritana elencando alguns questionamentos, como por exemplo, por que os discípulos foram todos juntos comprar alimento na cidade? Ou, dado que o poço era profundo, como poderia a mulher retirar água com um “ὕδρις/cântaro”, sem o auxílio de um “leather bucket/balde de couro” e uma corda? Há desconfianças sobre a veracidade do diálogo, pois não há testemunhas evidentes. Haenchen cita também algumas contribuições de autores que interpretam a perícope pelo viés racionalista que, inclusive, para justificar o conhecimento de Jesus sobre a vida pessoal da mulher, sugerem que Jesus teria ouvido boatos ou percebido algo por meio de sinais visuais etc. No entanto, essas e outras interpretações reducionistas são descartadas por ele. O texto da perícope também tem transições abruptas.

¹⁵⁵ HAENCHEN, E., John 1, p. x, xv-xix.

¹⁵⁶ HAENCHEN, E., John 1, p. 213-231.

Entre os autores citados por Haenchen, merecem destaque Strathman para quem a mulher seria um símbolo da comunidade samaritana; Hirsch que relaciona os cinco maridos dela aos deuses trazidos pelos cinco povos que foram inseridos na Samaria; e Bultmann que enxerga a dificuldade do evangelista em unir tradição e mensagem própria, destacando o simbolismo do “ouvir de segunda mão” (influência de Kierkegaard). Enfim, segundo Haenchen, o evangelista não se preocupa em relatar um evento histórico, mas em destacar a identidade de Jesus. E, no que se refere ao tema da anagnórise, Haenchen afirma que o reconhecimento de Jesus inclui uma série de expressões: “um judeu – maior do que Jacó – um profeta – o messias – o salvador do mundo”¹⁵⁷. Ele também oferece uma proposta do que seria a sequência original de eventos do diálogo de Jesus com a mulher (Jo 4,4-7.9-18.28-29.30.39.40-42) e os demais versículos seriam fruto do trabalho do narrador¹⁵⁸.

3.3.8. Juan Mateos e Juan Barreto (1982)

Dois renomados professores espanhóis, Juan Mateos e Juan Barreto, publicaram a obra “El Evangelio de Juan: análisis lingüístico y comentario exegético/O Evangelho de João: análise linguística e comentário exegético”, em língua espanhola, no ano de 1982. Para a presente pesquisa foi consultada a tradução ao português da segunda edição de tal obra, que contém 28 páginas acerca de Jo 4,4-44 (eles apresentam uma proposta diversa de delimitação da perícope)¹⁵⁹. Mateos e Barreto destacam a hospitalidade dos habitantes da Samaria que acolheram Jesus em oposição à rejeição por parte dos habitantes da Judeia. O tema central da perícope é o Espírito, simbolizado pela água que Jesus dá, que estabelece a relação com o Pai, excluindo particularismos discriminatórios e levando ao desaparecimento dos antigos cultos e templos.

Os temas tratados desde Caná (2,1), até a saída da Judeia (4,1-3) repetem-se neste episódio, mas em sentido positivo: segundo a figura da aliança/núpcias, o Messias encontra a esposa infiel e a atrai a si de novo. Ele é o novo santuário, do qual brota a água do Espírito. A Lei de Moisés é substituída pelo espírito e pela lealdade, que

¹⁵⁷ HAENCHEN, E., John 1, p. 226.

¹⁵⁸ HAENCHEN, E., John 1, p. 231.

¹⁵⁹ MATEOS, J.; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 213-240.

são a norma de vida e o culto ao Pai. Os antigos intermediários, representados por Jacó, que havia dado o poço, são superados¹⁶⁰.

Ou seja, os autores também fazem uma leitura do texto referente à passagem de Jesus pela região da Samaria à luz de Os 2–3, em que a mulher (sem nome) seria uma representante da sua terra (vista pelos judeus como uma região heterodoxa, com povo de sangue mestiço e de religião sincrética – 2Rs 17,24-41) e Jesus, em sua missão messiânica, apresenta-se como o esposo, Filho herdeiro do Pai (Jo 3,29.30) que oferecerá o seu amor-Espírito a Samaria, a prostituta, ou esposa adúltera da literatura profética. Deus não a abandonou, quer ganhá-la novamente para si (Os 2,15-16). Assim como André conduziu Simão Pedro a Jesus (Jo 1,41) e Filipe conduziu Natanael (Jo 1,45), a samaritana conduzirá os habitantes de Sicar até Jesus (Jo 4,29). A notícia dada pela mulher faz seus concidadãos compreenderem que chegou a hora da misericórdia para eles (Os 6,2; 2,25) e, então, reconhecem-no, não como um messias nacional, mas como alguém que tem uma missão universal, sendo reconhecido como o Salvador do mundo. Na análise de Mateos e Barreto, aparece com muito mais clareza o tema sponsal do que o tema da anagnórise, embora, este último também esteja presente.

3.3.9. Xavier Léon-Dufour (1988)

No ano de 1988, Léon-Dufour publicava o primeiro volume de seu comentário ao Quarto Evangelho intitulado “Lecture de l’Évangile selon Jean/*Leitura do Evangelho segundo João*”, em língua francesa, abarcando uma introdução geral ao Evangelho de João e uma análise de seus quatro primeiros capítulos. Os outros três volumes foram publicados, respectivamente: o segundo, em 1992 (Jo 5–12); o terceiro, em 1993 (Jo 13–17); e o quarto, em 1996 (Jo 18–21). Dentro de pouco tempo tal obra seria traduzida para várias línguas, inclusive para o português¹⁶¹. No que se refere especificamente a Jo 4,5-42, cujo comentário se encontra no primeiro volume, foi utilizada uma tradução ao espanhol que traz 37 páginas de análise da referida perícopes¹⁶².

¹⁶⁰ MATEOS, J.; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 239.

¹⁶¹ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João [I (caps. 1–4); II (Caps. 5–12); III (Caps. 13–17); IV (Caps. 18–21)]*.

¹⁶² LÉON-DUFOUR, X., *Lectura del Evangelio de Juan I (Jn 1–4)*, p. 273-319.

De acordo com Léon-Dufour, Jesus cumpre a obra do Pai entre os samaritanos, descendentes do antigo reino de Israel, que, apesar de serem considerados hereges, veneravam Jacó e adoravam a Deus no Monte Garizim. O encontro de Jesus com a mulher samaritana simboliza a inclusão dos samaritanos na obra da salvação. O diálogo ocorre junto ao poço de Jacó, um local simbólico na tradição bíblica, simbolizando a continuidade entre a tradição patriarcal e a nova aliança em Cristo; conecta-se a encontros significativos Ex 2,15-20, Gn 24,10-28, 29,9-12; Jesus, sedento (expressão de sua humanidade), oferece à mulher a “água viva” que simboliza a vida eterna e a mulher representa o povo samaritano, sedento de verdade espiritual; Jesus revela que o verdadeiro culto será “em espírito e verdade” e anuncia a chegada de uma nova colheita espiritual, referindo-se à conversão daquele povo; a salvação vem dos judeus, mas se estende a todos os povos; em contraste com o encontro de Jesus com Nicodemos que se dá na calada da noite, o encontro com a samaritana ocorre ao meio-dia, simbolizando luz e revelação; a mulher testemunha a sua experiência na aldeia, levando muitos a crer em Jesus, os quais o reconhecem como “o Salvador do mundo”. No texto de Léon-Dufour, pode-se perceber que a mulher, inicialmente cética, é conduzida por Jesus a reconhecer sua sede espiritual e esperança messiânica¹⁶³. Portanto, o tema da anagnórise da samaritana *versus* Jesus está presente em tal comentário exegético.

3.3.10. Antonio García Moreno (1996)

Antonio García Moreno publicou em 1996 duas obras teológicas a respeito do Evangelho de João intituladas “El Cuarto Evangelio: Aspectos Teológicos/O quarto Evangelho: Aspectos teológicos”¹⁶⁴ e “El Evangelio Segun San Juan: Introduccion y exegesis/O Evangelho segundo São João: Introdução e exegese”¹⁶⁵, sendo ambas as obras publicadas em língua espanhola. Na obra “El Cuarto Evangelio”, García Moreno dedica 45 páginas sobre o tema “Adorar o Pai em Espírito e Verdade”¹⁶⁶, que tem por fundamento escriturístico Jo 4,5-42. Entre os elementos destacados pelo autor citado, merecem destaque: o diálogo sobre a “água viva” que simboliza o Espírito Santo, o dom divino, em conexão com a purificação

¹⁶³ LÉON-DUFOUR, X., Lectura del Evangelio de Juan I (Jn 1–4), p. 279, 299-300.

¹⁶⁴ GARCÍA-MORENO, A., El Cuarto Evangelio: Aspectos Teológicos.

¹⁶⁵ GARCÍA-MORENO, A., El Evangelio Segun San Juan: Introduccion y exegesis.

¹⁶⁶ GARCÍA-MORENO, A., El Cuarto Evangelio: Aspectos Teológicos, p. 173-217.

e renovação do coração como mencionado nos profetas Ezequiel e Jeremias, levando a uma transformação interior; o poço de Jacó funciona como um cenário e símbolo relacionado à herança do patriarca e à Torá, dando a ideia de presente divino; Jesus manifesta sede (literal e simbólica) no mesmo horário do Calvário, desejando cumprir a vontade do Pai e realizar a sua missão; Jesus surpreende a mulher ao mencionar um “marido inexistente” e revelar sobre os seu cinco casamentos anteriores, revelação essa que se conecta simbolicamente com o passado de idolatria e ruptura com o culto verdadeiro; Jesus apresenta um novo culto que não está restrito a um local físico, mas que se realiza “em espírito e verdade”; Jesus propõe um novo culto em que a verdadeira adoração é amor fiel, movido pelo Espírito e conforme a revelação de Cristo que, por sua vez, revela o Pai.

Em outras partes da obra “El Cuarto Evangelio” aparecem também os temas referentes a Jesus como o “Salvador do mundo”, conforme exclamação dos samaritanos em Jo 4,42, reconhecimento este, que de certo modo, já tinha sido preparado pela proclamação feita por João Batista de Jesus como o “Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo” (Jo 1,29) e, no diálogo com Nicodemos, quando Jesus diz que não foi enviado para julgar o mundo, mas para que ele seja salvo (Jo 3,17)¹⁶⁷. García Moreno também conectará o tema da água e do Espírito à dimensão do sacramento do batismo¹⁶⁸. Na obra “El Evangelio según San Juan”, García Moreno apresenta uma introdução ao Evangelho de João rica em detalhes na primeira parte e, na segunda, traz a exegese de algumas passagens bíblicas. No entanto, Jo 4 não foi incluída na análise, ainda que apareçam referências ao diálogo de Jesus com a samaritana e a temas sobre tal perícopo já abordados na obra “El Cuarto Evangelio”. Elementos referentes a autorrevelação de Jesus se fazem presentes nas obras de García Moreno, porém o seu foco se concentra na dimensão cultural¹⁶⁹.

¹⁶⁷ GARCÍA-MORENO, A., *El Cuarto Evangelio: Aspectos Teológicos*, p. 75-76.

¹⁶⁸ GARCÍA-MORENO, A., *El Cuarto Evangelio: Aspectos Teológicos*, p. 367.

¹⁶⁹ GARCÍA-MORENO, A., *El Evangelio Segun San Juan: Introduccion y exegesis*, p. 192-193, 212, 324, 330, 411.

3.3.11. Yves Simoens (1997)

No ano de 1997, Yves Simoens publicou um comentário ao Evangelho de João intitulado “Selon Jean. Une traduction et une interprétation/*Segundo João. Uma tradução e interpretação*”, em língua francesa. Neste estudo, no entanto, foi utilizada a tradução italiana¹⁷⁰ na qual são dedicadas 13 páginas sobre Jo 4,3b-45 (ele delimita o texto de modo diverso). Segundo Simoens, o encontro de Jesus com a Samaritana funciona como uma catequese batismal, em que o batismo é apresentado como ato salvífico, tendo Jesus como fundamento de todos os sacramentos e da missão universal de Jesus.

Algumas das principais observações, na primeira parte (Jo 4,3b-15), consistem na necessidade de Jesus passar pela Samaria, simbolizando a sua missão universal de unir judeus e samaritanos; o batismo cristão é apresentado como superior ao de João Batista, pois Jesus é o “batismo em ato”; o episódio com a samaritana ilustra a nova relação com Deus, mediada por Cristo; o poço evoca a tradição judaica, simbolizando a Lei e a sabedoria divina, bem como relembra eventos de noivados (de Isaac, Jacó, Moisés), porém aqui o foco é a “água viva” da vida eterna; Jesus se apresenta como “fonte de água viva”, oferecendo o Espírito. No diálogo central (Jo 4, 16-26), num primeiro momento (vv.16-20), Jesus revela o passado da mulher e, por isso, ela o reconhece como profeta; num segundo momento (vv.21-24), Jesus ensina que a verdadeira adoração não está confinada a um lugar físico, mas acontece em espírito e verdade e, num terceiro momento (vv.25-26), Jesus se revela como o messias esperado.

Na última parte do episódio (Jo 4,27-45), são apresentadas as implicações missionárias, pois o diálogo exemplifica o caminho da fé: curiosidade, compreensão, adesão e missão. A partir daí, a mulher se torna missionária, anunciando Jesus para seus concidadãos, os quais o reconhecem como o “Salvador do mundo”, antecipando aquilo que posteriormente seria a missão aos gentios (universalismo). Com os discípulos, Jesus ensina sobre a missão servindo-se de metáforas como semeadura, ceifa etc. O texto é deliberadamente complexo e cheio de símbolos, com múltiplas camadas de interpretação (salvação, missão, unidade entre o Pai e Filho etc.). Por traz da ideia da colheita, também é introduzida a ideia

¹⁷⁰ SIMOENS, Y., *Secondo Giovanni*, p. 271-283.

de salvação escatológica já presente na história (Jl 4,13; Is 27,12). Enfim, conforme se pode perceber no comentário de Simoens, o tema da anagnórise da samaritana *versus* Jesus, bem como de Jesus que se autorrevela gradativamente, aparece claramente.

3.4. Século XXI

3.4.1. Rinaldo Fabris (2003)

No ano de 2003, Rinaldo Fabris publicou a segunda edição, revista e ampliada do seu comentário ao Evangelho de João intitulado “Giovanni. Traduzione e commento/*João. Tradução e comentário*”, que veio a se tornar uma importante referência para os estudos do Quarto Evangelho em língua italiana. Especificamente, sobre o encontro e diálogo da mulher samaritana com Jesus, Fabris dedica 25 páginas¹⁷¹ cujas ideias mais importantes são as seguintes: Jesus se desloca da Judeia para a Galileia devido à reação adversa dos fariseus diante do sucesso de sua atividade; a travessia pela Samaria corresponde ao caminho mais curto entre a Judeia e a Galileia, mas também simboliza a missão universal de Jesus; a Samaria não é apresentada apenas como um dado geográfico, mas como cenário com profundo significado teológico, associando memórias bíblicas, como por exemplo, o campo e a fonte de Jacó; o diálogo entre Jesus e a Mulher enfatiza a transformação pessoal e a superação dos vínculos culturais e morais que separavam os samaritanos e judeus. E, no que diz respeito ao tema anagnórise da samaritana *versus* Jesus, Fabris¹⁷² afirma o seguinte:

Do ponto de vista narrativo e temático, é evidente a unidade desta página joanina. Observa-se a progressiva revelação-descoberta da identidade de Jesus. Do título inicial de “judeu”, com o qual a mulher samaritana se dirige a Jesus, chega-se, ao final, à proclamação de que ele é “o salvador do mundo” (Jo 4,9.42). O judeu que promete a água viva e afirma ser “maior que Jacó” (Jo 4,12) é reconhecido pela mulher samaritana como “um profeta” (Jo 4,12.19). Ao término do diálogo, ela se questiona se ele não seria “o Messias-Cristo” (Jo 4,29).

¹⁷¹ FABRIS, R., Giovanni, p. 229-253.

¹⁷² FABRIS, R., Giovanni, p. 236. (Tradução nossa)

O texto também ressalta a continuidade entre o Antigo e o Novo Testamento, lembrando que a salvação tem origem no povo judeu, mas é universal, alcançando também os samaritanos; a missão dos discípulos é relacionada à colheita espiritual, simbolizada na metáfora do semeador e do ceifeiro; Jesus, aquele que fala com a mulher, é o revelador escatológico que pode se apresentar com a fórmula de revelação reservada a Deus: “Eu sou”. É Deus que se manifesta na história (Ex 3,14; Is 43,10) e tal expressão, na boca de Jesus, exprime a sua autorrevelação como Cristo e Filho de Deus (Jo 8,24.28.58; 13,19)¹⁷³. Ao final, Fabris apresenta um pouco da história da interpretação e a posição de alguns autores, sobretudo da patrística e da reforma, ao interpretar tal perícopo do Quarto Evangelho.

3.4.2. Santi Grasso (2008)

No ano de 2008, Santi Grasso publicou um comentário exegético e teológico intitulado “Il Vangelo di Giovanni/*O Evangelho de João*”, em língua italiana. Tal comentário contém 35 páginas acerca do diálogo de Jesus com a samaritana¹⁷⁴. A estrutura da perícopo proposta por Grasso está organizada do seguinte modo: 1) Introdução (Jo 4,1-6); 2) Primeiro diálogo – Jesus e a Samaritana (Jo Jo 4,7-26) que se subdivide no tema da água viva (vv.7-15), dos maridos (vv.16-19) e do verdadeiro culto (vv.20-26); 3) Intermezzo (Jo 4,27-30); 4) Segundo diálogo – Jesus e os discípulos (Jo 4,31-38) que contempla os temas referentes ao alimento (vv.31-34) e à colheita (vv.35-38); e 5) Conclusão (Jo 4,39-42).

Grasso destaca que o diálogo de Jesus com a samaritana é paralelo ao diálogo de Jesus com Nicodemos (Jo 3,1-21). Nicodemos representa o ambiente religioso judaico, enquanto a samaritana simboliza o mundo idolátrico e cismático. A rota incomum para um judeu, passando pela Samaria, é vista como parte do plano divino; o cansaço de Jesus representa o esforço missionário (tema recorrente em Jo) e o horário (hora sexta) tem importância simbólica, assim como a questão do encontro junto ao poço que se relaciona com a tradição bíblica; Jesus quebra as barreiras entre judeus e samaritanos ao pedir de beber, mas, depois, oferece a “água viva”, o dom de Deus, que simboliza o Espírito Santo e a salvação, sendo uma

¹⁷³ FABRIS, R., Giovanni, p. 245-246.

¹⁷⁴ GRASSO, S., Il Vangelo di Giovanni, p. 185-219.

metáfora para a interiorização da fé e à ação contínua do Espírito na vida dos que creem.

Na sequência, há uma mudança abrupta para o tema dos maridos. Jesus conhece a vida pessoal da mulher e a menção dos cinco maridos pode ter um significado simbólico relacionado à idolatria samaritana (cinco cultos estrangeiros) e o sexto, o “amante”, pode simbolizar a dominação romana. Em seguida, a mulher reconhece Jesus como um profeta (v.19) e pergunta sobre o local de culto. Jesus lhe ensinará que o culto ao Pai não está mais restrito a um espaço físico, mas que a verdadeira adoração acontece em espírito e verdade. Depois, ele se autorrevela como o messias e ela, deixando para traz o seu cântaro (passado e religião samaritana) e vai anunciar Jesus aos habitantes de Sicar. Assim, a jornada de fé da mulher samaritana culmina na adesão coletiva do povo, que reconhece Jesus com o título cristológico de “Salvador do mundo”. Isso se configura como uma profissão de fé e está no ápice de uma série de títulos atribuídos a Jesus ao longo da narrativa: “judeu” (v.9), “senhor” (v.11), “profeta” (v.19), “messias”/“Cristo” (vv.25.29), “sou eu” (v. 26) e novamente “Cristo” (v.29)¹⁷⁵. Portanto, Grasso aborda o tema da anagnórise de forma explícita.

3.4.3. Johannes Beutler (2013)

No ano de 2013, Johannes Beutler, renomado professor de Novo Testamento na Universidade Gregoriana e no Pontifício Instituto Bíblico de Roma, publicou seu comentário ao Quarto Evangelho intitulado “Das Johannesevangelium: Kommentar/*Evangelho segundo João: comentário*”, em alemão. Esta pesquisa, no entanto, serviu-se da tradução de tal obra ao português, que, por sua vez, traz 17 páginas a respeito de Jo 4,1-42¹⁷⁶. Beutler apresenta a sua proposta de estrutura narrativa para o texto e, em seguida, alguns dos modelos tradicionais acerca da origem do texto, bem como a visão unificada dos estudiosos contemporâneos que rejeitam a hipótese de múltiplas fontes, considerando o episódio de Jesus na Samaria como uma narrativa coesa e unitária.

A respeito do diálogo de Jesus com a samaritana, o local junto ao poço é um lugar simbólico na tradição patriarcal, onde ocorreram encontros amorosos (Gn 24:

¹⁷⁵ GRASSO, S., *Il Vangelo di Giovanni*, p. 190.

¹⁷⁶ BEUTLER, J., *O Evangelho Segundo João*, p. 110-126.

servo de Abraão encontra Rebeca; Gn 29,1-13: Jacó encontra Raquel; Ex 2,16-22: Moisés encontra Séfora). Beutler, citando Ska, vê na resposta da samaritana, dizendo que não tem marido, mas que na verdade já tivera cinco, uma conexão com a infidelidade de Israel para o seu Deus. “A Samaritana aparece no papel da mulher do cap. 2 de Oseias, que se torna infiel ao seu ‘marido’ e só é reabilitada quando acontece um novo compromisso matrimonial. Desse modo, não a mulher, mas os samaritanos tornam-se ‘esposa’ de Jesus”¹⁷⁷. Assim sendo, cumpre-se a promessa de Os 2. Quanto aos cinco maridos, isso poderia significar que: 1) ela tivera cinco maridos reais e vivia com um sexto parceiro, sendo alguém de reputação duvidosa; 2) os maridos representariam as divindades dos cinco povos trazidos à Samaria (2Rs 17,30-32.41; ou 3) os cinco livros do Pentateuco.

A partir do momento que Jesus desvela elementos da vida pessoal da samaritana, ela o reconhece como profeta, pois somente um profeta seria capaz de conhecer as coisas ocultas. Depois, o diálogo se envereda para o tema da verdadeira adoração, que culminará com a autorrevelação de Jesus como o messias (v.26) e a expressão “Sou eu” não poderia ser associada ao “Eu sou” com o qual Deus se auto apresenta no Antigo Testamento? Se tal sentido for confirmado, mais do que uma revelação messiânica, “Jesus se revela como Deus presente no meio dos homens”¹⁷⁸. Quando chegam os discípulos, a mulher vai testemunhar a sua experiência com seus concidadãos, que, ao final, reconhecerão Jesus como o “Salvador do mundo”. Enfim, pode-se afirmar que o tema da anagnórise da samaritana *versus* Jesus faz-se presente no comentário de Beutler.

3.4.4. Samuel Pérez Millos (2016)

No ano de 2016, Samuel Pérez Millos publicou um grande comentário ao Evangelho de João intitulado “Juan. Comentario Exegético al Texto Griego del Nuevo Testamento/*João. Comentário Exegético ao Texto Grego do Novo Testamento*”, em língua espanhola. Tal comentário é reconhecido por seu caráter técnico, analítico e ao mesmo tempo didático. Sobre a perícopé do diálogo de Jesus com a samaritana, Pérez Millos dedica 78 páginas de análise¹⁷⁹. O referido autor

¹⁷⁷ BEUTLER, J., O Evangelho Segundo João, p. 120.

¹⁷⁸ BEUTLER, J., O Evangelho Segundo João, p. 122.

¹⁷⁹ PÉREZ MILLOS, S., Juan, 393-470.

traz em seu comentário uma análise exaustiva, versículo por versículo, trazendo uma proposta de tradução, o texto grego com sua tradução interlinear, notas de crítica textual e análise do texto grego e, na sequência, apresenta a sua proposta de análise exegética.

Entre os aspectos observados por Pérez Millos, merecem destaque os seguintes: Jesus deixa a Judeia para evitar confrontos antes da hora designada para a sua missão redentora; há uma relação de continuidade com a missão de João, mas Jesus é superior; a necessidade de passar pela Samaria está ligada à sua missão universal de salvação; o conflito histórico entre judeus e samaritanos advém do período da divisão do reino (Reino do Norte e Reino do Sul), em que a Samaria se tornou a capital do norte, Israel, e que seria conquistada em 721 a.C. pela Assíria; após a invasão assíria, os israelitas foram deportados e foram trazidos para o território colonos com práticas pagãs, dando origem a um sincretismo religioso; depois, na época de Zorobabel e Neemias, os samaritanos foram excluídos dos trabalhos de reconstrução do templo de Jerusalém; num conflito, em 128 a.C., o sumossacerdote judeu João Hircano se apoderou de Siquém e destruiu o templo do monte Garizim¹⁸⁰.

O poço de Jacó tem um valor simbólico para os samaritanos; o cansaço de Jesus demonstra as limitações da humanidade por ele assumida; ao estabelecer o diálogo, Jesus rompe com o conflito judaico-samaritano; Jesus, que antes tinha dialogado com Nicodemos (homem, judeu respeitado, à noite), agora dialoga com a samaritana (mulher, baixa reputação, ao meio-dia) e a ambos ele desperta a necessidade de crer para ser salvo; sobre o tema da “água viva”, Jesus conduz a mulher da compreensão material para o entendimento espiritual; no que tange ao tema dos maridos, Jesus demonstra conhecer elementos escondidos da vida pessoal daquela mulher e ela, por sua vez, o reconhece como profeta; Jesus se dá a conhecer como o messias e tal revelação transforma a mulher em testemunha para a sua comunidade; Jesus propõe uma adoração universal que não está restrita a locais físicos; os discípulos se espantam por ver Jesus conversando com a mulher, demonstrando os preconceitos culturais da época; depois da conversa com os discípulos, temos a cena da vinda dos samaritanos que creem pela Palavra de Jesus e o reconhecem como o “Salvador do mundo”, ou seja, a salvação de Cristo é para

¹⁸⁰ PÉREZ MILLOS, S., Juan, p. 396-398.

todos, não apenas para os judeus. O tema da anagnórise da samaritana *versus* Jesus está presente na análise exegética de Pérez Millos.

3.4.5. Jean Zumstein (2016)

No ano de 2016, Jean Zumstein, grande estudioso suíço da literatura joanina, publicou seu comentário ao Quarto Evangelho intitulado “Das Johannesevangelium/*O Evangelho de João*”, na coleção “Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament/*Comentário Crítico e Exegético sobre o Novo Testamento*”, em língua alemã. Tal autor percebe a estrutura do Evangelho de João de forma semelhante ao modo de Bultmann de tal maneira que denomina a primeira parte como “Die Offenbarung Jesu vor der Welt/*A revelação de Jesus diante do mundo*” (Jo 1,19–12,50) e a segunda como “Die Offenbarung der Herrlichkeit Jesu vor den Seinen/*A revelação da glória de Jesus diante dos seus*” (Jo 13,1–20,31) e, no que tange à passagem de Jesus pela Samaria, Zumstein intitula a perícopa como “Die Offenbarung Jesu in Samarien/*A revelação de Jesus na Samaria*”, dedicando 33 páginas de seu comentário¹⁸¹.

Num primeiro momento, Zumstein apresenta os elementos referentes às mudanças de locais geográficos (Judeia → caminho para a Galileia → Samaria (poço de Jacó – cidade de Sicar)) e a estrutura literária de Jo 4,4-42; depois, são apresentados os contrastes e conexões entre Jo 4 e Jo 3 (Samaritana X Nicodemos), bem como entre Jo 4 e Jo 6 (Água viva X água do poço || Pão da vida X maná); em seguida, são apresentados os motivos históricos da hostilidade entre judeus e samaritanos (últimos embates: os judeus destruíram o Templo do Garizim (129 a.C) e samaritanos profanaram o templo de Jerusalém com ossos humanos (c. 6-9 d.C)).

Zumstein fala dos ecos veterotestamentários presentes na perícopa, como por exemplo, os encontros com mulheres junto a um poço funcionam como cenário para futuros noivados [Rebeca (Gn 24); Raquel (Gn 29); Séfora (Ex 2)]. As possíveis interpretações que se poderiam fazer da releitura simbólica feita pelo evangelista seriam: a) de Jesus como esposo messiânico, continuando o tema sponsal das Bodas de Caná (Jo 2) e a mulher representaria a Samaria, símbolo da noiva acolhida; b) Tema da hospitalidade, em que o encontro com o “estrangeiro”

¹⁸¹ ZUMSTEIN, J., Das Johannesevangelium, 163-195.

que revela a sua identidade divina ao ser acolhido. A mulher, ao conhecer a identidade de Jesus (que por sua vez se revela a ela), torna-se testemunha ativa, convidando a comunidade a conhecer Jesus e a confessar a fé nele como o “Salvador do mundo”, antecipando os frutos da missão universal da Igreja (colheita escatológica). Enfim, o tema da anagnórise está presente na análise de Zumstein.

3.4.6. Jean-Pierre Lémonon (2020)

No ano de 2020, o teólogo e exegeta francês Jean-Pierre Lémonon, renomado professor da Universidade Católica de Lyon, publicou um comentário ao Evangelho de João intitulado “Pour lire l’Évangile selon Saint Jean/*Para ler o Evangelho segundo São João*”, em língua francesa. Tal obra contém 20 páginas a respeito de Jesus em sua estadia na Samaria¹⁸². Lémonon afirma que a narrativa introduz o leitor numa nova região geográfica e destaca a importância da Samaria na revelação da identidade de Jesus. O diálogo ocorre na ausência dos discípulos, que foram comprar comida (v.8) e, a partir do encontro com Jesus, a mulher percorre um caminho progressivo de crescimento na fé. Inicialmente, ela o vê apenas como um viajante cansado. Depois, reconhece-o como um judeu (v.9), um profeta (v.19) e, finalmente, como messias (v.25-26). Os samaritanos, que receberam a notícia sobre Jesus por meio da mulher, confessaram a fé em Jesus como o “Salvador do mundo”.

Entre os vários assuntos abordados pela maioria dos comentadores, Lémonon fala do poço como local da revelação, ligado a narrativas do Antigo Testamento, e do simbolismo da água como símbolo da vida, da sabedoria e do Espírito (Ez 47,1; Jo 7,38; 19,34) e, no Antigo Testamento, a água acompanha Israel no deserto (Ex 17,6; Mn 20,10-11) e está associada à Lei (à Torá). Assim como fez com Natanael (Jo 1,48), Jesus revela seu conhecimento profundo sobre as pessoas e, quando a mulher percebeu que seu passado fora descoberto, ela o reconhece como um profeta. Ela pergunta a Jesus sobre o local da adoração e ele lhe apresenta a adoração em Espírito e verdade e, apesar da esperança messiânica samaritana ser diferente da judia, pois os samaritanos esperavam um profeta restaurador do culto no monte Garizim (Dt 18,15), Jesus se revela a ela como o messias.

¹⁸² LÉMONON, J.-P., Pour lire l’Évangile selon Saint Jean, p. 144-163.

Depois, com a chegada dos discípulos, a mulher sai de cena e vai anunciar Jesus a seus concidadãos. Eis, pois, o tema da missão: a mulher anuncia Jesus e os discípulos ouvem sobre a colheita espiritual que se concretizará com a vinda dos samaritanos até Jesus. A fé foi despertada nos habitantes da Samaria e eles atribuem o título de “Salvador do mundo” (v.42) a Jesus. Tal título era atribuído tradicionalmente a Deus no Antigo Testamento (Dt 32,15; 1Sm 10,19; Sl 24,5; 27,9; Is 43,3). Nos Evangelhos, porém, o título de “Salvador” é raro, aparecendo apenas em Jo 4,42 e Lc 2,11, mas nos outros escritos do Novo Testamento Jesus é frequentemente chamado por tal título (At 5,31; 13,23; Ef 5,23; Fl 3,20 etc.)¹⁸³. Enfim, dentro da proposta desta pesquisa, pode-se dizer que Lémonon aborda de modo evidentemente claro sobre o tema da anagnórise da samaritana *versus* Jesus que se lhe revela.

3.4.7. Maurizio Marcheselli (2021)

No ano de 2021, o biblista italiano Maurizio Marcheselli publicou um comentário ao Evangelho de João intitulado “Il Quarto Vangelo. La testimonianza del ‘discepolo che Gesù amava’/O Quarto Evangelho. O testemunho do ‘discípulo que Jesus amava’”, em língua italiana. A respeito do episódio de Jesus entre os samaritanos, Marcheselli dedica 56 páginas de seu estudo¹⁸⁴. O referido autor delimita a perícopes como sendo Jo 4,4-42, cuja primeira parte está centrada no diálogo de Jesus com a samaritana (Jo 4,4-26) e contempla três núcleos temáticos ligados a: 1) água, poço, cântaro (vv.4-15); 2) uso de “*γυνή/mulher, esposa*” e “*ἄνθρωπος/homem, marido*” com duplo sentido (vv.16-18); e 3) culto (adoração) e títulos de Jesus (profeta e messias) (vv.19-26). A segunda parte (Jo 4,27-42) aborda sobre a chegada dos discípulos, o anúncio feito pela mulher aos seus concidadãos e a chegada dos samaritanos, que são inclusos na nova aliança.

Marcheselli destaca a presença da metáfora das núpcias em que o tema do casamento se conecta com a simbologia da adoração, remetendo ao relacionamento entre Deus e o seu povo (Oseias); o encontro de Jesus com a samaritana junto ao poço se enquadra no contexto das cenas-tipo da era patriarcal. Tais cenas clássicas resultam em noivado como, por exemplo, nos episódios de Isaac e Rebeca (Gn 24),

¹⁸³ LÉMONON, J.-P., Pour lire l’Évangile selon Saint Jean, p. 156.

¹⁸⁴ MARCHESELLI, M., Il Quarto Vangelo, p. 185-240.

Jacó e Raquel (Gn 29) e Moisés e Séfora (Ex 2); desse modo, o evangelista apresenta Jesus como o Messias-esposo que restaura a aliança com um povo mais amplo que Israel, incluindo também os samaritanos (não-judeus).

Quando se aborda o tema dos cinco maridos da mulher e aquele que é não-marido com o qual ela convive, pode-se fazer uma associação por meio da qual a mulher representa o povo samaritano infiel, os cinco maridos representam as cinco divindades adoradas pelos samaritanos e o atual não-marido representa *Adonai*, que os samaritanos adoram de forma não-ortodoxa¹⁸⁵. Marcheselli ainda ressalta que Jo 4 aborda o tema do messias que vem dos judeus, mas que chama a si todos os povos, inclusive os samaritanos. No transcurso da narrativa, os personagens vão tendo uma evolução acerca do conhecimento da identidade de Jesus e, por sua vez, a fé passa de Jesus como Messias para Jesus como o “Salvador do mundo”. O tema da anagnórise está presente.

3.4.8. Luigi Orlando (2022)

A obra mais recente a respeito do Quarto Evangelho a qual se teve acesso para esta pesquisa diz respeito ao comentário do exegeta Luigi Orlando, que publicou a obra “Giovanni: Il vangelo della vita/*João: O Evangelho da vida*”, no ano de 2022, em língua italiana. No que se refere ao objeto deste estudo, Orlando deu o título do capítulo de “La samaritana (Gv 4,1-42). Acqua per la vita eterna/*A samaritana (Jo 4,1-42). Água para a vida eterna*”, contendo 13 páginas de análise exegética¹⁸⁶. Em seu comentário, Orlando apresenta, inicialmente, os principais elementos históricos que ocasionaram a divisão entre judeus e samaritanos; mostra o contraste entre os encontros de Jesus com Nicodemos e com a samaritana; ele traz uma série de citações do Antigo Testamento relacionadas ao simbolismo da água como, por exemplo, na literatura profética em que Deus é a fonte da água viva (Jr 2,13; 17,13); a água viva como um dos bens dos tempos messiânicos (Zc 14,8; Gl 4,18) ou como indicação da sabedoria (Pr 13,14; 16,22; 18,4; Eclo 24,22-32; Sb 7,25; Br 3,12; Ct 4,15)¹⁸⁷.

¹⁸⁵ MARCHESELLI, M., *Il Quarto Vangelo*, p. 203.

¹⁸⁶ ORLANDO, L., *Giovanni*, p. 98-110.

¹⁸⁷ ORLANDO, L., *Giovanni*, p. 100.

A partir de Jo 4,19, Jesus é reconhecido pela mulher como um profeta, pois ele conhece os segredos da vida implícita dela. Ele, no entanto, tenta desviar de assunto, passando para o tema da adoração e do local do culto. Jesus, então, trar-lhe-á a novidade da adoração que agrada a Deus se realiza em Espírito e verdade, conforme já fora predito pelo profeta Malaquias (Ml 1,11). “Na era messiânica o verdadeiro culto é interior, mas se manifesta através de um descendente de Davi (Jo 4,22)”¹⁸⁸. Na sequência, após a mulher ter reconhecido Jesus como profeta e ter manifestado a sua esperança na vinda o messias, Jesus se autorrevela a ela com o “Eu sou”, levando-a a olhar para o futuro de forma livre da tradição da espera messiânica do *Taheb*. A partir desse ponto, ela se torna missionária de sua gente.

Orlando destaca o uso dos verbos “vir” e “ver” presentes nos relatos de chamado para conhecer Jesus (Jo 1,39; 1,44; 4,29). Em seguida, no diálogo de Jesus com os discípulos, faz-se presente o tema da missão de Jesus que se prolonga na missão dos discípulos; a semente semeada é símbolo da palavra de Deus e, no Antigo Testamento, a colheita é símbolo da salvação messiânica (Am 9,13; Is 9,2) e da glória do retorno de Israel a Sião depois do exílio (Is 27,12-13; Sl 126,5). No Novo Testamento, a colheita é símbolo dos frutos da atividade apostólica (Mt 9,37). A vinda dos samaritanos até Jesus e a fé que os leva a reconhecê-lo como o “Salvador do mundo” é uma antecipação do universalismo cristão¹⁸⁹. Enfim, ao se observar o comentário de Orlando, contata-se que o tema da anagnórise está presente.

3.5. Considerações sobre o *Status Quaestionis*

Além dos autores e obras sobre o Quarto Evangelho elencados no *Status Quaestionis*, existem ainda muitos outros que não foram abordados nesta pesquisa. No entanto, dentro da grande vastidão dos estudos joaninos, a partir daqueles autores que foram analisados supra, pode-se obter uma amostragem de como a famosa perícopos Jo 4,5-42, contendo o diálogo de Jesus com a samaritana, foi percebida no transcurso dos tempos, desde o tempo da patrística até os tempos contemporâneos. Ainda que conceitualmente não se fale de anagnórise, visto que

¹⁸⁸ ORLANDO, L., Giovanni, p. 102.

¹⁸⁹ ORLANDO, L., Giovanni, p. 103-104.

se trata de um termo da Análise Narrativa, devido à própria natureza do texto bíblico em questão, no que tange à anagnórise da samaritana *versus* Jesus, quase a totalidade dos autores supracitados trazem em suas análises alguns elementos a respeito do processo gradativo pelo qual a mulher samaritana vai aprofundando o seu conhecimento sobre a verdadeira identidade de Jesus e, simultaneamente, como Jesus vai se dando a conhecer, isto é, como ele vai se revelando à mulher samaritana, aos seus discípulos e aos samaritanos em geral.

Entre os estudos realizados pelos autores citados, o tema da anagnórise da samaritana *versus* Jesus: a) *aparece claramente* em Orígenes, João Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia, Brenz, Ecolapádio, Bultmann, Schnackenburg, Haenchen, Léon-Dufour, Simoens, Fabris, Grasso, Beutler, Péres Millos, Zumstein, Lémonon, Marcheselli e Orlando; b) *aparece de modo indireto* em Agostinho, Cirilo de Alexandria, Calvino, Dodd, Brown, Boismard-Lamouille, Mateos-Barreto e García Moreno; c) *não aparece (ou faltam elementos para se emitir uma opinião)* em Beda o Venerável, Teofilacto, Lutero e Lightfoot.

4. Segmentação, tradução e notas de Jo 4,5-42

4.1. Segmentação e tradução

A apresentação do texto de Jo 4,5-42, a seguir, contém em paralelo o texto grego da Edição Crítica do Novo Testamento de Nestle-Aland, 28^a. ed.¹⁹⁰ e a nossa tradução para o português, que busca respeitar o estilo original do texto bíblico¹⁹¹. Apesar do objeto material deste estudo ser um texto narrativo, a proposta de segmentação aqui fornecida, bem como os problemas de tradução e de crítica textual, que são apresentados a seguir, respeitam os critérios do método da Análise Retórica Bíblica Semítica¹⁹². O uso de tais critérios permite observar as unidades temáticas, a beleza de como o texto está construído/estruturado e como tal conjunto vai levando o leitor a perceber o processo gradativo pelo qual a mulher samaritana vai reconhecendo a identidade de Jesus e como ele mesmo vai se dando a conhecer no transcurso da narrativa.

Cena 1 – [Situação Inicial]			
Ἔρχεται οὖν εἰς πόλιν τῆς Σαμαρείας ¹	5a	Chegou ¹⁹³ , então, (<i>Jesus</i>) a uma cidade da Samaria	N ¹⁹⁴
λεγομένην Ἰσυχάρ πλησίον τοῦ χωρίου	5b	chamada Sicar, perto do terreno	
Ἵδὼν ἔδωκεν Ἰακώβ τῷ υἱῷ αὐτοῦ·	5c	que Jacó deu a José o seu filho;	

¹⁹⁰ NESTLE-ALAND (eds.). *Novum Testamentum Graece*. Ed. XXVIII (2012), Jo 4,5-42.

¹⁹¹ SILVA, C. M. D. *Metodologia de exegese bíblica: versão 2.0.*, p. 41-42; 80-81.

¹⁹² A fim de se conhecer o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, podem ser conferidos os textos MEYNET, R., *Trattato di Retorica Biblica*, p. 132-209; MEYNET, R., *L'Analyse Retorica*, p. 159-249; MEYNET, R., *A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia*, p. 391-408; MEYNET, R., *I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica*, p. 403-436; MEYNET, R., *La retorica biblica*, p. 431-468; GONZAGA, W., *O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica*, p. 155-170; GONZAGA, W., *A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica*, p. 9-41; GONZAGA, W., et alii., *Salmos na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica* (2022); GONZAGA, W. et alii., *Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica* (2023).

¹⁹³ A forma verbal “ἔρχεται/(ele) vem, chega” (indicativo presente médio de “ἔρχομαι/vir, chegar, ir”) está no presente histórico e, portanto, foi traduzida ao português com o pretérito perfeito. Tal procedimento foi adotado para todas as formas verbais que se encontram no presente e estão na voz do narrador. Com relação aos discursos diretos, tal procedimento não foi adotado, conservando o sabor próprio da língua grega que torna a narrativa mais vívida, como se estivesse acontecendo no momento da narração.

¹⁹⁴ Os personagens destacados na narrativa são: N = Narrador; J = Jesus; M = Mulher Samaritana; D = Discípulos e S = Samaritanos.

ἦν δὲ ἐκεῖ πηγή τοῦ Ἰακώβ.	6a	Havia, pois, ali, uma fonte de Jacó.	
ὁ οὖν Ἰησοῦς κεκοπιακῶς ἐκ τῆς ὁδοιπορίας	6b	Então, Jesus, fatigado da caminhada,	
ἐκαθέζετο οὕτως ἐπὶ τῇ πηγῇ·	6c	sentou-se junto à fonte;	
ὥρα ἦν Ἦως ἕκτη	6d	Era por volta da hora sexta.	
<i>Cena 2 – A [água material]</i>			
Ἔρχεται Ἦ γυνή ἐκ τῆς Σαμαρείας	7a	Chegou uma mulher da Samaria	N
ἀντλήσαι ὕδωρ.	7b	para tirar água.	
Λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς·	7c	Disse-lhe Jesus:	
δός μοι πεῖν·	7d	Dá-me de beber.	J
Οἱ γὰρ μαθηταὶ αὐτοῦ ἀπεληλύθεισαν εἰς τὴν πόλιν	8a	De fato, os seus discípulos tinham partido para a cidade	N
ἵνα τροφὰς ἀγοράσωσιν.	8b	a fim de comprarem comida.	
Λέγει ὁ οὖν αὐτῷ ἡ γυνή ἡ Σαμαρίτις·	9a	Disse-lhe, então, a mulher samaritana:	
Ἦ πῶς σὺ Ἰουδαῖος ὢν ²	9b	Como tu, sendo um judeu,	M
παρ' ἐμοῦ πεῖν αἰτεῖς	9c	pedes de beber a mim,	
γυναικὸς Σαμαρίτιδος οὔσης;	9d	que sou uma mulher samaritana?	
Ἐοὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρίταις.	9e	De fato, judeus não têm boas relações com samaritanos.	N
<i>Cena 2 – B (Água viva - espiritual)</i>			
ἀπεκρίθη Ἰησοῦς	10a	Respondeu Jesus	N
καὶ εἶπεν αὐτῇ·	10b	e disse-lhe:	
εἰ ἤδεις τὴν δωρεάν τοῦ θεοῦ	10c	Se conhecesses o dom de Deus	J
καὶ τίς ἐστίν	10d	e quem é	
ὁ λέγων σοι·	10e	o que te diz:	
δός μοι πεῖν,	10f	Dá-me de beber,	
σὺ ἂν ἤτησας αὐτὸν	10g	tu é que lhe pedirias	
καὶ ἔδωκεν ἂν σοι ὕδωρ ζῶν.	10h	e ele te daria água viva.	
Λέγει αὐτῷ ἡ γυνή ¹ ·	11a	Disse-lhe [a mulher]:	N
κύριε, οὐτε ἀντλημα ἔχεις	11b	Senhor, nem sequer tens um balde	M
καὶ τὸ φρέαρ ἐστὶν βαθύ·	11c	e o poço é profundo;	
πόθεν ὁ οὖν ἔχεις τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν;	11d	Donde, então, tens a água viva?	
μὴ σὺ μείζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰακώβ,	12a	Não és tu maior do que nosso pai Jacó,	
ὃς ἔδωκεν ἡμῖν τὸ φρέαρ	12b	que nos deu o poço	
καὶ αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ ἔπιεν	12c ₁	e ele dele bebeu	
καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ	12c ₂	assim como os seus filhos	
καὶ τὰ θρέμματα αὐτοῦ;	12c ₃	e os seus rebanhos?	
ἀπεκρίθη Ἰησοῦς	13a	Respondeu Jesus	N
καὶ εἶπεν αὐτῇ·	13b	e disse-lhe:	

πᾶς ὁ πίνων ἐκ τοῦ ὕδατος τούτου	13c	Todo o que bebe desta água	J
διψήσει πάλιν·	13d	terá sede novamente;	
Ἵς δ' ἂν πίη ἵ ἐκ τοῦ ὕδατος	14a	mas caso alguém beba da água	
οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ,	14b	que eu lhe darei,	
οὐ μὴ ἴδιψήσει εἰς τὸν αἰῶνα,	14c	não mais terá sede para o eterno,	
ἀλλὰ τὸ ὕδωρ ὃ ἴδώσω αὐτῷ	14d	mas a água que lhe darei	
γενήσεται ἵ ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος	14e	tornar-se-á nele uma fonte d'água	
ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον.	14f	jorrando para a vida eterna.	
λέγει πρὸς αὐτὸν ἡ γυνή·	15a	Disse para ele a mulher:	N
κύριε, δός μοι τοῦτο τὸ ὕδωρ,	15b	Senhor, dá-me dessa água	M
ἵνα μὴ διψῶ	15c	para que eu não tenha sede	
μηδὲ ἴδιέρχωμαι ἐνθάδε	15d	nem tenha de vir aqui	
ἀντλεῖν.	15e	tirá(-la).	
<i>Cena 2 – C (Esposos)</i>			
λέγει αὐτῇ [ὁ Ἰησοῦς]·	16a	Disse-lhe [Jesus] ¹⁹⁵ :	N
ὑπάγε	16b	Parte,	J
φώνησον ἵ τὸν ἄνδρα σου ²	16c	chama o teu esposo ¹⁹⁶	
καὶ ἐλθὲ ἐνθάδε.	16d	e volta aqui.	
ἀπεκρίθη ἡ γυνή	17a	Respondeu a mulher	N
καὶ εἶπεν ὁ αὐτῷ·	17b	e disse-lhe:	
ἵ οὐκ ἔχω ἄνδρα ² .	17c	Não tenho esposo.	M
Λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς·	17d	Disse-lhe Jesus:	N
καλῶς εἶπας	17e	Bem disseste:	J
ὅτι ἄνδρα οὐκ ἔχω·	17f	“esposo, não tenho”;	
πέντε γὰρ ἄνδρας ἔσχες	18a	De fato, tiveste cinco esposos	
καὶ νῦν ὄν ἔχεις	18b	e, agora, o que tens	
οὐκ ἔστιν σου ἀνὴρ·	18c	não é teu esposo;	
τοῦτο ἴαληθὲς ἴεῖρηκας.	18d	Isto (que) tens dito (é) verdadeiro.	
Λέγει αὐτῷ ἡ γυνή·	19a	Disse-lhe a mulher:	N
ὁ κύριε, θεωρῶ	19b	Senhor, percebo	M
ὅτι προφήτης εἶ σὺ.	19c	que tu és um profeta.	
<i>Cena 2 – D (Adoradores)</i>			
οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν τῷ ὄρει τούτῳ προσεκύνησαν·	20a	Os nossos pais neste monte adoraram;	
καὶ ὑμεῖς λέγετε	20b	Mas vós dizeis	
ὅτι ἐν Ἱεροσολύμοις ἐστὶν ὁ τόπος ⁴	20c	que em Jerusalém é o lugar	

¹⁹⁵ Seguindo os passos da Análise Retórica Semítica Bíblica, um método sincrônico, dá-se preferência à *lectio harmonizata*, que acrescenta “ὁ Ἰησοῦς/ο Jesus”, presente em vários manuscritos (N^{*2} A C² D K L N W^s Γ Δ Θ Ψ 086 f^{1.13} 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. l 844. l 2211 M lat sy^(s) sa^{mss} bo), conservando o paralelismo entre os segmentos 16a e 17d. – MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 427.

¹⁹⁶ O vocábulo ἀνὴρ significa “homem”: 1) como designação genérica de pessoa humana; 2) um indivíduo da espécie humana em contraposição com deuses, monstros, seres espirituais ou animais; 3) o macho da espécie humana em contraposição com a mulher; 4) principalmente na LXX, o termo ἀνὴρ é usado para traduzir o vocábulo hebraico אָדָם quando este significa “esposo, marido, homem casado”; 5) homem adulto e 6) homem eminente/valoroso. – OEPKE, A., ἀνὴρ, col. 969-978.

ὅπου προσκυνεῖν δεῖ.	20d	onde se deve adorar.	
λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς·	21a	Disse-lhe Jesus:	N
‘πίστευέ μοι, γύναι’	21b	Crê-me, mulher,	J
ὅτι ἔρχεται ὥρα	21c	pois vem uma hora	
ὅτε οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ οὔτε ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνήσετε τῷ πατρί.	21d	em que nem neste monte nem em Jerusalém adorareis o Pai.	
ὕμεῖς προσκυνεῖτε	22a	Vós adorais	
ὃ οὐκ οἴδατε·	22b	o que não conheceis;	
ἡμεῖς προσκυνοῦμεν	22c	Nós adoramos	
ὃ οἴδαμεν,	22d	o que conhecemos,	
ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν.	22e	porque a salvação é dos judeus.	
ἀλλ’ ἔρχεται ὥρα	23a	Mas vem uma hora	
καὶ νῦν ἐστίν,	23b	e é agora,	
ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσιν τῷ πατρί ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ·	23c	quando os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e verdade;	
καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ	23d	e, de fato, o Pai a tais (adoradores) procura,	
τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν. ὁ πνεῦμα ὁ θεός,	23e	os que o adoram.	
καὶ τοὺς προσκυνοῦντας ὁ αὐτόν	24a	Deus (é) espírito,	
ἐν πνεύματι ‘καὶ ἀληθείᾳ’ ὁ δεῖ προσκυνεῖν ² .	24b	e os que o adoram	
	24c	em espírito e verdade devem adorá(-lo).	
<i>Cena 2 – E (O messias)</i>			
Λέγει αὐτῷ ἡ γυνή·	25a	Disse-lhe a mulher:	N
Ἔοῦδα	25b	Sei	M
ὅτι Μεσσίας ἔρχεται	25c	que vem um Messias,	
ὁ λεγόμενος χριστός·	25d	o que é chamado Cristo;	
ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος,	25e	quando tenha vindo aquele,	
ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα.	25f	anunciar-nos-á todas as coisas.	
λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς·	26a	Disse-lhe Jesus:	
ἐγώ εἰμι,	26b	Eu sou,	J
ὃ λαλῶν σοι.	26c	o que fala contigo.	
<i>Cena 3 - A (chegam os discípulos)</i>			
Καὶ ἐπὶ τούτῳ ἦλθαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ	27a	E, nisto, chegaram os discípulos dele.	N
Καὶ ἐθαύμαζον	27b	e admiravam(-se)	
ὅτι μετὰ γυναικὸς ἐλάλει·	27c	porque falava com uma mulher;	
οὐδεὶς μέντοι εἶπεν ¹ .	27d	Ninguém, no entanto, disse:	
τί ζητεῖς	27e	O que procuras	
ἢ τί λαλεῖς μετ’ αὐτῆς;	27f	ou o que falas com ela?	
<i>Cena 4 – (A mulher anuncia na cidade)</i>			
ἀφῆκεν οὖν τὴν ὑδρίαν αὐτῆς ἡ γυνή	28a	a mulher deixou, então, o seu cântaro	N

καὶ ἀπῆλθεν εἰς τὴν πόλιν	28b	e partiu para a cidade	
καὶ λέγει τοῖς ἀνθρώποις·	28c	e disse aos homens:	
δεῦτε ἴδετε ἄνθρωπον	29a	Vinde! Vede um homem	M
ὃς εἶπέν μοι πάντα	29b	que disse a mim todas as coisas	
Ἔσα ἐποίησα,	29c	as quais fiz,	
μήτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός;	29d	não é este o Cristo?	
Ἐξῆλθον ἐκ τῆς πόλεως	30a	Saíram da cidade	N
καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτόν.	30b	e vinham a ele.	
<i>Cena 3 – B (Jesus com os discípulos)</i> <i>(Verdadeiro alimento: alimento material X alimento espiritual)</i>			
Ἐν τῷ μεταξύ ἡρώτων αὐτὸν οἱ μαθηταὶ	31a	Enquanto isso, pediram-lhe os discípulos	N
λέγοντες·	31b	dizendo:	
ῥαββί, φάγε.	31c	Rabi, come!	D
ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς·	32a	Ele, porém, lhes disse:	N
ἐγὼ βρωσὶν ἔχω φαγεῖν	32b	Eu tenho um alimento para comer	J
ἣν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε.	32c	que vós não conheceis.	
ἔλεγον οὖν οἱ μαθηταὶ πρὸς ἀλλήλους ¹ .	33a	Diziam, então, os discípulos uns aos outros:	N
μή τις ἦνεγκεν αὐτῷ φαγεῖν;	33b	Alguém não lhe trouxe (algo)	D
λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς·	33c	para comer?	
ἐμὸν βρωμά ἐστιν	34a	Disse-lhes Jesus:	N
ἵνα ποιήσω τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με	34b	Meu alimento é	J
καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον.	34c	que eu faça a vontade daquele que me enviou	
οὐχ ὑμεῖς λέγετε	34d	e cumpra a sua obra.	
ὅτι ὅτι τετράμηνός ἐστιν	35a	Vós não dizeis,	
καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται;	35b	pois ¹⁹⁷ , ainda quatro meses há ¹⁹⁸	
ἰδοὺ λέγω ὑμῖν,	35c	e a ceifa vem?	
ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν	35d	Eis que digo a vós,	
καὶ θεάσασθε τὰς χώρας	35e	erguei os vossos olhos	
ὅτι λευκαὶ εἰσιν πρὸς θερισμόν. ἤδη ¹	35f	contemplai os campos	
ἵνα ὁ θερίζων μισθὸν λαμβάνει	35g	porque já estão brancos para ceifa.	
καὶ συνάγει καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον,	36a	O que ceifa recebe uma recompensa	
ἵνα ὁ σπείρων	36b	e recolhe um fruto para a vida eterna,	
ὁμοῦ χαίρη	36c	para que o que semeia	
	36d	junto se alegre	

¹⁹⁷ Nos v.35b, v.39c e v.42b, o ὅτι declarativo ou recitativo foi traduzido por “pois”, mas poderia ter sido omitido, colocando-se dois pontos (“:”) após as formas do verbo “λέγω/dizer” e o discurso direto que tal conjunção abriu entre “aspas” – RUSCONI, C., Dicionário do Grego do Novo Testamento, p. 341; BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F. Grammatica del Greco del Nuovo Testamento, §470.

¹⁹⁸ O texto grego apresenta a forma verbal “ἔστιν/é” do verbo “εἰμί/ser”, mas, por questões gramaticais da língua portuguesa, usa-se o verbo “haver” em construções com referência a tempo.

καὶ ὁ θερίζων.	36e	com o que ceifa.	
Ἐν γὰρ τούτῳ ὁ λόγος ἐστὶν ὁ ἀληθινὸς	37a	Nisto, de fato, a palavra é verdadeira,	
ὅτι ἄλλος ἐστὶν ὁ σπείρων	37b	pois um é o que semeia	
καὶ ἄλλος ὁ θερίζων. ἄ	37c	e outro (é) o que ceifa.	
ἐγὼ ἔπεμψα ὑμᾶς θερίζειν	38a	Eu vos enviei para ceifar	
ὃ οὐχ ὑμεῖς κεκοπιάκατε·	38b	o que vós não fatigastes;	
ἄλλοι κεκοπιάκασιν	38c	outros se fatigaram	
καὶ ὑμεῖς εἰς τὸν κόπον αὐτῶν εἰσεληλύθατε.	38d	e vós entrastes na fadiga deles.	
<i>Cena 5 (Jesus com os samaritanos)</i>			
Ἐκ δὲ τῆς πόλεως ἐκείνης πολλοὶ ἐπίστευσαν ἐν αὐτῷ τῶν Σαμαριτῶν	39a	E muitos dos samaritanos daquela cidade creram nele	N
διὰ τὸν λόγον τῆς γυναικὸς μαρτυρούσης	39b	através da palavra da mulher que dava testemunho,	
ὅτι εἶπέν μοι πάντα	39c	pois, ele me disse todas as coisas	M
ἃ ἐποίησα.	39d	que fiz.	
ὡς οὖν ἦλθον πρὸς αὐτὸν οἱ Σαμαριῖται,	40a	Quando, então, os samaritanos vieram a ele,	N
ἠρώτων αὐτὸν	40b	pedindo-lhe	
μεῖναι παρ' αὐτοῖς·	40c	para permanecer com eles;	
καὶ ἔμεινεν ἐκεῖ δύο ἡμέρας.	40d	E permaneceu ali dois dias.	
καὶ πολλῶν ἄλλων ἐπίστευσαν διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ,	41	E muitos mais creram por causa da palavra dele,	
τῇ γυναικὶ ἔλεγον	42a	e à mulher diziam,	
ὅτι οὐκέτι διὰ τὴν ἑσῆν λαλίαν πιστεύομεν,	42b	pois, já não cremos por causa da tua fala,	S
ἅτινες γὰρ ἀκηκόαμεν	42c	de fato, nós mesmos ouvimos	
καὶ οἶδαμεν	42d	e sabemos	
ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου.	42e	que este é verdadeiramente o Salvador do mundo.	

Fonte: Texto grego da NA28, tradução e tabela do autor.

4.2.

Notas de tradução e de crítica textual

No processo de tradução de Jo 4,5-42, a primeira coisa que se constata é o emprego do presente histórico na voz do narrador, por exemplo, como nos vv.7c, 9a.11a.15a.16a.17d.19a.21a.25a.26a.28c.34a, através do uso de “λέγει/diz” (indicativo presente ativo, 3sg. de “λέγω/dizer”), ora sendo Jesus o sujeito do verbo, ora sendo mulher o sujeito. De modo diverso, em v. 10ab, 13ab e v.17ab, o narrador usa dois aoristos ao utilizar “ἀπεκρίθη/respondeu” (indicativo aoristo passivo, 3sg.

de “ἀποκρίνομαι/responder”) e “εἶπεν/disse” (indicativo aoristo ativo, 3sg. de “λέγω/dizer”). Tanto no discurso direto de Jesus, como no discurso direto da mulher também se observa o uso do presente.

O *presente histórico* aparece frequentemente na literatura clássica e, no Novo Testamento, tal uso é bastante frequente especialmente em Marcos, Lucas e João. No caso do Evangelho de João, por exemplo, a forma verbal λέγει ocorre 123 vezes¹⁹⁹; dentro da literatura helênica o uso dessa forma aparece ocasionalmente em Plutarco, refletindo um modo da língua popular para retratar uma conversa. Esse tipo de uso do presente em narrativas tem o intuito de representar os fatos de um modo mais vivaz, como se o narrador estivesse presente contando os eventos, ocorrendo durante o momento em que o leitor/ouvinte está a ter contato com a narrativa. O presente histórico pode substituir o indicativo aoristo e a qualidade da ação do presente pode assumir um aspecto mais pontual²⁰⁰.

Assim sendo, todas as ocorrências do presente histórico, que dizem respeito à voz do narrador no texto grego, foram traduzidas para o português não com o presente do indicativo, mas com o pretérito perfeito, indicando ações no passado. Quanto às demais ocorrências do presente, que se encontram nos discursos diretos de Jesus, da mulher e demais personagens, foram traduzidas com o presente do indicativo para o português. No que tange ao restante das formas verbais da perícopie, buscou-se uma tradução que conservasse uma maior equivalência entre a língua de origem e a língua de destino.

No que diz respeito à crítica textual, para o Evangelho de João, segundo a Introdução da NA²⁸, os testemunhos textuais consistentes são: ρ², ρ⁵, ρ⁶, ρ²², ρ²⁸, ρ³⁶, ρ³⁹, ρ⁴⁴, ρ⁴⁵, ρ⁵², ρ⁵⁵, ρ⁵⁹, ρ⁶⁰, ρ⁶³, ρ⁶⁶, ρ⁷⁵, ρ⁷⁶, ρ⁸⁰, ρ⁸⁴, ρ⁹⁰, ρ⁹³, ρ⁹⁵, ρ¹⁰⁶, ρ¹⁰⁷, ρ¹⁰⁸, ρ¹⁰⁹, ρ¹¹⁹, ρ¹²⁰, ρ¹²¹, ρ¹²²; Ν (01), Α (02), Β (03), Γ (04), Δ (05), Κ (017), Λ (019), Ν (022), Ρ (024), Q (026), Τ (029), W (032), Γ (036), Δ (037), Θ (038), Ψ (044), 050, 060, 068, 078, 083, 086, 087, 091, 0101, 0105, -109, 0127, 0145, 0162, 0210, 0216, 0217, 0218, 0234, 0238, 0260, 0299, 0301; 565, 579, 700,

¹⁹⁹ Jo 1,21.19.36.38.39.41.43.45.46.47.48.51; 2,3.4.5.7.8.10; 3,4; 4,7.9.11.15.16.17.19.21.25.26.28.34.49. 50; 5,6.8; 6,5.8.12.20.42; 7,6.50; 8,22.39; 9,12; 11,7.11.13.23.24.27.39^{2x}.40.44; 12,4.22; 13,6.8.9.10.22. 24.25.27.29.31.36.37; 14,5.6.8.9.22; 16,17.18; 18,4.5.17^{2x}.26.38^{2x}; 19,4.5.6.9.10.14.15.26.27.28.35.37; 20,2.13.15^{2x}.16^{2x}.17.19.22.27.29; 21,3.5.7.10.12.15^{3x}.16^{3x}.17^{3x}.19.21.22.

²⁰⁰ BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F. Grammatica del Greco del Nuovo Testamento, §321.

892, 1241, 1224, l 844, l 2211; a família de minúsculos f^1 e f^{33} e também o minúsculo 33, para os Evangelhos.

No segmento **v.5a** [ῥ ἐρχεται Ϸ^{75*} | – κ*], para a expressão “Ἐρχεται οὖν εἰς πόλιν τῆς Σαμαρείας/*Chegou, então, a uma cidade da Samaria*”, o papiro Ϸ^{75*} traz apenas a palavra “ἔρχεται/*(ele) vem, chega*”. Apesar de se tratar de uma leitura original, tal papiro sofreu correções e, se tal variante fosse considerada, resultaria numa leitura truncada para o v.5. Mesmo sendo um papiro de grande importância, tal leitura representa um testemunho isolado. O Códice Sinaítico (κ*) traz a omissão da palavra ἔρχεται em um lugar que sofreu correções o que dificultaria a compreensão do texto, pois trata-se da omissão do verbo. Portanto, a ausência da palavra ἔρχεται afetaria a estrutura e o fluxo narrativo do v.5 e tal variante não deve ser levada em consideração. Também merece nota, conforme observa Peres Millos²⁰¹, o fato desse segmento se iniciar com ἔρχεται (indicativo presente médio de “ἔρχομαι/*vir, chegar, ir*”), uma forma verbal que está no presente histórico, tornando a narrativa mais vívida, cuja tradução seria “*chega, então, (Jesus) a uma cidade da Samaria*”. No entanto, conforme afirmado supra, todas as formas verbais que se encontram no presente histórico, e estão na voz do narrador, foram traduzidas ao português no passado (pretérito perfeito). Com relação aos discursos diretos, tal procedimento não foi adotado, conservando o sabor próprio da língua grega que dá ao ouvinte/leitor a impressão de que os eventos estão acontecendo durante o momento da narração/leitura.

No segmento **v.5b** [ῥ Σιχαρ 69 vg^{cl.wv} bo^{ms} | Συχεμ sy^{s.c}], quando se especifica o nome da cidade “Συχάρ/*Sicar*”, o manuscrito 69, as versões latinas da Vulgata Clementina e da Vulgata da edição de Wordsworth-White, bem como um manuscrito copta da versão Boaírica trazem uma leitura alternativa, Σιχαρ, em que houve a troca de um “*υ/ípsilon*” por um “*ι/iota*” que reflete, possivelmente, o processo de *iotização* da língua grega no processo de transmissão do texto ou, então, uma tradição textual diferente. Outra leitura alternativa para “Συχάρ/*Sicar*” seria “Συχέμ/*Siquem*”, apoiando-se na tradição siríaca presente nos textos *Syrus Curetonianus* e *Syrus Sinaiticus*. Como a cidade da Samaria, citada em Jo 4,5, chama-se Sicar e tal nome aparece uma única vez em toda a bíblia, a tradição siríaca

²⁰¹ PERES MILLOS, S., Juan, p. 399.

dos Evangelhos realizou uma harmonização com tradições veterotestamentárias vinculadas à cidade de Siquém²⁰².

Apesar de quase todos os manuscritos trazerem “Συχάρ/Sicar”, Brown²⁰³ adota em sua tradução o nome “Συχέμ/Siquém” para a cidade samaritana e, além dos testemunhos da tradição siríaca, ele cita Jerônimo que também identifica Sicar com Siquém. Brown levanta a hipótese da plausibilidade de que um equívoco teria corrompido o termo grego “Συχέμ/Siquém” (= “שֶׁחֶם/Shechem”) para “Συχάρ/Sicar”. Para Brown, identificar Sicar com a atual Ascar não faz sentido, pois lá tem um bom poço o que não justificaria o longo percurso da mulher até o poço de Jacó. Por outro lado, “se realmente se preferir a leitura Siquém, tudo se encaixa, pois o poço de Jacó fica apenas a 100 metros de Siquém. Provavelmente, na época, Siquém não passava de um povoado bem pequeno”²⁰⁴. Segundo Pères Millos,

É provável que Sicar fosse um povoado situado próximo a Siquém, conforme indicam o Talmude e Eusébio. O local estava situado no cruzamento de uma das vias romanas, um pouco ao sul de Sicar, onde se encontra a atual Ascar, nos arredores do local onde está a tumba de José. Sicar havia ocupado o lugar de Siquém, destruída em 128 e 107 a.C., e restaurada depois em 72 d.C., com o nome de Nablus. A oeste do local e próximo a ele está o monte Garizim, lugar onde se liam as maldições, mais elevado que o monte Ebal, o das bênçãos (Dt 27,13). Na encosta meridional do monte Garizim está a sinagoga dos samaritanos que guarda os rolos do Pentateuco samaritano, aos quais se atribui uma antiguidade muito grande²⁰⁵.

No v.5c [F ou ϕ⁶⁶ C* D L N W^s Θ 086 f¹ 33. 565. 700. 1241. l 844. l 2211 pm † txt ϕ⁷⁵ ⋈ A B C² K Γ Δ Ψ 083 f¹³ 579. 892. 1424 pm], é atestada a ocorrência múltipla de um mesmo tipo de variante, isto é, tais manuscritos trazem ου, pronome relativo masculino (ou neutro) no genitivo singular, representando um erro gramatical. Apesar do pronome relativo estar se referindo a “πλησίον τοῦ χωρίου/perto do terreno”, em que χωρίου está no genitivo, tal pronome funciona como o objeto direto da forma verbal ἔδωκεν (imperfeito ativo 3sg de “δίδωμι/dar”), ou seja, Jacó deu o que para José? “τὸ χωρίον/o terreno”. Portanto, a gramática pede que o pronome relativo esteja no acusativo e, em se tratando que

²⁰² MALZONI, C. V., Evangelho segundo João, p. 102.

²⁰³ BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho segundo João, p. 381

²⁰⁴ BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho segundo João, p. 382.

²⁰⁵ PERES MILLOS, S., Juan, p. 399. (Tradução nossa).

χωρίον é uma palavra neutra singular, a forma correta adotada pela NA²⁸ é ὁ, conforme atestado nos manuscritos ϕ⁷⁵ κ A B C² K Γ Δ Ψ 083 f¹³ 579. 892. 1424 pm.

Ainda no v.5c [° A C D K L N Ws Γ Δ Θ Ψ 086 f^{1.13} 33. 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. l 844. l 2211 ℞ | txt ϕ^{66.75} κ B], há um grande número de manuscritos que omitem o artigo τῷ (dativo masc. sg.) diante do nome de José. Tal omissão diminuiria a clareza do segmento, pois tanto o nome “Ἰακώβ/Jacó” como o nome “Ἰωσήφ/José” são palavras indeclináveis e um leitor desatento poderia ficar em dúvidas sobre quem seria o sujeito (doador) e quem seria o objeto indireto (receptor da doação). Assim, a presença do artigo no dativo diante do nome de José deixa claro que ele foi quem recebeu o terreno em doação de Jacó. Portanto, seguindo o critério da crítica externa foi considerada a autoridade dos manuscritos ϕ^{66.75} κ B, nos quais o artigo está presente.

No v.6d [Γ ωσει κ^{2a} K Γ Δ f^{1.13} 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. l 844. l 2211 ℞ | txt ϕ^{66.75} κ^{*.2b} A B C D L N Ws Θ Ψ 086. 33], há vários manuscritos que apresentam a conjunção comparativa “ὥσεί/como (*se fosse*)” (ὥς + εἰ = ὥσεί) no lugar da conjunção comparativa simples “ὥς/como”, a qual também pode ter um valor adverbial com o significado de “*cerca de, por volta de, como*”. Se tal variante fosse considerada, o texto do segmento ficaria “ὥρα ἦν ὥσεί ἕκτη/*era como se fosse a hora sexta*” no lugar da leitura adotada pela NA²⁸ “ὥρα ἦν ὥς ἕκτη/*era por volta da hora sexta*”. A *esfumatura* sobre a imprecisão da hora exata, mas apenas aproximada, é melhor expressa pela conjunção ὥσεί. No entanto, conforme o testemunho dos manuscritos mais antigos e de maior autoridade a leitura original provavelmente é ὥς.

No v.7a [Γ τις κ b j r l sy^{s.c}], o Códice Sinaítico e alguns manuscritos isolados acrescentam o pronome indefinido “τις/*uma certa*” antes do substantivo “γυνή/*mulher*”, cujo resultado seria “ἔρχεται τις γυνή ἐκ τῆς Σαμαρείας/*chegou uma certa mulher da Samaria*”. Num caso como este, prefere-se a leitura mais breve na qual tal variante não está presente. No v.9a [° κ* f¹ 565. 579. 892 j sy^{s.c.p} sa^{mss} bo], há alguns manuscritos que omitem a partícula “οὕτως/*então*” que, neste caso, tem função narrativa, prosseguindo a narrativa imediatamente precedente²⁰⁶.

²⁰⁶ BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F. Grammatica del Greco del Nuovo Testamento, §451.1 – Nota 1: οὕτως tem uma incidência de 493 vezes, quase em todos os escritos, ainda que seja

No **v.9b** [^s 2–4 1 D it sy^{s.c} sa ly], o Códice Bezae e algumas versões antigas trazem uma ordem de palavras diversa para o seguimento. Onde se lê “πῶς σὺ Ἰουδαῖος ὢν/como tu, um judeu sendo”, tais manuscritos leem “σὺ Ἰουδαῖος ὢν πῶς/ tu, um judeu sendo, como” quando a samaritana questiona o fato de Jesus ter-lhe pedido água para beber. E, ainda no v.9, há alguns manuscritos [[□] κ* D a b e j] que omitem todo o segmento **v.9e** que traz um aposto explicativo ou comentário do narrador “οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρίταις/de fato, judeus não têm boas relações com samaritanos”. Todas as variantes do v.9 representam problemas de transmissão e não devem ser levadas em consideração, pois têm poucas chances de representarem o texto original.

No segmento **v.11a** [^Γ εκεινη κ* | – ϕ⁷⁵ B sy^s ly | txt ϕ⁶⁶ κ² A C D K L N W^s Γ Δ Θ Ψ 050. 083. 086 f^{1.13} 33. 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. l 844. l 2211 ℞ latt sy^{c.p.h} sa bo], onde se lê “ἡ γυνή/a mulher”, o Códice Sinaitico (κ*) traz o pronome demonstrativo “ἐκείνη/aquela” num local que sofreu correção e o papiro ϕ⁷⁵, bem como o Códice Vaticano (B), as versões siríaca (*Syrus Sinaiticus*) e copta (*Licopolitânico*) simplesmente omitem ἡ γυνή. Portanto, a variante ἐκείνη no lugar de ἡ γυνή é um exemplo de uma pequena diferença textual que, embora não altere significativamente o sentido do texto, oferece uma janela para as práticas de cópia e transmissão do Novo Testamento. Os manuscritos mais antigos e amplamente aceitos omitem o pronome, sugerindo que a leitura sem ele seria mais próxima do original. Quanto à expressão ἡ γυνή, ela pode ter surgido como uma clarificação ou harmonização durante o processo de transmissão textual. Logo, servindo-se da crítica externa, a lição que está presente no maior número de manuscritos é aquela que conserva ἡ γυνή e, se for levada em conta a autoridade do papiro ϕ⁷⁵ e do Códice Vaticano, que omitem tanto ἡ γυνή como ἐκείνη, preferir-se-ia a lição mais breve (*lectio brevior*)²⁰⁷. Esta pesquisa, no entanto, servindo-se dos passos da Análise Retórica Semítica Bíblica²⁰⁸, dá preferência à *lectio harmonizata*²⁰⁹, que acrescenta “ἡ γυνή/a mulher”, presente em vários manuscritos (ϕ⁶⁶ κ² A C D K L N W^s Γ Δ Θ Ψ 050. 083. 086 f^{1.13} 33. 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. l 844. l 2211 ℞ latt sy^{c.p.h} sa bo). Uma variante de menor relevância diz respeito à omissão da

mais comum nos escritos narrativos e com a máxima frequência em João (194 vezes). (Tradução nossa).

²⁰⁷ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

²⁰⁸ MEYNET, R., I frutti dell’analisi retorica per l’esegesi biblica, p. 427.

²⁰⁹ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

partícula declarativa “οὖν/*então, pois*”, no **v.11d**, conforme alguns testemunhos (ⲛ D W^s it sy^{s.c.p} sa^{mss} bo^{mss}). Tal partícula pode ter função consecutiva ou, numa narrativa, pode servir para retomar a narração depois de uma interrupção²¹⁰. Aqui, simplesmente, essa partícula é conservada no texto, seguindo o que se atesta no maior número manuscritos.

No **v.12b** [Γ δεδωκεν ϩ^{66.75} C *f*¹³], os papiros ϩ⁶⁶ e ϩ⁷⁵, o Códice *Ephraemi Rescriptus* (C) e a família 13 dos manuscritos de Ferrar (*f*¹³) apresentam a variante δέδωκεν (indicativo perfeito ativo 3sg. de “δίδωμι/*dar*”), enquanto todos os demais manuscritos trazem ἔδωκεν (indicativo aoristo ativo 3sg. de δίδωμι). O versículo se refere ao poço que Jacó deu a José e a principal diferença entre ambas as formas do verbo “δίδωμι/*dar*” se encontra no aspecto verbal do aoristo e do perfeito. O *aoristo*²¹¹ se refere a uma ação pontual no passado, e o *perfeito*²¹², a uma ação completa, acabada no passado como o aoristo, mas com efeitos permanentes no presente. No caso do poço dado por Jacó, o perfeito poderia ser aplicado tranquilamente, pois o poço dado no passado ainda está ali dando água, tendo seus efeitos no presente. No entanto, mesmo tendo o testemunho de dois papiros, a comissão científica da NA²⁸, seguindo o testemunho da maioria dos outros manuscritos, deu preferência à forma verbal ἔδωκεν que está no aoristo.

No **v.14a** [Γ ο δε πινων ⲛ* D], a lição original do Códice Sinaítico (ⲛ*) num local que sofreu correção e o Códice Bezae (D) apresentam a expressão “ὁ δὲ πίνων ἐκ τοῦ ὕδατος/*mas o que bebe da água*”, enquanto os demais manuscritos atestam “ὅς δ’ ἂν πίη ἐκ τοῦ ὕδατος /*mas caso alguém beba da água*”. A variante apresentada contém uma expressão construída a partir de um particípio substantivado πίνων (particípio presente ativo nominativo masc. sg. de “πίνω/*beber*”) e forma um paralelo com “πᾶς ὁ πίνων ἐκ τοῦ ὕδατος τούτου/*todo o que bebe desta água*” (v.13c). Já a expressão trazida pelos demais manuscritos traz uma oração subordinada relativa, cujo pronome relativo ὅς (nominativo masc. sg.) refere-se a “πᾶς ὁ πίνων/*todo o que bebe*” do v.13c; ao interno da proposição relativa também há a partícula iterativa ἂν (= “ἔάν/*caso*”), que também pode ser

²¹⁰ RUSCONI, C., Dicionário do Grego do Novo Testamento, p. 343.

²¹¹ BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F. Grammatica del Greco del Nuovo Testamento, §§ 331-334.

²¹² BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F. Grammatica del Greco del Nuovo Testamento, §§ 340-345.

traduzida por “se” em períodos hipotéticos²¹³; depois da partícula ἄν vem a forma verbal πίη (subjuntivo aoristo ativo 3sg de πίνω), resultando na prótase de uma oração condicional real de futuro (*Future More Vivid Conditional Sentence*)²¹⁴ cuja apódose é o que vem no v.14c. A NA²⁸ seguiu o testemunho do maior número de manuscritos que traz a oração relativa e o período hipotético.

No **v.14c** [Γ διψηση ρ⁶⁶ C³ K W^s Γ 086 f¹³ 33*. 565. 579. 700. 892. 1424 ℳ † txt ρ⁷⁵ κ A B D L N (Δ) Θ Ψ 050. 083 f¹ 33^c. 1241. l 844. l 2211], que funciona como apódose do v.14a, o papiro ρ⁶⁶ e vários manuscritos atestam a variante διψήση (subjuntivo aoristo ativo 3sg. de “διψάω/ter sede”), enquanto os demais manuscritos apresentam a forma verbal διψήσει (indicativo futuro ativo 3sg. de διψάω). A principal consequência para a interpretação, neste caso específico, resulta da diferença entre os modos indicativo e subjuntivo. Pois se há uma oração condicional cuja apódose contém uma forma no modo indicativo, suprida a necessidade lógica da prótase, necessariamente a apódose torna-se realidade ou, pelo menos, haverá grande probabilidade de vir a ser realizada. Em contrapartida, se há uma oração condicional cuja apódose contém uma forma no modo subjuntivo, isso indica apenas possibilidade e uma probabilidade menor de tornar-se realidade, havendo maior incerteza. Portanto, assumir a variante διψήση afetaria a compreensão teológica do texto, enfraquecendo-o e reduzindo a assertividade do discurso de Jesus. A NA²⁸ preferiu seguir os manuscritos que trazem o verbo no futuro do indicativo atestado em ρ⁷⁵ κ A B D L N (Δ) Θ Ψ 050. 083 f¹ 33^c. 1241. l 844. l 2211.

No **v.14d** [Γ εγω κ D N W^s 083. 33. 1241. l 844. l 2211 a aur b f vg^{cl.wv}], certos manuscritos apresentam o acréscimo do pronome pessoal “ἐγώ/eu” (1sg.) de tal modo que o segmento ficaria mais enfático – “ἀλλὰ τὸ ὕδωρ ὃ ἐγὼ δώσω αὐτῷ/mas a água que eu mesmo lhe darei”. Para este caso, a comissão científica da NA²⁸ optou pela leitura mais breve. No **v.14e** [s ρ⁶⁶], o papiro ρ⁶⁶ transpôs a

²¹³ BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F. Grammatica del Greco del Nuovo Testamento, §§367; 371-373.

²¹⁴ BÉCHARD, D. P., Syntax of New Testament Greek, p. 95-96 – “The protasis of the Future More Vivid Conditional Sentence makes an assumption about what the speaker thinks is likely to happen in the future, and the apodosis draws a conclusion based on the realization of that assumption/A prótase da Oração Condicional Real de Futuro faz uma suposição sobre o que o falante acredita que é provável de acontecer no futuro, e a apódose tira uma conclusão com base na realização dessa suposição”.

expressão “ἐν αὐτῷ πηγῇ/*nele uma fonte*” para outra posição. Como se trata de um testemunho isolado, o mesmo não foi considerado.

No segmento **v.15d** [Γ διερχομαι ρ⁷⁵ B | ερχομαι A C D W^s Γ Δ f¹ 565. 579. l 2211 pm; Cyrlem | ερχομαι κ² K L N Θ Ψ 086 f¹³ 33. 700. 892. 1241. 1424. l 844 pm | txt ρ⁶⁶ κ*], onde se lê διέρχομαι (subjuntivo presente médio 1sg. de “διέρχομαι/*passar através, atravessar, passar, ir de...a...*”), o papiro ρ⁷⁵ e o Códice Vaticano (B) trazem a leitura διέρχομαι (indicativo presente médio 1sg. de διέρχομαι). Há vários manuscritos (A C D W^s Γ Δ f¹ 565. 579. l 2211 pm; Cyrlem) que trazem a variante ἔρχομαι (subjuntivo presente médio 1sg. de “ἔρχομαι/*vir, chegar, ir*”) e outros (κ² K L N Θ Ψ 086 f¹³ 33. 700. 892. 1241. 1424. l 844 pm), ainda, trazem a variante ἔρχομαι (indicativo presente médio 1sg. de ἔρχομαι). Olhando para a estrutura do v.15, observa-se que há uma oração subordinada final regida pela conjunção ἵνα, que pede verbos no subjuntivo²¹⁵. Logo, partindo da estrutura gramatical, seriam possíveis apenas as variantes διέρχομαι e ἔρχομαι, duas formas verbais que estão no subjuntivo.

As formas no presente do indicativo seriam resultado de um *erro de ouvido*, isto é, no processo de transmissão do texto houve a troca do “ω/*ômega*” pelo “ο/*ômicron*”, resultando na mudança do modo subjuntivo (διέρχομαι) para o indicativo (διέρχομαι) em ρ⁷⁵ e B. Outra mudança, poder-se-ia lançar a hipótese de que houve uma simplificação, passando do verbo διέρχομαι para o verbo ἔρχομαι, que está dentro do mesmo campo semântico²¹⁶ e é muito mais comum e, posteriormente, alguém teria corrigido ἔρχομαι para a forma verbal no subjuntivo ἔρχομαι. A comissão técnica da NA²⁸, seguindo o testemunho mais antigo do papiro ρ⁶⁶, também apoiado pelo Códice Sinaítico (κ*).

No segmento **v.16a**, “λέγει αὐτῷ/*diz a ela*”, o texto advém dos manuscritos ρ^{66.75} B C* 33 a sa^{mss} ly bo^{mss}. No entanto, há vários outros manuscritos que trazem o acréscimo de “ὁ Ἰησοῦς/*Jesus*” ao final (κ*² A C² D K L N W^s Γ Δ Θ Ψ 086 f^{1.13} 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. l 844. l 2211 ℞ lat sy^(s) sa^{mss} bo), sendo que os manuscritos κ* A Θ f^{1.13} trazem tal acréscimo com a omissão do artigo definido “ὁ/o”. O texto adotado pela edição de Nestle-Aland, 28^a. edição, foi escolhido segundo o princípio da crítica externa que dá preferência à leitura de manuscritos

²¹⁵ BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F., *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, §369.

²¹⁶ SCHNEIDER, J., *ἔρχομαι κτλ.*, col. 913-940.

mais antigos e confiáveis e, do ponto de vista da crítica interna, dá-se preferência à leitura mais breve (*lectio brevior*)²¹⁷.

No entanto, por uma questão de clareza, principalmente para a tradução ao português, esta pesquisa adota a leitura mais longa “λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς/*diz-lhe Jesus*”, que está presente no maior número de manuscritos, deixando claro que o sujeito do verbo é Jesus e removendo a ambiguidade do pronome pessoal oblíquo “lhe” que poderia ser a tradução tanto de αὐτῇ (em referência à mulher) como de αὐτῷ (em referência a Jesus). Adotada essa leitura mais longa e considerando λέγει como um presente histórico, a tradução final do segmento v.16a fica a seguinte: “Disse-lhe Jesus”. Essa opção pode ser justificada graças ao uso do Método da Análise Retórica Semítica Bíblica, através do qual se deu preferência à leitura que mais se harmoniza com o texto e conserva o paralelismo entre os segmentos v.16a e v.17d²¹⁸.

Nos segmentos **v.16b**, **16c** e **16d**, no discurso direto de Jesus, há três imperativos dirigidos à mulher: “ὑπάγε/*parte*”, “φώνησον/*chama*” e “ἐλθέ/*volta*”. A forma ὑπάγε, no v.16b, é um imperativo presente ativo 2sg de “ὑπάγω/*partir*”. Tal verbo é usado no Novo Testamento somente em sentido intransitivo e quanto ao seu uso: ele está ausente no *Corpus Paulinum*, Hebreus e Atos dos Apóstolos; nas Cartas Católicas ocorre somente em Tg 2,16 e 1Jo 2,11; esse verbo nunca aparece simultaneamente nos três Evangelhos Sinóticos ao se referir a um mesmo evento, exceto no caso de Mc 11,2 e Lc 19,30; no que tange ao Evangelho de João, o verbo ὑπάγω foi usado 32 vezes²¹⁹ e, no que se refere ao imperativo ὑπάγε, digno de nota é o fato de que tanto em Jo 4,16 como em Jo 9,7 (no relato da cura do cego de nascença), essa forma verbal precede um outro imperativo sem o uso de “καί/e”²²⁰ e, depois do interlocutor ter partido e cumprido as instruções dadas, há o movimento de retorno a Jesus.

Na primeira parte do Evangelho de João (Jo 1–12), o verbo ὑπάγω é usado, sobretudo, nos discursos que dizem respeito a partidas/despedidas e significa *partir*,

²¹⁷ SILVA, C. M. D., Metodologia de exegese bíblica: versão 2.0, p. 94; GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

²¹⁸ MEYNET, R., I frutti dell’analisi retorica per l’esegesi biblica, p. 427 – “Se il parallelismo esiste, non solo nei testi poetici, ma pure nei testi in prosa, si può pensare che fra diverse varianti si potrebbe privilegiare quella che rispetta di più il parallelismo”; GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

²¹⁹ Jo 3,8; 4,16; 6,21.67; 7,3.33; 8,4^{2x}.21^{2x}; 9,7.11; 11,8.31.44;12,11.35; 13,3.33.36^{2x}; 14,4.5.28; 15,16; 16,5^{2x}.10.17; 18,8; 21,3.

²²⁰ DELLING, G., ὑπάγω, col. 537-540.

retirar-se, ir embora, sair da presença de alguém. Em Jo 7,33 e 8,14, esse verbo é usado quando Jesus está falando que *vai para Deus*. E, na segunda parte (Jo 13–21), *ὑπάγω* é usado com o significado tanto de *partir* como de *morrer*, referindo-se ao mistério da morte de Jesus através da qual ele *vai para Deus*. O significado mais profundo do vocábulo torna-se evidente a partir da interpretação do próprio evangelista em Jo 13,3 ao narrar as palavras do próprio Jesus²²¹: “εἰδὼς ὅτι πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατήρ εἰς τὰς χεῖρας καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ **πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει**/sabendo que tudo o Pai lhe dera nas mãos e que de Deus vinha e **para Deus voltava**”.

No segmento **v.16c**, a forma “*φώνησον/chama*” é um imperativo aoristo ativo 2sg. do verbo “*φωνέω/chamar*”, usado 13 vezes no Evangelho de João (Jo 1,48; 2,9; 4,16; 9,18.24; 10,3; 11,28^{2x}; 12,17; 13,13.38; 18,27.33). Esse verbo é do mesmo campo semântico do substantivo “*φωνή/voz*” e uma tradução literal de *φωνέω* para o português, poderia ser *vociferar*, porém não num sentido de cólera ou ira, mas de produzir som com a voz. No mundo grego, esse verbo indica a emissão de uma voz ou de um som da parte de humanos, animais ou instrumentos musicais. Na LXX, ocorre apenas em dez passagens para traduzir algum termo hebraico ou aramaico e pode significar o *soar de trombetas* (Am 3,6; 1Mc 9,12), o *berrar* de animais (Is 38,14; Jr 17,11; Sf 2,14), o *falar* como produção de um som com a garganta, algo que os ídolos não são capazes de fazer (Sl 113,15^[BHS 115,7]; 134,17^[BHS 135,17]), o *murmúrio* dos mortos e dos adivinhos (Is 8,19; 19,3; 29,4) e em outros contextos do judaísmo helênico pode significar *falar, gritar, chamar*²²².

No NT, o verbo *φωνέω* significa *falar em alta voz, chamar* ou *gritar* de homens, anjos ou demônios, podendo ser reforçado pela expressão “*φωνῆ μεγάλη/voz alta*” (Mc 1,26; Lc 23,46; At 16,28; Ap 14,18), cujo resultado nas passagens citadas seria sinônimo do verbo “*κράζω/gritar*”. Nos Evangelhos de Lucas e João, *φωνέω* também é usado com o acusativo de pessoa com o significado de “*καλέω/chamar, fazer vir, mandar chamar, convidar*”²²³ e “*προσκαλοῦμαι/convocar, chamar ou escolher para si*”²²⁴ (Lc 16,2; 19,15; At 9,41; 10,7; Jo 2,9; 4,16; 9,18.24), dando margem para se pensar inclusive no tema vocacional e da

²²¹ DELLING, G., *ὑπάγω*, col. 540-541.

²²² BETZ, O., *φωνέω*, col. 340-343.

²²³ SHMIDT, K. L., *καλέω; προσκαλέω*, col. 1456.

²²⁴ SHMIDT, K. L., *καλέω; προσκαλέω*, col. 1488-1490.

salvação, como por exemplo, o Bom Pastor que chama suas ovelhas pelo nome (Jo 10,3). Em alguns casos, o chamado não é feito diretamente por Jesus, mas por outros, e o resultado de tal chamado produz uma mudança de vida decisiva para quem busca a salvação. Por exemplo: Filipe chama Natanael (Jo 1,48) e Marta chama a irmã (Jo 11,28). Numa analogia com Lc 8,54, Jesus chama Lázaro do sepulcro para a vida em Jo 11,43 (aqui não se usa o verbo φωνέω, mas uma expressão contendo φωνή μεγάλη que está dentro do mesmo campo semântico), que será confirmado mais a frente com “τὸν Λάζαρον ἐφώνησεν ἐκ τοῦ μνημείου καὶ ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν/*Chamou Lázaro do sepulcro e ressuscitou-o dos mortos*” (Jo 12,17). Por fim, φωνέω é usado para indicar o *canto* do galo (Jo 13,38 e Jo 18,27)²²⁵.

No segmento **v.16c**, em vez de “φώνησον τὸν ἄνδρα σου/*chama o esposo teu*”, o Códice Vaticano (B) e os manuscritos 086 e Or^{pt} apresentam o deslocamento do pronome “σου/*de ti*” para antes de “τὸν ἄνδρα/*o esposo*”. Tal mudança de ordem da posição do pronome σου se justifica como um erro de copista e não afeta o sentido final da expressão. Se for considerada a hipótese de que tal pronome estaria na sua forma enfática “σοῦ/*de ti*”, então haveria uma maior ênfase no genitivo possessivo e a frase final ficaria “φώνησον σοῦ τὸν ἄνδρα/*chama de ti o esposo*”. Com relação ao substantivo “ἄνθρωπος/*homem*”, traduzido como esposo neste contexto e utilizado como critério para se estabelecer a unidade dos vv.16-18, ocorre 5 vezes (segmentos: v.16c, 17c, 17f, 18a e 18c) e, de forma indireta, através do uso de um pronome relativo, há uma sexta referência a esse vocábulo no segmento v.18b.

A palavra “ἄνθρωπος/*homem*” é usada frequentemente como designação genérica de uma pessoa, indicando o *homem* como um indivíduo da espécie humana em antítese com os animais, monstros ou deuses da mitologia grega. Mais especificamente, ἄνθρωπος diz respeito ao macho da espécie humana (“*vir/varão*” em latim) em contraste com a “γυνή/*mulher*”, a criança ou o eunuco. A LXX usa ἄνθρωπος para traduzir a palavra “בַּעַל/*marido, esposo*”²²⁶, indicando um cônjuge legítimo; às vezes usa tal termo para indicar o homem em senso lato e eminente como tradução dos termos “גִּבּוֹר/*forte, valente, valoroso*”, “זָקֵן/*ancião*”, “אֲשֵׁרָא/*príncipe, chefe*” e

²²⁵ BETZ, O., φωνέω, col. 343-345.

²²⁶ Gn 20,3; Ex 21,22; Dt 22,22; 24,4; Jz 9,2.3.6.7.18.20.23.24.25.26.39.46.47; 20,5; Pr 12,4; 29,22.29.41.46; Est 1,18; Jl 1,8.

“יהוה/senhor, superior, amo, proprietário”, este último termo hebraico também é usado como título divino de modo similar ao uso do termo “יהוה/Adonai, Senhor”²²⁷.

No NT, ἀνὴρ é um vocábulo usado sobretudo nos escritos lucanos (Lc e At), significando um indivíduo da espécie humana em contraposição com os seres espirituais ou animais (At 14,15) ou, então, é usado como sinônimo de “ἄνθρωπος/homem, ser humano” e outras expressões para se referir ao “homem”, como “ψῆμα-[ἄρ]/[πᾶσα] σὰρξ/[toda] carne” ou “σὰρξ καὶ αἷμα/carne e sangue”. Há ocorrências em que se usa ἀνὴρ para mencionar somente os homens (indivíduos do sexo masculino) (Mt 14,21.35; At 4,4). O plural “[οἱ] ἄνδρες/[os] homens” pode indicar, em alguns casos, a totalidade da população, principalmente quando vem acompanhado do genitivo “τοῦ τόπου ἐκείνου/daquele lugar” (Mt 14,35) ou com os gentílicos (Mt 12,41) ou com adjetivos em afirmações gerais (Tg 1,8.12.23). Em 1Cor 11,3, Paulo estabelece uma hierarquia (Deus → Cristo → homem → mulher) na qual, assim como o homem deve ser submisso a Cristo, a mulher de ser submissa ao homem²²⁸.

Ainda no NT, o uso do termo ἀνὴρ significando “esposo” ou “marido” pode ser encontrado em Mt 1,16.19; Mc 10,2.12; Lc 2,36; 16,18; Rm 7,2.3; 1Cor 7,3.4.10.11.13.14.16.34.39; 11,3; 14,35; Ef 5,22.23.24.25.28.33; Cl 3,18.19; 1Tm 3,2.12; 5,9; Tt 1,6; 2,5; 1Pd 3,1.5.7 e Ap 21,2. Também é usada a imagem sponsal para falar do amor de Cristo para com a sua Igreja, em Ef 5,25.28; Cl 3,19; 1Pd 3,7. Inclusive, de acordo com o direito matrimonial judaico, aquele que estava prometido em casamento, o noivo, já era chamado de ἀνὴρ (Mt 1,19; Ap 21,2; 2Cor 11,2; Dt 22,23)²²⁹.

No Evangelho de João, a palavra ἀνὴρ é usada 8 vezes. A primeira ocorrência encontra-se no prólogo e refere-se a todos aqueles que, ao aceitarem o “λόγος/Verbo” e nele crerem, receberam a graça de se tornarem filhos de Deus (Jo 1,12), “οὐ δὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ’ ἐκ θεοῦ/não, porém, da vontade de **homem**, mas da vontade de Deus” (Jo 1,13)²³⁰. A segunda ocorrência situa-se no contexto em que João Batista, testemunhando a respeito de Jesus (Jo 1,19-34) e

²²⁷ OEPKE, A. ἀνὴρ, col. 969-973; ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 26; 110; 127-128; 197; 454.

²²⁸ OEPKE, A. ἀνὴρ, col. 973-975.

²²⁹ OEPKE, A. ἀνὴρ, col. 975-976.

²³⁰ A *The New International Version* (NIV), 2011, traduz ἀνὴρ com a palavra *husband*, que significa “marido”, em Jo 1,13 – “Children born not of natural descent, nor of human decision or a **husband’s** will, but born of God”. (*Grifo nosso*).

afirmando não ser o Messias esperado, aponta para Jesus como o escolhido de Deus, preexistente, “οὗτός ἐστιν ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον· ὀπίσω μου ἔρχεται ἄνθρωπος ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν/este é a respeito de quem eu disse: depois de mim vem um **homem** que adiante de mim veio a ser, por que existia antes de mim” (Jo 1,30)²³¹.

Da terceira até a sétima ocorrências de ἄνθρωπος (Jo 4,16c.17c.17f.18a.18c), a maior concentração do uso de tal termo dentro do Quarto Evangelho, no diálogo entre Jesus e a mulher samaritana, o leitor se dá conta que ao defrontar-se com a perícopie estudada, em apenas três versículos, o vocábulo é empregado 5 vezes e, através do uso de um pronome relativo, a ele se faz referência de modo indireto por mais uma vez (a sexta). Dado o contexto, conforme apresentado supra, ἄνθρωπος pode ser traduzido por “esposo” ou “marido”, de acordo com o uso que faz a LXX, ao empregar tal termo para traduzir o vocábulo hebraico לַאִשׁוּבָה, quando este significa “esposo, marido, homem casado”²³².

A oitava ocorrência de ἄνθρωπος situa-se no contexto da “multiplicação dos pães” e é utilizada no plural para se referir aos homens em geral que se faziam presentes no referido evento – “ἀνέπεσαν οὖν οἱ ἄνδρες τὸν ἀριθμὸν ὡς πεντακισχίλιου/sentaram-se, então, os **homens**, em número de cinco mil aproximadamente” (Jo 6,10). Como nesse mesmo versículo, para se referir às pessoas em geral, é utilizado o termo ἄνθρωπος, na expressão “ποιήσατε τοὺς ἄνθρώπους ἀναπεσεῖν/fazei os homens se assentarem”, pode-se levantar a hipótese de que o uso de οἱ ἄνδρες seria para se referir apenas aos indivíduos do sexo masculino e apenas eles seriam enumerados²³³, sem contar as mulheres e crianças, assim como faz Mateus (14,21; 15,38). Marcos (6,44) e Lucas (9,14), mesmo sem serem tão específicos como Mateus, trazem uma construção similar nos seus relatos das multiplicações dos pães.

No segmento **v.16d**, “καὶ ἔλθῃ ἐνθάδε/e volta aqui”, não há maiores dificuldades no que tange à tradução, porém merece destaque a forma verbal

²³¹ BROWN, R. E. Comentário ao Evangelho Segundo João, Vol. 1, p. 247-248 – “O tema da preexistência de Jesus se encontra no Prólogo, em 8,58 e 17,5; portanto [...] julgamos aqui inacessíveis as tentativas de evitar uma implicação da preexistência. O verdadeiro problema, naturalmente, diz respeito à probabilidade de encontrarmos tal testemunho da preexistência nos lábios do Batista. [...] A ênfase sobre a preexistência de Jesus pode ser considerada parte da polêmica contra os adeptos do Batista [...]. Enquanto faz esta afirmação como resposta apologética, o evangelista ainda poderia estar apoiando-se em um dito tradicional do Batista”.

²³² OEPKE, A. ἄνθρωπος, col. 971-972.

²³³ BROWN, Comentário ao Evangelho Segundo João, Vol. 1, p. 463; 476.

“ἐλθέ/*vem, volta*” (imperativo aoristo ativo 2sg. de ἔρχομαι). Esse verbo indica o movimento dum ponto para outro, com o foco na aproximação da perspectiva do narrador, significando “vir” ou “voltar”; ou proceder num caminho com um destino em vista, significando “ir”. Também pode significar a mudança de lugar ou posição com a implicação de ser levado, conduzido para outro lugar no que se refere ao espaço, tempo, eventos ou circunstâncias²³⁴.

No mundo antigo, o verbo ἔρχομαι assumiu um uso especial dentro do contexto cultural e, nos antigos manuais de orações, a fórmula “ἐλθέ/*vem*” ou “ἐλθέ μου/*vem a mim*”, seguido de um vocativo, era usada para a invocação de um deus. Tal emprego de ἐλθέ, frequente nos textos de orações dos papiros mágicos, mas raro nos hinos homéricos; também aparece muitas vezes nos hinos órficos através dos quais se invocava a vinda do deus ou deuses²³⁵. A influência helenística também se faz evidente em duas orações de Flávio Josefo as quais são introduzidas por essa fórmula típica, na obra *Antiguidade Judaica* 4,46 e 20,90²³⁶.

Na LXX, o verbo ἔρχομαι é usado para traduzir várias palavras hebraicas, na maioria com significado local; em geral traduz o verbo “כָּבַד/*entrar, vir, ir, voltar*”. No entanto, esse verbo também é usado em expressões culturais, quase sempre unido a “προσκυνέω/*prostrar-se*”²³⁷, “λατρεύω/*adorar*”²³⁸, “θύω/*oferecer sacrifício*”, vir à casa de Deus, ao santuário, a Jerusalém (Gn 46,1; Ex 8,21; 1Sm 2,13.14.15; 2Cr 11,16; 25,14; Ez 39,17); indica a oração que chega a Deus (2Cr 30,27; Sl 101,2^{LXX}; 118,41.77^{LXX}). Tal palavra também aparece quando se fala da vinda de Deus até os homens, sendo digno de especial destaque a referência à vinda do Messias, em Is 11,1 – “καὶ ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ρίζης Ἰεσσαί, καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ρίζης ἀναθήσεται/*e virá fora um ramo da raiz de Jessé e uma flor dessa raiz brotará*” – e em Dn 7,13 – “καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο/*e eis, sobre as nuvens do céu, vinha como que um Filho de Homem*”; a versão de Teodociação traz “ἐρχόμενος/*aquele que vem*”²³⁹.

²³⁴ BAUER, W.; DANKER, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, p. 347-348.

²³⁵ SCHNEIDER, J., ἔρχομαι, col. 913-915.

²³⁶ FLAVIO, G. *Antichità Giudaiche*, 4,46; 20,90.

²³⁷ Gn 19,1; 37,10; 42,6; Dt 17,3; 2Sm 1,2; 15,32; 2Rs 2,15; 1Cr 21,21; 2Cr 25,14; Jt 10,23; 16,18; Tb 5,14; Jr 33,2 ^[TM Jr 26,2]; Zc 14,16.

²³⁸ Ex 10,26; Dt 13,3; 17,3.

²³⁹ SCHNEIDER, J., ἔρχομαι, col. 916.

Tanto no NT, como na literatura grega, o verbo ἔρχομαι significa fundamentalmente “vir” e “ir”. Nos Evangelhos Sinóticos, além do uso em referência a local, o verbo em questão é usado para falar sobre: a) a *vinda* de Jesus até os homens, com imagens características das epifanias divinas, principalmente quando Jesus fala em primeira pessoa sobre sua vinda messiânica – “οὐκ ἦλθον.../eu não vim...”, “ἦλθον.../eu vim...” – ou na expressão “ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου/*veio o Filho do Homem*”; b) a *vinda* dos homens até Jesus como um ato de culto ou de predisposição para segui-lo; c) a *vinda* escatológica do reino; d) a *vinda* escatológica do Messias ou de Deus no juízo; ou e) a *vinda* de dias difíceis²⁴⁰.

Na literatura paulina, com exceção de 1Tm 1,15 e Ef 2,17 que falam da primeira vinda de Jesus, todas as demais atestações do verbo ἔρχομαι em referência a Cristo tratam de sua vinda escatológica ou da vinda do tempo da salvação. As cartas joaninas abordam tanto a vinda de Cristo como a vinda do Anticristo. O Apocalipse, para definir a natureza de Deus usa, por exemplo, as expressões “ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος/*o que é, e o que era, e o que vem*” (Ap 1,4.8; 4,8; 11,17), a espera da vinda próxima de Cristo (Ap 2,5.16; 22,20) e oração que suplica pela vinda de Cristo “ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ/*amém, vem, Senhor Jesus*” (Ap 22,20). Nos demais escritos do Novo Testamento prevalece o uso escatológico de ἔρχομαι²⁴¹.

No Evangelho de João, o verbo ἔρχομαι aparece frequentemente²⁴² e torna-se evidente o seu conteúdo teológico através do qual se quer provar que, em Jesus, veio realmente o Messias de Deus. A vinda messiânica de Jesus se fundamenta na certeza de sua missão divina (Jo 8,14-30.42), com o propósito de salvar o mundo (Jo 9,39; 12,47). Tal verbo também é usado para falar da vinda dos homens até Jesus (Jo 3,2.26; 6,5; 10,41) e, no segmento v.16d, Jesus ordena à mulher samaritana que venha a ele. Na sequência da narrativa, a vinda da mulher a Jesus se confundirá com a vinda dos habitantes da cidade de Sicar (Jo 4,30.40). Esse movimento do ser humano em direção a Jesus só é possível pela ação do Pai que o atrai (Jo 6,45) para lhe despertar a fé, o ato de crer, como o que ocorrera com os

²⁴⁰ SCHNEIDER, J., ἔρχομαι, col. 917-926.

²⁴¹ SCHNEIDER, J., ἔρχομαι, col. 933-937.

²⁴² Jo 1,7.9.11.15.27.29.30.31.39^{2x}.46.47; 3,2^{2x}.8.19.20.21.22.26^{2x}.31^{2x}; 4,7.16.21.23.25^{2x}.27.30.35.40.45^{2x}.46.54; 5,7.24.25.28.40.43^{2x}; 6,2.14.15.17^{2x}.23.24.35.37.44.45.65; 7,27.28.30.31.34.36.37.41.42.45.50; 8,2.14^{2x}.20.21.23.42; 9,4.7.39; 10,8.10^{2x}.12.41; 11,17.19.20.27.29.30.32.34.38.45.48.56; 12,1.9.12^{2x}.13.15.22^{2x}.23.27.28.46.47; 13,1.6.33; 14,3.18.23.28.30; 15,22.26; 16,2.4.7.8.13^{2x}.21.25.32^{2x}; 17,1.11.13; 18,3.4.37; 19,3.32.33.38.39^{2x}; 20,1.2.3.4.6.8.18.19.24.26; 21,3.8.13.22.23.

samaritanos (Jo 4,39-42). No Quarto Evangelho, o verbo ἔρχομαι também é usado para falar da vinda da “hora”, da vinda de Jesus ressuscitado, do retorno do Cristo²⁴³ etc.

Nos segmentos **v.17a** e **17b**, quando o narrador usa a expressão “ἀπεκρίθη ἡ γυνὴ καὶ εἶπεν αὐτῷ/respondeu a mulher e disse-lhe”, a fórmula “ἀπεκρίθη + [sujeito] + καὶ εἶπεν + [destinatário (no dativo)]” diz respeito a uma estrutura estereotipada bastante comum nas narrativas bíblicas e corresponde à expressão hebraica “... וַיֹּאמֶר ... וַיֹּעַן/respondeu... e disse...”²⁴⁴, com sua equivalente aramaica “... וְאָמַר ... וְעָנָה”. Somente na perícopa na qual o texto objeto deste estudo se insere tal estrutura aparece 3 vezes (Jo 4,10.13.17). No Evangelho de João, a estrutura “ἀπεκρίθη... καὶ εἶπεν.../respondeu... e disse...” é usada com maior frequência do que nos outros escritos do Novo Testamento e se repete em 24 versículos (Jo 1,48.50; 2,19; 3,3.9.10.27; 4,10.13.17; 5,11; 6,26.29.43; 7,16.21; 8,14; 9,30.36; 12,30; 13,7; 14,23; 18,37; 20,28).

Com relação ao termo “γυνή/mulher”, tanto na cultura grega, como na LXX e no NT, indica: a) a fêmea da espécie humana distinta do “ἀνὴρ/homem”; b) a mulher casada, a esposa ou, de acordo com o direito matrimonial semita, inclusive a jovem que estava noiva já era chamada γυνή²⁴⁵ (Dt 22,23-29; Ex 22,15-16). No Evangelho de João, o termo γυνή aparece 22 vezes (Jo 2,4; 4,7.9^{2X}.11.15.17.19.21.25.27.28.39.42; 8,3.4.9.10; 16,21; 19,26; 20,13.15), sendo digno de nota o fato de que, somente em Jo 4,5-42, tal termo é usado 13 vezes (mais de 50% do uso do termo feito em todo o Evangelho de João).

No segmento **v.17b**, os manuscritos $\aleph^{(*)}$.² A D K L W^s Γ Δ Θ Ψ f^{1.13} 565. 579. 700. 1424. l 844. l 2211 pm lat sy^h sa^{mss} ly bo^{pt} omitem o pronome “αὐτῷ/lhe” que se refere a Jesus. O texto adotado, no qual tal pronome se faz presente, segue os manuscritos \wp ^{66.75} B C N 086. 33. 892. 1241 pm it sy^{s.c.p.}, considerando sobretudo a autoridade dos papiros \wp ^{66.75}, bem como do Códex Vaticano (B). Na sequência, em **v.17c**, em vez de “οὐκ ἔχω ἄνδρα/não tenho esposo”, alguns manuscritos (\aleph C* D L 1241 j r¹) trazem as mesmas palavras, porém numa ordem diferente “ἄνδρα οὐκ ἔχω/esposo não tenho”. Isso se deve, provavelmente, a uma harmonização do

²⁴³ SHNEIDER, J., ἔρχομαι, col. 926-933.

²⁴⁴ BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F., Grammatica del greco del Nuovo Testamento, §420.2.

²⁴⁵ OEPKE, A., γυνή, col. 691-694.

texto do v.17c com o segmento v.17f. No segmento **v.17f**, no qual Jesus repete o discurso direto da mulher samaritana, os manuscritos \aleph D it vg^{mss} mudam o verbo “ἔχω/*tenho*”, de primeira pessoa singular do presente do indicativo para a segunda pessoa singular, “ἔχεις/*tens*”. Isso seria, provavelmente, uma correção na qual, em vez de trazer Jesus citando o discurso direto da samaritana de forma direta, ele estaria citando tal fala de forma indireta: “ὅτι ἄνδρα οὐκ ἔχεις/*que esposo não tens*”.

No **v.18d**, o Códex Sinaítico (a versão latina seguiu o mesmo princípio) transformou do adjetivo “ἀληθής/*verdadeiro*” para o advérbio “ἀληθῶς/*verdadeiramente*”, deixando o texto gramaticalmente mais fluido. Ainda no v.18d, o papiro \mathfrak{B}^{75} traz a variante “εἶπας/*disseste*” (indicativo aoristo ativo 2sg. de “λέγω/*dizer*”) no lugar onde os demais manuscritos leem “εἶρηκας/*disseste*” (indicativo perfeito ativo 2sg. de “λέγω/*dizer*”). A principal diferença diz respeito ao aspecto verbal: o *aoristo*²⁴⁶, o qual se refere a uma ação pontual no passado, e o *perfeito*²⁴⁷, a uma ação completa, acabada no passado como o aoristo, mas com efeitos permanentes no presente.

Outra variante presente no texto estudado diz respeito à omissão do vocativo “κύριε/*ó senhor*”, no segmento **v.19b**. Tal termo aparece 33 vezes em João, sendo que, na perícopie objeto deste estudo, por 3 vezes a mulher se dirige a Jesus por meio de tal vocativo (Jo 4,11.15.19). De acordo com Brown, o termo κύριε pode significar tanto “*senhor*” como “*Senhor*” de tal modo que “muito provavelmente há uma progressão de um para o outro significado quando a mulher o usa com crescente respeito nos vv.11,15 e 19”²⁴⁸ ao dirigir-se a Jesus. Com relação ao termo “προφήτης/*profeta*” (**v.19c**), dado o fato de que os samaritanos não aceitavam os livros proféticos, é provável que a mulher o entendesse à luz de Dt 18,15-19, mais especificamente Dt 18,18²⁴⁹.

Dando continuidade à crítica textual, no segmento **v.20c** [\square \aleph ; Tert], constata-se que o Códice Sinaítico (\aleph) e uma citação de Tertuliano omitem a expressão “ὁ τόπος/*o lugar*”. Trata-se de uma variante isolada que, ao invés de ler “ὅτι ἐν Ἱεροσολύμοις ἐστὶν \square ὁ τόπος ὅπου προσκυνεῖν δεῖ/*que em Jerusalém é o*

²⁴⁶ BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F. Grammatica del Greco del Nuovo Testamento, §§ 331-334.

²⁴⁷ BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F. Grammatica del Greco del Nuovo Testamento, §§ 340-345.

²⁴⁸ BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho segundo João, p. 383.

²⁴⁹ BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho segundo João, p. 385.

lugar onde se deve adorar” (v.20cd), lê “ὅτι ἐν Ἱεροσολύμοις ἐστὶν ὅπου προσκυνεῖν δεῖ /*que em Jerusalém é onde se deve adorar*”. Tal omissão não traz prejuízos para a compreensão do texto em questão, porém, seguindo todos os demais manuscritos, pode-se constatar que a leitura que traz “ὁ τόπος/*o lugar*” seria a mais provável de ser a original.

No **v.21b** [ῥ πιστευσον μοι γυναι C³ Ψ 892 | γυναι πιστευσον μοι (– Δ) A K N Γ Δ Θ 579. 700. 1424 ℣ | γυναι πιστευε μοι D f^{1.13} 565 | txt ϕ^{66.75} κ B C* L W^s 1241. l 844. l 2211]: 1) A edição de NA²⁸, servindo-se do testemunho dos manuscritos mais antigos e de maior autoridade (ϕ^{66.75} κ B C* L W^s 1241. l 844. l 2211), traz o texto “πίστευέ μοι, γύναι/*crê-me, mulher*”, cuja forma verbal é *πίστευε* (imperativo presente ativo 2sg. de “πιστεύω/*crer, acreditar*”), seguida do pronome pessoal “μοι/*a mim, me*”, em referência a Jesus, e do vocativo “γύναι/(ὁ) *mulher*”, em referência à samaritana; 2) Os manuscritos C³ Ψ 892 trazem a variante “πίστευσόν μοι γύναι/*crê-me, mulher*”, cuja forma verbal é *πίστευσον* (imperativo aoristo ativo 2sg. de *πιστεύω*); 3) Os manuscritos A K N Γ Δ Θ 579. 700. 1424 ℣ trazem as mesmas palavras dos manuscritos C³ Ψ 892, mas colocam o vocativo γύναι no início da frase, dando mais ênfase na exortação à mulher, “γύναι, πίστευσόν μου/*mulher, crê-me*”; 4) Por fim, os manuscritos D f^{1.13} 565 trazem as mesmas palavras dos manuscritos mais antigos (ϕ^{66.75} κ B), mas colocam o vocativo γύναι no início da frase, assim como o fazem os manuscritos C³ Ψ 892.

No que concerne à ordem das palavras nas variantes para o v.21b, quando o vocativo γύναι vem colocado no final da sentença (variantes 1 e 2), a ênfase pesa sobre o imperativo referente ao ato de crer em Jesus. Por outro lado, quando o vocativo γύναι vem colocado no início da sentença (variantes 3 e 4), a ênfase recai sobre a exortação à mulher de forma mais enfática. No tocante ao aspecto das formas verbais, quando o verbo está no tempo presente (*πίστευε* nas variantes 1 e 4), a “ação é vista como iniciada, que está acontecendo, mas ainda não foi concluída (aspecto progressivo) ou que ocorre sempre ou repetidamente (aspecto repetitivo)”²⁵⁰ e, quanto ao *imperativo presente*²⁵¹, esse tem um valor duradouro ou iterativo em orações, instruções ou ordens gerais, ou seja, quando Jesus pede para

²⁵⁰ GONZAGA, W.; CARDOSO Jr., J. V. L., “O pó preso a nós... sacudimos contra vós”: Análise de Lc 10,10-12, p. 342.

²⁵¹ BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F. Grammatica del Greco del Nuovo Testamento, §336.

a mulher crer nele, não é apenas um pedido ou ordem, mas um mandamento sempre válido²⁵². Entretanto, o verbo no aoristo (πίστευσον nas variantes 2 e 3) indica uma ação pontual no passado, podendo ser um aoristo simples, ingressivo, complexivo ou gnômico²⁵³ e, no que diz respeito ao *imperativo aoristo*²⁵⁴, esse é usado de forma pontual ou completa, ou seja, pontualmente, naquele contexto do diálogo entre Jesus e a samaritana, Jesus deu-lhe a instrução de que ela deveria crer nele.

Em se tratando do tema do crer, em **v.23de** [[□] *f*¹], os manuscritos da família *f*¹ omitem o texto “καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν/e, *de fato, o Pai a esses procura, os que o adoram*”. Em **v.24b** [[°] *κ*^{*} *D*^{*} *ff*² (*j*) | txt *ϕ*^{66.75} *κ*² *A B C D*¹ *K L N W*^s *Γ Δ Θ Ψ 086 f*^{1.13} 33. 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. *l* 844 *℣* lat sy], alguns manuscritos (*κ*^{*} *D*^{*} *ff*² (*j*)) omitem o pronome αὐτόν (acusativo masculino 3sg.), porém, como a vasta maioria dos manuscritos, assim como os de maior autoridade conservam tal pronome, ele deve ser mantido para deixar claro que é Deus quem deve ser adorado. No **v.24c** [^Γ αληθειας *κ*^{*} *sy*^{hmg}] [^ς *κ*^{*} *D a j r*¹], há duas variantes: a primeira se refere à substituição da expressão “καὶ ἀληθεία/e *verdade*” pela palavra “ἀληθείας/de *verdade*” no Códice Sinaítico (*κ*^{*}) e na versão Siríaca Heracleana, de tal modo que, em vez de “ἐν πνεύματι καὶ ἀληθεία/em *espírito e verdade*”, a leitura seria “ἐν πνεύματι ἀληθείας/em *espírito de verdade*”; a segunda variante diz respeito à mudança da ordem das palavras no Códice Sinaítico (*κ*^{*}), no Códice de Bezae (*D*), na *Vetus Latina* (*a*) e manuscritos *j r*¹. O comitê científico da NA²⁸ não adotou tais variantes, preferindo o texto presente no maior número de manuscritos.

No segmento **v.25b** [^Γ οἶδαμεν *ϕ*^{66c} *κ*² *L N f*¹³ 33. 1241. *l* 844. *l* 2211 *f sy*^{hmg} *sa ly bo*; Orpt Cyrlem | txt *ϕ*^{66*.75} *κ*^{*} *A B C D K W*^s *Γ Δ Θ Ψ 086 f*¹ 565. 579. 700. 892. 1424 *℣* lat *sy*^{c.p.h} *pbo*; Or^{pt}], há alguns manuscritos, que inclusive passaram por correções, que, em vez de “οἶδα /*sei*” (1sg.), trazem a leitura “οἶδαμεν/*sabemos*” (1pl.). Como se trata do discurso direto da mulher, a forma verbal que se encontra na primeira pessoa do singular é a mais adequada e está de acordo com a leitura original do maior número de manuscritos. Em **v.25f** [^F παντα *A C*² *D K L N Γ Δ Θ Ψ 086 f*¹³ 33. 579. 700. 892. 1241. 1424. *l* 844. *l* 2211 *℣* | txt *ϕ*^{66.75} *κ*^{*} *B C*^{*} *W*^s *f*¹

²⁵² PÉREZ MILLOS, S., Juan, p. 427.

²⁵³ GONZAGA, W.; CARDOSO Jr., J. V. L., “O pó preso a nós... sacudimos contra vós”: Análise de Lc 10,10-12, p. 342.

²⁵⁴ BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F. Grammatica del Greco del Nuovo Testamento, §§331-334; 337.

565], há vários manuscritos que trazem a leitura “πάντα/*todas as coisas*” ao invés de “ἅπαντα/*todas as coisas*” presente nos testemunhos de maior autoridade (ϕ^{66.75} κ B). A grosso modo, ambas as formas são derivadas do adjetivo πᾶς, πᾶσα, πᾶν²⁵⁵ e são sinônimas, significando “tudo” ou “todas as coisas”, porém, ἅπαντα é uma forma mais enfática, isto é, absolutamente “tudo” ou “todas as coisas”.

No **v.27d** [Γ αὐτω κ D it vg^{mss} sy^{s.c} sa^{mss} bo], o Códice Sinaítico, o Códice Bezae, as versões latinas (Ítala e alguns manuscritos da Vulgata), as versões siríacas (*Syrus Sinaiticus* e *Syrus Curetonianus*), versões saídicas e a versão copta (Boaírica) acrescentam o pronome pessoal “αὐτῷ/*a ele, lhe*” (dativo masc. 3sg) no final do segmento para que a forma verbal “εἶπεν/*disse*” não ficasse sem o seu destinatário (objeto indireto). Pelo contexto fica claro que os discípulos estavam dirigindo a palavra a Jesus, mas com o pronome a ele se referindo há um aumento na clareza da sentença. A comissão científica da NA²⁸, partindo da crítica interna, preferiu a lição mais breve que omite tal pronome, assim como é atestado na maioria dos outros manuscritos.

No **v.29c** [Γ α κ B C*; Or^{pt} | txt ϕ^{66.75} A C3 D K L N W^s Γ Δ Θ Ψ 086 f^{1.13} 33. 565. (579). 700. 892. 1241. 1424. l 844. l 2211 ℳ lat syh; Or^{pt}], alguns manuscritos (α κ B C*; Or^{pt}) têm uma leitura diferente para o pronome relativo “ὅσα/*as quais*” (acusativo neutro plural de ὅσος,-η,-ον), trazendo a forma simples do pronome relativo “ἃ/*as quais*” (acusativo neutro plural de ὅς,ῆ,ὸ). Seguindo a autoridade dos papiros ϕ^{66.75} e da maioria dos manuscritos que trazem ὅσα em referência a todas as coisas que a mulher fez e que Jesus revelou, sugere-se que esta seria a variante mais antiga.

No **v.30**, após o anúncio feito pela mulher sobre se Jesus não seria o Cristo, o texto narra que os habitantes do local saíram da cidade e vieram até ele e, no que tocante ao segmento **v.30a**, há várias possibilidades de leitura: a) [txt ϕ⁷⁵ A B K Γ Δ Θ Ψ 33. 579 pm a c vgst] “ἐξῆλθον ἐκ τῆς πόλεως/*saíram da cidade*”; b) [Γ ἐξηλθον οὖν ϕ⁶⁶ κ N W^s 086 f^{1.13} 565. 700. 892. 1424 pm it vg^{cl} sa^{mss}] “ἐξῆλθον οὖν ἐκ τῆς πόλεως/*saíram, então, da cidade*”; c) [και ἐξηλθον C D b r¹ sy] “καὶ ἐξῆλθον ἐκ τῆς πόλεως/*e saíram da cidade*”; d) [ἐξηρχοντο L 1241. l 844. l 2211

²⁵⁵ REICKE, B., πᾶς, ἅπας, col. 931-962; No Novo Testamento, πᾶς ocorre 1228 vezes e ἅπας ocorre 32 vezes (col. 953).

ly pbo] “ἐξήρχοντο ἐκ τῆς πόλεως/*saíam da cidade*”; e) [ἐξηρχοντο (+ δε 1241 ly pbo)] “ἐξήρχοντο δὲ ἐκ τῆς πόλεως/*saíam, pois, da cidade*”.

Com relação ao verbo, a possibilidade oferecida por **a**, **b** e **c** apresenta ἐξῆλθον (indicativo aoristo médio 3pl. de “ἐξέρχομαι/sair”), indicando que os habitantes da cidade saíram pontualmente por causa do anúncio da mulher para ir até Jesus; já a possibilidade presente em **d** e **e** traz ἐξήρχοντο (indicativo imperfeito médio 3pl. de ἐξέρχομαι), dando a ideia de um ato contínuo no qual os samaritanos saíam da cidade e iam até Jesus. Considerando o testemunho do maior número de manuscritos, bem como a autoridade dos mesmos, a forma ἐξῆλθον (aoristo) é a leitura mais provável de ser a original. No que concerne à partícula narrativa “οὖν/*então*” e às conjunções coordenadas “καί/*e, também*” e “δέ/*e, mas, pois*”, elas não alteram o sentido do texto, apenas melhoram o estilo narrativo e são possivelmente o resultado de tentativas de melhorar o texto original, de tal modo que a comissão científica NA²⁸ preferiu a leitura mais breve que as omite, conforme atestado em ϕ⁷⁵ A B K Γ Δ Θ Ψ 33. 579 pm a c vgst.

No **v.31a** [Γ εν δε ϕ⁷⁵ A C³ K N Γ Δ Θ 086 f^{1.13} 33. 565. 579. 700. 892. 1241. 1424 ℳ sy^h sa^{mss} ly † και εν W^s † txt ϕ⁶⁶ ⋈ B C* D L Ψ 1 844. ¹ 2211 lat sa^{mss}], já no início do versículo, o papiro ϕ⁷⁵, o Códice Alexandrino (A) e vários manuscritos acrescentam a conjunção coordenada “δέ/*e, mas, pois*” logo após a preposição “ἐν/*em*” e o Códice Washingtoniensis (W) acrescenta a conjunção coordenada “καί/*e, também*” antes da preposição “ἐν/*em*”. Tais variantes não afetam o significado do texto, mas apenas melhoram o estilo. A NA²⁸, servindo-se da autoridade dos manuscritos ϕ⁶⁶ ⋈ B C* D L Ψ 1 844. ¹ 2211 lat sa^{mss}, adotou a lição mais breve.

No segmento **v.33a** [Γ εν εαυτοις οι μαθηται D ff² q sy^p], onde se lê “ἔλεγον οὖν ῥοί μαθηται πρὸς ἀλλήλους/*diziam, então, os discípulos uns aos outros*”, o Códice de Bezae (D), manuscritos latinos (ff² q) e a Peshitta (sy^p) leem “ἔλεγον οὖν ἐν ἑαυτοῖς οἱ μαθηταί/*diziam, então, em si mesmos os discípulos*”. Tanto uma leitura como a outra mostram a falta de compreensão dos discípulos em relação às palavras de Jesus sobre o verdadeiro alimento. Por um lado, com πρὸς ἀλλήλους dá-se a ideia de que os discípulos interagiam entre si, pois, como eles estiveram ausentes enquanto Jesus dialogava com a mulher, alguém poderia ter trazido algo para Jesus comer. Por outro lado, com ἐν ἑαυτοῖς dá-se a ideia de que cada um em sua própria mente, individualmente, se questionava se alguém trouxera algum

alimento para Jesus, mudando o sentido do texto no que tange à reação dos discípulos. No entanto, a leitura proposta pelos manuscritos citados (D ff² q sy^p) é possivelmente uma alteração posterior e isolada, que não é atestada pelos manuscritos mais importantes.

No **v.34c** [Γ ποιω κ Α Γ Δ f¹³ 700. 892. 1241. 1424 ℞ | txt ℑ^{66.75} B C D K L N W^s Θ Ψ 083. 1. 33. 565. 579. l 844. l 2211; CI], alguns manuscritos trazem a variante ποιῶ (subjuntivo²⁵⁶ presente ativo 1sg. de “ποιέω/fazer”), enquanto outros manuscritos trazem a forma verbal ποιήσω (subjuntivo aoristo ativo 1sg. de ποιέω). A principal consequência para a interpretação do segmento advém da diferença de nuances dos aspectos verbais de ambas as possibilidades. Com relação ao aspecto do presente, pode-se dizer que ele denota uma ação que é vista em progresso ou que pode ocorrer repetidamente. Especificamente, como o versículo em questão está falando que o alimento de Jesus é cumprir a vontade do Pai, é possível falar de *presente gnômico*, usado em máximas gerais para algo que é sempre verdade²⁵⁷. Quanto ao aoristo, ele denota uma ação pontual que pode ser simples, ingressiva, complexiva ou gnômica. Considerando que se trate de um *aoristo gnômico*, este tipo de aoristo, usado em provérbios ou axiomas que expressam um princípio geral, pode expressar uma ação ou estado que é válido para todo tempo²⁵⁸.

No **v.35b** [ο ϕ⁷⁵ D L 086^{vid} f¹³ 1241. l 844* pm sy^{s.c}], há alguns manuscritos que omitem o advérbio “ἔτι/ainda”, mas isso poderia ser simplesmente uma omissão por erro de copista. E, no **v.35g** [· – et ¹. ϕ⁷⁵ C³ K N Γ 083 f^{1.13} 565. 700. 892. 1241. 1424. l 844. l 2211 ℞ lat sy^{p.h}; Or Cyr (cf. v.36 T) | txt κ^c C* D L (W^s) Ψ 33. 579 sy^{s.c} (*sine interp. vel incert.* ϕ⁶⁶ κ* A B Δ Θ)], mesmo que o advérbio temporal “ἤδη/já” apareça isoladamente no final do v.35, há vários manuscritos e versões que suportam a leitura considerada tradicional que é sustentada pela NA²⁸. Há dúvidas quanto à pontuação e localização do advérbio ἤδη. Alguns autores como, Pérez Millos²⁵⁹ e Malzoni²⁶⁰, preferem conservar tal advérbio no v.35 e outros, como Carson²⁶¹ e Marcheselli²⁶², sugerem que esse advérbio funcionaria mais adequadamente unido ao início do v.36.

²⁵⁶ Cf. o **v.14c** para a explicação sobre a diferença entre os modos indicativo e subjuntivo.

²⁵⁷ BÉCHARD, D. P., *Syntax of New Testament Greek*, p. 32-33.

²⁵⁸ BÉCHARD, D. P., *Syntax of New Testament Greek*, p. 35-36.

²⁵⁹ PÉRES MILLOS, S., Juan, p. 455.

²⁶⁰ MALZONI, C. V., *Evangelho de João*, p. 101.

²⁶¹ CARSON, D. A. *O Comentário de João*, p. 231.

²⁶² MARCHESELLI, M., *Il Quarto Vangelo*, p. 221, 226

No início do segmento **v.36a** [Γ και A C³ K N Γ Δ Θ f^{1.13} 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. l 844. l 2211 ℳ lat sy^{p.h} (cf. v.35¹) | txt ϕ^{66.75} κ B C* D L W^s Ψ 083. 33 it], há uma série de manuscritos que trazem a conjunção coordenada “καί/e, *também*”. Se tal variante fosse considerada, onde se lê “ὁ θερίζων μισθὸν λαμβάνει/o *que ceifa recebe uma recompensa*”, ler-se-ia “**καὶ** ὁ θερίζων μισθὸν λαμβάνει/e *o que ceifa recebe uma recompensa*” ou “**também** o que ceifa recebe uma recompensa”. Porém, como nos manuscritos mais antigos e de maior autoridade (ϕ^{66.75} κ B) tal variante está ausente, é provável que o texto original não tivesse tal conjunção. Situação semelhante também ocorre no **v.36c** [Γ και κ A D K Γ Δ Θ f¹³ 579. 700. 1424 ℳ lat sy^{p.h}; Ir^{lat} | txt ϕ^{66.75} B C L N W^s Ψ 083 f¹ 33. 565. 892. 1241. l 844. l 2211 e r¹], em que vários manuscritos acrescentam a conjunção coordenada “καί/e, *também*” depois da primeira palavra do segmento em questão. Se tal variante fosse levada em consideração, onde se lê “ἵνα^Γ ὁ σπείρων/para *que o que semeia*”, ler-se-ia “ἵνα **καὶ** ὁ σπείρων/para *que também o que semeia*”. Aqui, novamente, a comissão científica da NA²⁸, seguindo alguns testemunhos mais antigos e de maior autoridade (ϕ^{66.75} B), deu preferência à leitura mais breve que não traz tal conjunção.

No **v.36e** [° ϕ⁶⁶], digno de nota também é o fato do papiro ϕ⁶⁶ omitir o particípio “θερίζων/o *que ceifa*” (particípio presente ativo nominativo masc. sg. de “θερίζω/colher, ceifar”). Tal omissão deixaria a frase truncada e, como se trata de um testemunho isolado, possivelmente poderia se dizer que tal variante é um erro de copista. E o ϕ⁷⁵ não omite apenas uma palavra, mas sim o **v.37** inteiro, cujo texto é “ἐν γὰρ τούτῳ ὁ λόγος ἐστὶν ἀληθινὸς ὅτι ἄλλος ἐστὶν ὁ σπείρων καὶ ἄλλος ὁ θερίζων/nisto, *de fato, a palavra é verdadeira, pois um é o que semeia e outro (é) o que ceifa*”. Ainda no v.37, no segmento **v.37a** [Γ ο ϕ⁶⁶ κ A C3 D Γ Θ f¹³ 892. 1424 ℳ | txt B C* K L N W^s Δ Ψ 083 f¹ 33. 565. 579. 700. 1241. l 844. l 2211], há vários manuscritos que apresentam o artigo definido “ὁ/o” antes do vocábulo “ἀληθινός/*verdadeiro*”. Aqui, mais uma vez, dá-se preferência à *lectio brevior*²⁶³ em que não há o artigo definido.

No **v.38a** [Γ απεσταλκα κ D], onde se lê “ἀπέστειλα/*enviei*” (indicativo aoristo ativo 1sg. de “ἀποστέλλω/*enviar*”), o Códice Sinaítico e o Códice Bezae apresentam a variante ἀπέσταλκα (indicativo perfeito ativo 1sg. de ἀποστέλλω). O

²⁶³ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

auristo enfatiza uma ação pontual e completa no passado, enquanto o perfeito enfatiza o resultado da ação no passado e como ela afeta o estado presente. “O perfeito reúne em si, por assim dizer, o presente e o auristo, *exprimindo a duração da ação completa*; [...] é mais frequente em João por causa do seu estilo solene e enfático do que nos sinóticos”²⁶⁴. A comissão científica da NA²⁸ deu preferência à forma verbal que está no auristo, mas este é um caso em que a variante que traz o verbo no perfeito poderia tranquilamente representar a leitura original pelo fato que Jo 4,38 começa de forma solene com o pronome pessoal 1sg. “ἐγώ/*eu (mesmo)*” e, depois do verbo em questão, nos próximos segmentos do versículo, há um encadeamento de verbos no perfeito: **v.38b** – κεκοπιάκατε (indicativo perfeito ativo 2pl. de “κοπιάω/*trabalhar (com fadiga)*”); **v.38c** - κεκοπιάκασιν (indicativo perfeito ativo 3pl. de κοπιάω); **v.38d** – εἰσελήλύθατε (indicativo perfeito médio 2pl. de “εἰσερχομαι/*entrar*”). Ainda, no **v.38b** [° D* L W^s e], alguns manuscritos omitem o pronome relativo “ὅ/*o que*”, tal omissão afeta a conexão entre a oração principal e a oração subordinada relativa e, provavelmente, tal variante representa um erro de copista ou transmissão textual.

No **v.39a** [□ κ* a e], o Códice Sinaítico (κ*) e dois textos latinos omitem a expressão “εἰς αὐτόν/*nele*” que, por sua vez, diminui a clareza sobre a referência de que os habitantes da cidade creram *nele*, isto é, em Jesus. Aqui vale o testemunho da maioria dos outros manuscritos que trazem tal expressão. Na sequência, no **v.39d** [Γ οσα ρ⁶⁶ A C3 D K N W^s Γ Δ Θ Ψ f^{1.13} 33. 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. l 844. l 2211 ℳ lat sy^h † txt ρ⁷⁵ κ B C* L], há vários manuscritos que trazem a forma alternativa ὅσα (acusativo neutro plural de “ὅσος,-η,-ον/*o quanto*”) do pronome relativo ὃ (acusativo neutro plural de “ὅς,ῆ,ὅ/*que*”). Assim, se fosse considerada tal variante, onde se lê “ὅτι εἶπέν μοι πάντα ὃ ἐποίησα/*pois, ele disse-me todas as coisas que fiz*”, ler-se-ia “ὅτι εἶπέν μοι πάντα ὅσα ἐποίησα/*pois, disse-me tudo o quanto fiz*”. Mesmo a variante ὅσα estando presente em vários manuscritos, a comissão científica da NA²⁸ fez a opção de seguir a autoridade dos manuscritos ρ⁷⁵ κ B C* L. No **v.41** [Γ πλειον ρ⁷⁵ e r¹], os textos presentes em ρ⁷⁵, e, e r¹ trazem πλείον (nominativo/acusativo neutro singular) no lugar de πλείους (nominativo masculino plural). Essa variante não se sustenta pelo fato que está se falando dos

²⁶⁴ BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F. Grammatica del Greco del Nuovo Testamento, §340.

“muitos” habitantes da cidade de Sicar que passaram a crer em Jesus e, nesse caso, a forma no neutro singular não funciona no contexto, refletindo provavelmente um erro de transmissão do texto.

No **v.42a** [Γ δε ρ⁶⁶ D N it sy^h], o papiro ρ⁶⁶, o Códice Bezae, o Códice Petropolitano Purpúreo, a Vetus Latina (Ítala) e a versão siríaca Heracleana apresentam a conjunção coordenada “δέ/e, *mas*” onde outros manuscritos apresentam a partícula enclítica “τε/e”. Tanto uma como a outra, ambas as variantes conservam o mesmo significado. No **v.42b** [° B W^s b f r¹ sy^c; Ir^{lat} Or^{dem}], alguns manuscritos, entre os quais o Códice Vaticano, omitem a conjunção declarativa “ὅτι/*que*” (a tradução dessa conjunção pode variar de acordo com o contexto e ela pode assumir diferentes funções). No segmento v.42a, há a expressão “τῇ τε γυναικὶ ἔλεγον/e à *mulher diziam*”, diziam o quê? Logo, tudo o que vem depois, nos v.42b e v.42c, funciona como objeto direto da forma verbal ἔλεγον e, portanto, a conjunção ὅτι faz a conexão entre a oração principal e sua oração subordinada objetiva. Assim, por uma questão de precisão gramatical, manter tal conjunção é a melhor opção. Blass, Debrunner e Rehkopf²⁶⁵ também ressaltam o fato de que no Novo Testamento é comum a mistura entre discurso direto e indireto e nesse contexto se usa o ὅτι *recitativum* de tal modo que, no discurso indireto, ele pode ser traduzido pela conjunção “*que*” e, no discurso direto, poderia simplesmente funcionar como aspas (“”). Essa mistura entre discursos direto e indireto com o uso do ὅτι *recitativum* está presente com grande frequência em Marcos e João e, com menor frequência, em Lucas e, raras vezes em Mateus²⁶⁶.

No **v.42b** [Γ λαλιαν σου ρ⁷⁵ B; Or | σην μαρτυριαν ϝ* D b l r¹], onde se lê “ὅτι οὐκέτι διὰ τὴν ‘σὴν λαλιὸν’ πιστεύομεν/ *pois, já não cremos por causa da tua fala*”, o papiro ρ⁷⁵, o Códice Vaticano (B) e Orígenes leem “ὅτι οὐκέτι διὰ τὴν λαλιὸν σου πιστεύομεν/ *pois, já não cremos por causa da fala de ti*”, enquanto que o Códice Sinaítico (ϝ*), o Códice Bezae (D) e alguns manuscritos latinos trazem “ὅτι οὐκέτι διὰ τὴν ‘σὴν μαρτυρίαν’ πιστεύομεν/ *pois, já não cremos por causa do teu testemunho*”. Na primeira variante, ao invés de se ter o pronome possessivo σὴν (acusativo fem. sg.) antes de λαλιὸν (acusativo fem. sg. de “λαλιὰ/*fala, discurso, palavra*”), tem-se o pronome pessoal σου (genitivo sg.) depois de λαλιὸν.

²⁶⁵ BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F. Grammatica del Greco del Nuovo Testamento, §470.

²⁶⁶ ZERWICK, M., El Griego del Nuevo Testamento, p.173.

Apesar das construções serem diferentes, não há diferença relevante de significado para a frase como um todo. No segundo caso, houve a mudança de “σὴν λαλιάν/*tua fala*” por “σὴν μαρτυρίαν/*teu testemunho*”, sendo uma mudança significativa para a interpretação da sentença. É provável que no primeiro caso a troca do pronome tenha se dado por erro de copista e, no segundo, tal mudança ocorreu por razões teológicas, pois a palavra “testemunho” é muito mais significativa do que a palavra “fala”.

No segmento **v.42c** [ἑαυτου D l 2211 a sy^c], o Códice Bezae (D), o lecionário 2211, a Vetus Latina e versão siríaca (*Syrus Curetonianus*) apresentam uma declinação diversa para o pronome “αὐτός/*ele, mesmo, próprio*”, isto é, em vez de tal pronome vir declinado na forma αὐτοί (nominativo masculino plural), ele aparece declinado como αὐτοῦ (genitivo masculino singular). Tal mudança de declinação leva a uma alteração a quem o pronome se refere, ou seja, em “αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν/*de fato, nós mesmos ouvimos*”, o pronome faz referência aos habitantes da cidade de Sicar, mas, considerando a variante αὐτοῦ, obtém-se “αὐτοῦ γὰρ ἀκηκόαμεν/*dele, de fato, nós ouvimos*” cujo pronome passa a fazer referência a Jesus e não mais aos samaritanos. Pode-se levantar a hipótese de que aos manuscritos citados que trazem a variante αὐτοῦ buscaram melhorar o texto, deixando-o mais claro por meio de tal alteração.

Por fim, no **v.42e** [Ἦ ο χριστος A C3 D K L N Γ Δ Θ Ψ f^{1.13} 33. 565. 579. 700. 892. 1241. 1424 ℳ e f q sy^{p.h} bo^{pt} † txt ϕ^{66.75} κ B C* W^s l 844. l 2211 lat sy^c; Ir^{lat} vid Or], observa-se uma série de manuscritos que trazem o acréscimo da expressão “ὁ χριστός/*o Cristo*” ao final do v.42. É provável que em um contexto no qual os cristãos eram perseguidos e havia o risco de se confundir que tipo de salvador era Jesus, pois o próprio imperador se apresentava como o salvador do mundo, então, para tornar o texto bíblico autoexplicativo, os manuscritos A C³ D K L N Γ Δ Θ Ψ f^{1.13} 33. 565. 579. 700. 892. 1241. 1424 ℳ e f q sy^{p.h} bo^{pt} adicionaram a expressão ὁ χριστός para especificar que Jesus é o messias e verdadeiro salvador do mundo. Desse modo, a sentença completa ficaria “καὶ οἶδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου, ὁ χριστός/*e sabemos que este é verdadeiramente o salvador do mundo, o Cristo*” (v.42de).

5. A anagnórise da Samaritana *versus* Jesus

A unidade narrativa presente em Jo 4,5-42 se insere no meio de dois sumários. O primeiro encontra-se em Jo 4,1-4 e descreve o deslocamento que Jesus havia planejado realizar, partindo da Judeia rumo à Galileia e, de acordo com o v.4, a necessidade de passar pela região da Samaria. O segundo sumário está em Jo 4,43-45 que, após apresentar as circunstâncias temporais (“dois dias”), mostra Jesus que continua a sua viagem rumo à Galileia, chega lá e é acolhido pelos galileus. Em suma, numa leitura sequencial de Jo 4,1-4 e Jo 4,43-45, pode-se constatar uma continuidade, porém sem o diálogo de Jesus com a samaritana (Jo 4,5-42) perderíamos um dos mais belos episódios bíblicos cuja narrativa impressiona pela riqueza de detalhes. A partir daquilo que propõe Brown²⁶⁷, e feitas as devidas adaptações, pode-se dizer, do ponto de vista narrativo, que a perícopa está organizada do seguinte modo:

Situação Inicial Cena 1	5-6	Ambientação do encontro
Cena 2	7-26	<i>Diálogo com a mulher samaritana</i>
2A	7-9	Água Material
2B	10-15	Água viva - Espiritual
2C	16-19	Os esposos
2D	20-24	Adoração em Espírito e Verdade
2E	25-26	O Messias
Cena 3	27.31-38	<i>Diálogo com os discípulos</i>
3A	27	Chegam os discípulos e a mulher sai de cena
3B	31-38	Jesus conversa com os discípulos
Cena 4	28-30	A mulher anuncia na cidade
Situação Final Cena 5	39-42	Jesus com os samaritanos e a conversão da população local.

Fonte: Elaborado pelo autor, 2024.

Esta é apenas uma possível visualização da estrutura narrativa da perícopa. Diferentes autores têm pontos de vista diferentes, dependendo dos critérios adotados para delimitar a perícopa, definir as cenas, ponto de vista dos personagens, temas etc. Servindo-se de alguns elementos da Análise Narrativa, buscar-se-á

²⁶⁷ BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho segundo João, p. 378-381.

apresentar como se deu o processo de anagnórise da samaritana *versus* Jesus. Num primeiro momento, baseando-se nas conceituações da literatura clássica helênica, será apresentada a definição de anagnórise; depois, servindo-se dos critérios apresentados por Zappella²⁶⁸ sobre a Análise Narrativa aplicada à bíblia, será apresentada uma análise da perícopes, destacando o processo gradativo pelo qual a samaritana vai reconhecendo a identidade de Jesus e como Jesus vai se dando a conhecer, isto é, revelando-se a ela. Durante esse processo de análise também serão considerados alguns dos principais contatos veterotestamentários existentes na perícopes.

5.1. Definição de Anagnórise

A anagnórise é um conceito de fundamental importância para a compreensão das estruturas narrativas clássicas e um elemento frequente na tragédia grega. Normalmente a anagnórise vem acompanhada pela peripécia, representando um momento de reversão da sorte do protagonista. O termo “ἀναγνώρισις/*reconhecimento*”, como o próprio nome indica, de acordo com a definição dada por Aristóteles²⁶⁹, “é a passagem da ignorância para o conhecimento, para a amizade ou para o ódio entre aqueles que estão destinados à felicidade ou à infelicidade”. A anagnórise faz parte dos enredos complexos e de acordo com a classificação aristotélica²⁷⁰:

Há enredos simples e complexos, pois as ações que os enredos imitam, apresentam, pela sua própria natureza, uma distinção similar. Considero ação simples aquela que, como foi definido, é coerente e una e em que a mudança de fortuna se produz sem peripécias nem reconhecimento. Será complexa quando a mudança for acompanhada de reconhecimento ou peripécias ou ambas as coisas. E estas coisas devem surgir da própria estrutura do enredo, de forma a que resultem de acontecimentos anteriores e ocorram de acordo com o princípio da necessidade e da verossimilhança: é muito diferente uma coisa acontecer por causa de outra ou depois de outra.

Em se tratando da definição de anagnórise, Aristóteles²⁷¹ diz o seguinte:

²⁶⁸ ZAPPELLA, L., *Manuale di analisi narrativa biblica*, p. 65-170.

²⁶⁹ ARISTÓTELES, *Poética*, p. 57.

²⁷⁰ ARISTÓTELES, *Poética*, p. 56-57.

²⁷¹ ARISTÓTELES, *Poética*, p. 57-59.

O reconhecimento mais belo é aquele que se opera juntamente com peripécia, como acontece no *Édipo*. Há sem dúvida outras formas de reconhecimento: mesmo coisas inanimadas ou acidentais podem ser alvo de reconhecimento e reconhecer é também saber se uma pessoa fez ou não fez certa coisa. Mas o reconhecimento mais próprio do enredo e da ação é aquele de que falamos. Esta forma de reconhecimento acompanhado de peripécia suscita ou a compaixão ou o temor (e a tragédia é, por definição, a imitação de ações deste gênero), pois que desse reconhecimento e dessa peripécia depende o ser-se infeliz ou feliz. Uma vez que o reconhecimento se faz entre pessoas, às vezes é só uma pessoa que é reconhecida por outra, se esta já é conhecida pela primeira, mas poderá ser necessário haver um reconhecimento de parte a parte: por exemplo, Ifigênia é reconhecida por Orestes através do envio da carta, mas é ainda necessário outro reconhecimento, o de Orestes por Ifigênia. Portanto, estas são duas partes do enredo: peripécia e reconhecimento. A terceira é o sofrimento. Dentre elas, já se falou da primeira e da segunda; o sofrimento é um ato destruidor ou doloroso, tal como as mortes em cena, grandes dores e ferimentos e coisas deste gênero.

Ao definir o termo anagnórise, Aristóteles citou dois exemplos, um da obra “*Édipo Rei*” de Sófocles e um outro da obra “*Ifigênia entre os Tauros*” de Eurípedes²⁷². Aqui vamos nos ater com mais detalhes ao primeiro exemplo, no qual Édipo conduz uma investigação a respeito do assassinato de Laio, antigo rei de Tebas, buscando livrar a cidade da peste. A princípio ele se vê como um governante justo e determinado a encontrar o culpado. No entanto, no desenrolar da peça, ele vai montando um quebra-cabeças à medida que vai recebendo novas informações: 1) reveladas pelo vidente Tirésias; 2) obtidas em conversa com sua esposa Jocasta; 3) anunciadas pelo mensageiro de Corinto; e 4) testemunhadas pelo pastor de Laio. No juntar das peças, o protagonista se dá conta de quem foi que cometera o crime.

Quando Édipo ouviu Jocasta, ele descobrira que Laio, o rei de Tebas, tinha recebido um oráculo de que seu destino seria morrer vítima do filho que nascesse do seu casamento com Jocasta. Para evitar tal sina, quando o casal teve tal filho, Laio amarrou-lhe as articulações dos pés e ordenou que o menino fosse precipitado

²⁷² ARISTÓTELES, *Poética*, p. 58 – “Trata-se aqui dos versos 725-833 de *Ifigênia entre os Tauros*, de Eurípedes, um dos três grandes tragediógrafos atenienses (c. 485-406 a.C.). Ouvindo que os estrangeiros que acabaram de chegar são de Argos, Ifigênia, depois de muitas perguntas, fica a saber que Orestes, seu irmão, está vivo, ao contrário do que vira em sonhos, e resolve fazer a Ártemis o sacrifício tradicional, mas apenas de um deles, para que o outro possa fugir levando uma carta para Orestes. É Píades, o único dos estrangeiros de que se sabe o nome, o portador, mas, para que a mensagem possa chegar ao destinatário, mesmo se houver um naufrágio, Ifigênia diz, de viva voz, o conteúdo da carta em que faz saber ao irmão que está viva e lhe pede que a venha libertar daquela terra de bárbaros. Com isto, Orestes reconhece a irmã que, no entanto, resiste a acreditar que tem na sua frente o irmão tão desejado. Este, porém, fala do passado e da morada de família, acabando por a convencer da sua identidade, quando lhe diz que, no seu quarto de donzela, estava escondida a espada de Pélops”.

por mãos estranhas numa montanha inacessível²⁷³, ela também dissera que o rei fora morto numa encruzilhada de três caminhos; A cruel missão de fazer perecer o menino coube a um pastor, servo fiel de Laio, que recebera o menino das mãos de Jocasta. No entanto, o servo, compadecido, deu o menino para um homem, pedindo que o levasse para a sua terra, num país distante²⁷⁴; Tal homem era o mensageiro do rei de Corinto, o rei Políbio. Políbio e sua esposa Mérope, uma dória, criaram o menino como se fosse o próprio filho deles e deram-lhe o nome de Édipo²⁷⁵.

Certa feita, num festim, um homem bebera em demasia e pôs-se a insultar Édipo, dizendo-lhe que ele era um filho enjeitado, fato que lhe causou perturbação. Questionou Políbio e Mérope a respeito disso, eles, no entanto, se irritaram com o autor da ofensa. Mesmo contrariado por sua mãe, Édipo decidiu ir ao templo de Delfos. Lá ele propôs uma série de perguntas às quais Apolo nada respondeu, limitando-se a anunciar uma série de desgraças, entre as quais estar fadado a unir-se em matrimônio com a própria mãe, ter uma prole malsinada e que seria o assassino do próprio pai. Perante tais predições, horríveis e dolorosas, Édipo decidiu exilar-se para sempre de Corinto, a fim de viver num lugar onde nunca pudessem se realizar as torpezas de tais oráculos. Caminhando, ele chegou a um lugar semelhante ao descrito por Jocasta, uma tríplice encruzilhada, e, em sentido contrário, vinha um arauto seguido por um carro puxado por uma parelha de cavalos com o cocheiro e um viajante cuja descrição se coadunava com aquela feita por Jocasta acerca da aparência de Laio. O cocheiro e o viajante empurraram Édipo para fora da estrada. Furioso, Édipo atacou o cocheiro. Enquanto o carro passava ao lado, o viajante chicoteou Édipo na cara. Diante de tal afronta, Édipo bateu-lhe com o bordão que viajava matando-o com uma única pancada e, atacado pelos demais, matou-os também²⁷⁶.

Tempos depois, Édipo viria a se tornar o rei de Tebas e se casaria com a viúva de Laio. E, ao se fazer a investigação sobre o autor do assassinato de Laio, aquilo que o vidente Tirésias (homem cego) já tinha dito, confirmou-se: “EU é que te ordeno que obedeças ao decreto que tu mesmo baixaste, e que, a partir deste momento, não dirijas a palavra a nenhum destes homens, nem a mim, porque o

²⁷³ SÓFOCLES, Rei Édipo, p. 42.

²⁷⁴ SÓFOCLES, Rei Édipo, p. 59.

²⁷⁵ SÓFOCLES, Rei Édipo, p. 44.

²⁷⁶ SÓFOCLES, Rei Édipo, p. 44-45.

ímpio que está profanando a cidade ÉS TU!”²⁷⁷ Sófocles construiu uma narrativa complexa cuja trama apresenta em detalhes a mais trágica de suas tragédias. À medida que a investigação a respeito da autoria da morte de Laio vai avançando, vai ocorrendo um processo de anagnórise em que Édipo vai descobrindo gradativamente a sua própria identidade e todas as peripécias para evitar o cumprimento dos terríveis oráculos, apenas contribuíram para o seu trágico fim: Édipo, ao final da história, descobrira que era filho do rei Laio e de Jocasta, e não de Políbio e Mérope; que matara o próprio pai e se unira em casamento com a própria mãe, um duplo crime, parricídio e incesto. Descoberta toda a verdade, Jocasta se suicidou de forma horrenda²⁷⁸ e Édipo, retirando os colchetes de seu manto, arrancou os próprios olhos, gritando “Não quero mais ser testemunha de minhas desgraças, nem de meus crimes! Na treva, agora, não mais verei aqueles a quem nunca deveria ter visto, nem reconhecerei aqueles que não quero mais reconhecer!”²⁷⁹

Em síntese, num enredo complexo, a anagnórise é o processo de passagem da ignorância para o conhecimento que vai encaminhar a narrativa para a resolução do problema, enigma ou da complicação principal. Há a revelação de algo que antes era desconhecido. Dentro na Análise Narrativa Bíblica, no que tange à classificação dos tipos de enredo, tem-se: a) um *enredo de revelação* – quando há um processo de anagnórise como no exemplo de Édipo, isto é, há um processo de revelação nos confrontos do ou dos personagens, existindo um aumento de conhecimento, com a passagem do não-saber para o saber; e b) um *enredo de resolução* – quando, por outro lado, há uma ação transformadora (“il punto di svolta/*the turning point*”) na narrativa que consiste numa ação (pontual ou progressiva) que faz passar de uma situação anterior (normalmente negativa ou de crise) para uma resolução concreta (normalmente positiva), como por exemplo, a cura de um enfermo²⁸⁰.

²⁷⁷ SÓFOCLES, Rei Édipo, p. 30.

²⁷⁸ SÓFOCLES, Rei Édipo, p. 60.

²⁷⁹ SÓFOCLES, Rei Édipo, p. 61.

²⁸⁰ ZAPPELLA, L., Io narrerò tutte le tue meraviglie, p. 52.

5.2. Jesus, um homem judeu

Após ter compreendido o conceito de anagnórise em Aristóteles e ter sido visto um exemplo clássico do uso de tal recurso narrativo na tragédia “Rei Édipo” de Sófocles, faz-se mister adentrar na perícope objeto deste estudo, vendo como se deu o processo de anagnórise da samaritana *versus* Jesus. Cabe lembrar, ainda, que, antes de Jo 4,5-42, os primeiros versículos do quarto capítulo do Evangelho de João (Jo 4,1-4) trazem um sumário²⁸¹ que serve de transição entre o ministério de Jesus na Judeia e o porquê de ele decidir deixar tal região e retornar à Galileia, pois o sucesso do seu ministério, superior ao de João Batista, estava a despertar aversão por parte dos fariseus (Jo 4,1). Jo 4,4 fala da necessidade de Jesus passar pela Samaria. Muitos comentaristas do Quarto Evangelho, como por exemplo Mateos e Barreto²⁸², veem em tal “necessidade” um escopo missionário por meio do qual Jesus realizaria a sua missão messiânica: “O esposo, Filho herdeiro do Pai (3,29.35), oferecerá o seu amor-Espírito a Samaria, a prostituta, que o aceita. A nova aliança anunciada em Caná dirige-se à humanidade inteira e não malogrará pela recusa dos ‘seus’”. Enfim, pode-se dizer que tal “necessidade” faz parte da vontade divina²⁸³.

Cena 1 – Situação inicial (Jo 4,5-6)

Na primeira cena (Jo 4,5-6), somente o narrador fala, situando o ouvinte/leitor no contexto daquilo que será narrado. Assim, na construção do cenário, local onde se desenrolará o diálogo de Jesus com a mulher samaritana, o narrador apresenta Jesus que “Chegou, então, a uma cidade da Samaria chamada Sicar, perto do terreno que Jacó deu a José o seu filho; Havia, pois, ali, uma fonte de Jacó. Então, Jesus, fatigado da caminhada, sentou-se junto à fonte; Era por volta da hora sexta” (vv.5-6). Do ponto de vista espacial, houve um movimento de Jesus que saiu da Judeia e chegou a Samaria, em Sicar, e sentou-se junto à fonte de Jacó.

²⁸¹ ZAPPELLA, L., Io narrerò tutte le tue meraviglie, p. 15, 109, 193 – Um *sumário*, dentro da análise narrativa, diz respeito ao fenômeno de aceleração no qual um fato, com uma duração relativamente longa (*tempo da história*), é narrado em poucas linhas ou poucas palavras (*tempo da narrativa*).

²⁸² MATEOS, J.; BARRETO, J., O Evangelho segundo João, p. 218.

²⁸³ GRASSO, S., Il Vangelo di Giovanni, p. 192.

Houve um movimento do macro (Samaria) para o micro (fonte de Jacó), houve a passagem de Jesus de um estado de movimento (“ἔρχεται/*chegou*”) para uma posição estática (“ἐκαθέζετο/*sentou-se*”). Na continuação da leitura do texto, no v.8, pode-se constatar que, além de Jesus, também alguns discípulos viajavam com ele e, enquanto deixaram o mestre a descansar, foram providenciar comida. Porém, até esse ponto da narrativa o leitor/ouvinte ainda não sabe da presença deles.

No que tange ao elemento geográfico, quando se faz referência a “Σαμάρεια/*Samaria*”, até o período de Erodos o Grande, tal termo tinha um duplo significado, referindo-se ao mesmo tempo a todo o território da região da Samaria e à sua capital com o mesmo nome. No entanto, depois do ano de 27 a.C., Erodos deu o nome de “Σεβαστή/*Sebaste*” (Augusta) à capital e, a partir de então, como em todo o NT, o nome Samaria passou a indicar somente o território. Em tempos neotestamentários, a Samaria ocupava a parte central da Palestina ocidental, abarcando desde Meguido (*Tell El-Mutesellim*), ao norte, até Borkeos (perto de El-Lubban), ao sul²⁸⁴. Entretanto, a origem do nome Samaria está ligada não à região, mas ao nome da capital que fora fundada pelo rei Omri (886-875 a.C.), no antigo reino do norte, e destruída pelos assírios em 722 a.C.²⁸⁵ No que diz respeito à cidade de “Συχάρ/*Sicar*”, tal nome não é mencionado nem no AT e nem na literatura rabínica e, no NT, existe uma única ocorrência (Jo 4,5b)²⁸⁶, existindo debates sobre sua exata localização até o presente. O narrador apenas descreve que se tratava de uma cidade situada próxima ao campo que Jacó tinha dado ao seu filho José (v.5)²⁸⁷. Conforme Schnackenburg²⁸⁸,

Ao longo do caminho que havia tomado, Jesus chega ao famoso poço de Jacó, um local importante também geograficamente. Aqui, a estrada se divide: para o oeste, desvia-se para a Samaria (Sebaste) e a Galileia ocidental; em direção ao nordeste, continua para Bethsan e o lago de Genesaré. Em relação ao poço de Jacó, ao sudoeste ergue-se o monte Garizim e, ao noroeste, o monte Ebal. A localidade de Sicar (= *Sichar* na Vulgata), mencionada pelo evangelista, é geralmente identificada com o atual vilarejo de Askar, um quilômetro a nordeste do poço de Jacó. A hipótese de uma transcrição errada de Siquém, como já pensava Jerônimo, não é verossímil, pois seria incompreensível que essa antiga localidade bíblica fosse substituída por Sicar. A antiga Siquém foi destruída em 128 a.C. por João Hircano; a nova cidade de Neápolis (atual Nablus, 2 a 3 km a oeste da antiga Siquém) ainda não existia na época. A época em que surgiu o vilarejo de Balata,

²⁸⁴ JEREMIAS, J., Σαμάρεια κτλ., col. 1241.

²⁸⁵ LÉON-DUFOUR, X., Lectura del Evangelio de Juan (Jn 1–4), p. 271.

²⁸⁶ HAENCHEN, E., John 1, p. 218.

²⁸⁷ MOLONEY, F. J., The Gospel of John, p. 116.

²⁸⁸ SCHNACKENBURG, R., Il Vangelo di Giovanni. Parte Prima, p. 630-631. (Tradução nossa)

próximo ao qual (sob a direção de E. Sellin) foram descobertas as ruínas da antiga Siquém, é incerta. Esse vilarejo fica mais próximo do poço de Jacó, mas não pode ser considerado para uma identificação com a localidade mencionada. O relato do evangelista sugere um local relativamente grande (πόλις) e também uma distância um pouco maior (Jo 4,28-31). Portanto, o evangelista pode realmente estar se referindo a Sicar, cuja identidade com Askar é confirmada também por uma tradição antiga. Ainda que a povoação de Askar remonte apenas ao período árabe, é possível que tenha surgido no mesmo local da antiga Sicar e, talvez, com um nome alterado, possa até mesmo estar ligada à localidade anterior. A dedução de que Jacó teria dado a seu filho José a propriedade que comprou perto de Siquém dos filhos de Hemor (Gn 33,19) baseia-se em Gn 48,22 e Js 24,32. No entanto, a localização do túmulo de José, que não é mencionado no quarto evangelho, permanece incerta.

Conforme observa Léon-Dufour²⁸⁹, o que interessa para o narrador não é a cidade de Sicar, mas o poço de Jacó, situado próximo ao terreno comprado pelo patriarca (Gn 33,19) e dado a seu filho José – “Depois Israel disse a José: ‘Eis que vou morrer, mas Deus estará convosco e vos conduzirá à terra de vossos pais. Quanto a ti, eu te dou um Siquém a mais que a teus irmãos, o que conquistei dos amorreus com minha espada e com meu arco’” (Gn 48,21-22) –, esse seria o local no qual os ossos de José, posteriormente, seriam trazidos do Egito e ali sepultados – “Os ossos de José, que os israelitas trouxeram do Egito, foram sepultados em Siquém, na parte do campo que Jacó havia comprado dos filhos de Hemor, Pai de Siquém, por cem peças de prata; e eles estavam na herança dos filhos de José” (Js 24,32). E, de acordo com uma lenda rabínica, no que se refere ao poço, Jacó teria feito subir, até transbordar da boca do poço, uma água superabundante²⁹⁰. No entanto, “a única relação de Jacó com o poço encontra-se em Gn 29,2-10, no seu encontro com Raquel em Harã; Jacó tira a pedra que cobria o poço e dá de beber ao gado (Gn 29,10)”²⁹¹.

O narrador também apresenta o estado físico no qual Jesus se encontrava naquele momento (“κεκοπιακώς/*cansado, fatigado*”), bem como acrescenta uma informação temporal – “ὥρα ἦν ὡς ἕκτη/*era por volta da hora sexta*”, isto é, próximo ao meio-dia, horário de maior calor, o que explicaria a sede e o cansaço de Jesus²⁹². Dentro de todo o Evangelho de João, termos que se referem à “fadiga, fatigar” aparecem somente no v.5b e nos segmentos v.38b, v.38c e v.38d. Assim, o

²⁸⁹ LÉON-DUFOUR, X., *Lectura del Evangelio de Juan* (Jn 1–4), p. 275-276.

²⁹⁰ LÉON-DUFOUR, X., *Lectura del Evangelio de Juan* (Jn 1–4), p. 276.

²⁹¹ MATEOS, J.; BARRETO, J., *O Evangelho de São João*, p. 219.

²⁹² ZUMSTEIN, J., *Das Johannesevangelium*, p. 172.

narrador relaciona a fadiga de Jesus, consequência do cansaço da caminhada (v.5b), com a fadiga do ato de semear/ceifar (v.38). Lutero²⁹³ e Calvino²⁹⁴ veem no cansaço de Jesus a manifestação da sua humanidade, em que Jesus Cristo se esvaziou a si mesmo, fazendo-se servo, frágil, tendo cansaço, fome e sede, segundo a ótica de Fl 2,6-8 e Hb 4,15.

Quanto à informação temporal de que “era por volta da hora sexta” (v.6d), pode-se perceber uma estreita conexão de tal hora com a hora da crucifixão de Jesus – “ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, ὥρα ἦν ὡς ἕκτη. καὶ λέγει τοῖς Ἰουδαίοις: ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν/*Era, pois, o dia de preparação para a Páscoa, era por volta da hora sexta, e (Pilatos) disse aos judeus: ‘Eis o vosso rei’*” (Jo 19,14). Outras informações temporais presentes na perícopie objeto deste estudo estão: no v.21c, quando Jesus está falando que não haverá mais locais determinados para a adoração – “ὅτι ἔρχεται ὥρα/*pois vem uma hora*”; no v.23, quando Jesus se refere à verdadeira adoração feita ao Pai em espírito e verdade – “ἀλλ’ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστὶν.../*mas vem uma hora e é agora...*”; no v.35, no início há a expressão “ὅτι ἔτι τετράμηνός ἐστιν καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται;/*pois, ainda quatro meses há e a ceifa vem.*” (v.35bc) e no final tem um “ἤδη/*já*” solto.

Tais informações temporais podem ser associadas à ideia de escatologia realizada²⁹⁵ ou, na linguagem joanina, “ὥρα/hora” sem o artigo se refere ao tempo escatológico da salvação (Jo 4,21.23; 5,25.28; 16,2.25), diferentemente das referências à hora da cruz. A expressão “ἔρχεται ὥρα/*vem uma hora*” (Jo 2,4; 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1) pertence à linguagem profética e remete ao momento escatológico da salvação, ao decisivo advento de Deus em sua criação. Já, em João 5,25.28, o motivo da “hora que vem” está associado ao tema da ressurreição dos mortos²⁹⁶. No final, da perícopie Jo 4,5-42, no segmento v.40d, há uma última informação temporal, a de que Jesus permaneceu na região da Samaria por dois dias – “καὶ ἔμεινεν ἐκεῖ δύο ἡμέρας/*E permaneceu ali dois dias*”.

²⁹³ LUTHER, M., Reihenpredigten über Johannes 3-4, p. 212.

²⁹⁴ CALVINO, J., O Evangelho segundo João, Vol. 1, p. 156.

²⁹⁵ DODD, C. H., A interpretação do Quarto Evangelho, p. 200-201.

²⁹⁶ ZUMSTEIN, J., Das Johannesevangelium, p. 181, nota 95.

Cena 2 – Diálogo com a mulher samaritana

Cena 2A – Água material (Jo 4,7-9)

Na *Cena 2A* (Jo 4,7-9), o narrador introduz uma nova personagem – “Chegou uma mulher da Samaria para tirar água” (v.7ab) –, isto é, a samaritana. O modo de colocá-la em cena é semelhante ao modo como Jesus fora introduzido na *cena 1*. Há um paralelismo entre o segmento v.5a e o segmento v.7a que se dá por meio dos termos “Ἐρχεται... τῆς Σαμαρείας/*chegou... da Samaria*”. No caso de Jesus, ele chegou a uma cidade da Samaria e, no caso da mulher, a sua origem/proveniência era da Samaria. “A mulher não tem nome próprio nem se afirma que vem de Sicar; seu único traço é sua pertença à região; a mulher samaritana é a representante de Samaria, que matará a sua sede no manancial de Jacó, ou seja, em sua antiga tradição”²⁹⁷.

O horário por ela escolhido para tirar água era inusual, por volta da hora sexta (v.6d), isto é, próximo ao meio-dia, a hora mais quente do dia. Conforme destaca Schnackenburg²⁹⁸, há duas coisas estranhas no horário escolhido pela mulher para ir ao poço, o fato de escolher o horário mais quente do dia e o fato de não ter ido à fonte mais próxima de Ain Askar (supondo que Sicar seja identificável Askar) ou de Ain Defne (em Balāta). Mas na hipótese de que ela morasse mais próximo à fonte de Jacó, o horário escolhido se explicaria supondo que a mulher evitasse de se encontrar com as outras mulheres por ser vista como uma mulher pecadora na região, cuja ênfase estaria na situação da mulher como marginalizada; ou como alguém forçada a trabalhar o dia inteiro; ou, na hipótese de conexões intertextuais, a “hora sexta” estabelecería um vínculo com Ex 2,15-22, inserindo Jesus na linhagem de Moisés, ou com Gn 29,7, já que foi ao meio-dia que Raquel encontrou Jacó junto ao poço; ou, na simbologia da luz, seria possível estabelecer um contraste entre o encontro de Jesus com a samaritana ao meio-dia e aquele encontro ocorrido com Nicodemos à noite (Jo 3,2)²⁹⁹. O contraste entre o encontro de Jesus com Nicodemos e o encontro de Jesus com a samaritana pode ser visualizado na seguinte tabela:

²⁹⁷ MATEOS, J.; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 221.

²⁹⁸ SCHNACKENBURG, R., Il Vangelo di Giovanni. Parte Prima, p. 634.

²⁹⁹ ZUMSTEIN, J., Das Johannesevangelium, p. 172.

<i>Personagem</i>	Nicodemos (Jo 3)	A Samaritana (Jo 4)
<i>Cenário do enredo</i>	Jerusalém	Samaria
<i>Contexto social</i>	Cidade	Área rural
<i>Hora do evento</i>	À noite	Ao meio-dia
<i>No papel principal</i>	Um homem	Uma mulher
<i>Status religioso</i>	Este homem é fariseu, ou seja, um “judeu ortodoxo”	Esta mulher é samaritana, ou seja, pertence a um grupo heterodoxo
<i>Status social</i>	Nicodemos tem um <i>status</i> social elevado (é membro do Sinédrio)	A mulher é uma pessoa marginalizada
<i>Quem inicia o diálogo?</i>	Nicodemos	Jesus
<i>Desenvolvimento do(a) personagem</i>	Nicodemos é vítima de um mal-entendido	A mulher se aproxima da fé
<i>Anagnórise versus Jesus</i>	Nicodemos não reconhece Jesus como o Salvador do mundo.	A mulher e a gente da cidade reconhecem Jesus como o Salvador do mundo.

Fonte: “Os encontros de Jesus com Nicodemos e a Samaritana como elementos contrastantes”³⁰⁰.

Assim que o narrador apresentou a chegada da mulher na cena, Jesus inicia o diálogo com a expressão: “δόξ μοι πειν/ dá-me de beber” (v.7d). Essa é uma expressão cujo paralelo pode ser estabelecido com as palavras de Jesus na cruz: “διψῶ/tenho sede” (Jo 19,28)³⁰¹. Antes de apresentar a resposta da mulher, no v.8, o narrador conta ao ouvinte/leitor que Jesus não viajava sozinho, mas acompanhado pelos seus discípulos e o motivo pelo qual Jesus estava ali sozinho era porque ele estava cansado da viagem e os discípulos tinham ido à cidade para comprar comida. A seguir, o narrador introduz o discurso direto da mulher (v.9a), que diante do pedido feito por Jesus retruca: “πῶς σὺ Ἰουδαῖος ὢν παρ’ ἐμοῦ πειν αἰτεῖς γυναικὸς Σαμαρίτιδος οὔσης;/ Como tu, sendo um judeu, pedes de beber a mim, que sou uma

³⁰⁰ ZUMSTEIN, J., Das Johannesevangelium, p. 167. (Tradução e adaptação nossa)

³⁰¹ FABRIS, R., Giovanni, p. 239.

mulher samaritana?” (v.9bcd). No segmento v.9e, há uma glosa do narrador, esclarecendo que os judeus não têm boas relações com os samaritanos. Assim, torna-se compreensível o porquê da estranheza manifesta pela mulher diante do pedido de Jesus³⁰².

A origem da rivalidade entre os dois povos remonta ao período da invasão assíria no ano de 721 a.C. e à deportação das pessoas mais importantes de Israel para a Assíria (2Rs 17,5-6). Por sua vez, o rei da Assíria mandou vir gente da Babilônia, de Cuta, de Ava, de Emat e de Sefarvaim para colonizar as cidades da Samaria (2Rs 17,24). Tais povos trouxeram suas próprias divindades, de tal modo que se passou a cultuar os deuses pagãos e YHWH (2Rs 17,29-33). Tal processo de colonização resultou num povo miscigenado e de religião sincrética³⁰³. Depois do exílio da Babilônia, durante a reconstrução do templo de Jerusalém, a ajuda dos samaritanos foi rejeitada (Esd 4,2-3). A tensão só aumentou no decurso do tempo, quando o sacerdote judeu João Hircano, no ano 128 a. C., conquistou Siquém e mandou destruir o templo samaritano do monte Garizim³⁰⁴. “Nos tempos do procurador Copônio (6-9 d.C.), alguns samaritanos haviam profanado o templo de Jerusalém, durante as festas da Páscoa, espalhando ossos humanos nos átrios. Por isso se lhes proibiu o acesso ao templo”³⁰⁵. Sobre a aversão dos judeus para com os samaritanos, pode-se ler no livro do Eclesiástico: “Há duas nações que minha alma detesta e uma terceira que nem sequer é nação: os habitantes da montanha de Seir, os filisteus e o povo estúpido que habita em Siquém” (Eclo 50,25-26)³⁰⁶.

Portanto, a este ponto da narrativa, a mulher samaritana percebe Jesus em sua humanidade, como um homem judeu (v.9b), cansado, sedento e que dá sinais de não se importar com as proibições e normas culturais da época³⁰⁷, pois não era usual um homem conversar com uma mulher desacompanhada de seu marido, muito menos em se tratando de um judeu com uma samaritana, devido à inimizade entre os dois povos³⁰⁸. Para quem queria evitar qualquer contato com outras pessoas, a presença de um homem judeu se tornava incômoda. Vale lembrar que, dentro de todo o Quarto Evangelho, a única vez em que se faz referência a Jesus

³⁰² MATEOS, J.; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 222.

³⁰³ SCHNACKENBURG, R., Il Vangelo di Giovanni. Parte prima, p. 634.

³⁰⁴ PÉREZ MILLOS, S., Juan, p. 397.

³⁰⁵ MATEOS, J.; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 219.

³⁰⁶ MALZONI, C. V., Evangelho segundo João, p. 105.

³⁰⁷ MALZONI, C. V., Evangelho segundo João, p. 105.

³⁰⁸ GRASSO, S., Il Vangelo di Giovanni, p. 194.

como sendo um judeu é em Jo 4,9. Na sequência do enredo, Jesus recordará à mulher que a promessa messiânica da salvação advém do povo judeu, conforme se pode ler no segmento v.22e. Mesmo após Jesus ter se autorrevelado como o Messias, quando ela vai anunciá-lo na cidade, ela ainda se referirá a ele como um homem: “δεῦτε ἴδετε ἄνθρωπον/Vinde! Vede um homem” (v.29a). Outros personagens também se referirão a Jesus do mesmo modo: os guardas (Jo 7,46), o cego de nascimento (Jo 9,11), os fariseus (Jo 9,16.24), os judeus (Jo 10,33), os membros do sinédrio (Jo 11,47.50; 18,14), a criada que cuidava da porta (Jo 18,17), Pilatos (Jo 18,29; 19,5), Jesus mesmo (Jo 8,40). De acordo com Grasso³⁰⁹, a referência a Jesus como “ἄνθρωπος/homem” serve, em alguns casos, para indicar a condição limitada de Jesus que não permite o reconhecimento do seu *status* messiânico, em outros casos tem um senso genérico de ser humano e, noutros casos ainda, pressupõe um itinerário de reconhecimento, de anagnórise, de sua figura. “Portanto, o escopo do autor é evidenciar não só sua identidade divina, apresentando-o como o *logos* transcendente, mas também aquela humana”³¹⁰.

5.3.

Jesus, alguém que pretende ser maior que Jacó

Cena 2 – Diálogo com a mulher samaritana

Cena 2B – Água viva – Espiritual (Jo 4,10-15)

Na sequência do diálogo, o assunto continua a ter a água como temática principal. No entanto, Jesus que antes estava cansado e necessitado da água material, agora, passa a falar da “ὕδωρ ζῶν/água viva” (v.10h) que ele mesmo é capaz de dar. “Jesus responde de maneira indireta, excitando a curiosidade da mulher. Fala-lhe do dom de Deus, de água viva que ele é capaz de dar. Pedira-lhe um favor, mas está disposto a corresponder com outro maior de sua parte que o dela. Propõe-lhe superar a inimizade, entrando em relação de boa vontade mútua”³¹¹. Diante daquele enigmático homem, a samaritana começa a manifestar

³⁰⁹ GRASSO, S., *Il Vangelo di Giovanni*, p. 208.

³¹⁰ GRASSO, S., *Il Vangelo di Giovanni*, p. 208.

³¹¹ MATEOS, J.; BARRETO, J., *O Evangelho de São João*, p. 222.

um crescente respeito³¹², passando a usar o vocativo “κύριε/senhora”, conforme se observa nos segmentos v.11a, 15b e 19b. A seguir, aparece mais um caso típico de mal-entendido do Quarto Evangelho, Jesus fala em âmbito espiritual e a mulher entende em âmbito material. Ela responde à afirmação de Jesus de modo irônico:

“κύριε, οὐτε ἄντημα ἔχεις καὶ τὸ φρέαρ ἐστὶν βαθύ· πόθεν οὖν ἔχεις τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν; μὴ σὺ μείζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰακώβ, ὃς ἔδωκεν ἡμῖν τὸ φρέαρ καὶ αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ ἔπιεν καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ καὶ τὰ θρέμματα αὐτοῦ;/Senhora, nem sequer tens um balde e o poço é profundo; Donde, então, tens a água viva? Não és tu maior do que nosso pai Jacó, que nos deu o poço e ele dele bebeu assim como os seus filhos e os seus rebanhos?” (Jo 4,11b-12).

A esse ponto da narrativa, a mulher percebe Jesus como alguém que pretende ser maior do que o patriarca Jacó e, ironicamente, no final do enredo ela descobrirá que realmente Jesus é maior que o patriarca. Jesus prossegue o seu discurso sobre a “água viva” (vv.13c-14f) e, em seguida, a mulher vai afirmar: “κύριε, δός μοι τοῦτο τὸ ὕδωρ, ἵνα μὴ διψῶ μηδὲ διέρχωμαι ἐνθάδε ἀντλεῖν/Senhora, dá-me dessa água para que eu não tenha sede nem tenha de vir aqui tirá(-la)” (v.15bcde). A mulher entende a promessa de Jesus de forma literal, demonstrando que o mal-entendido ainda não tinha sido desfeito. A água do poço sacia temporariamente, mas a “água viva”, que Jesus pode oferecer, dá a vida eterna (v.14) porque é o verdadeiro “dom de Deus”. O simbolismo da água na tradição bíblica pode ser observado quando Deus provê água ao povo no deserto (Ex 17,1-7; Nm 20,2-11; Nm 21,16-19); na comunidade de Qumrã, o poço é identificado com a Lei; no contexto profético e sapiencial, a “água viva” simboliza a Palavra e o Espírito de Deus (Jr 2,13; Is 32,15; 44,3-4; Ez 47,1-12; Zc 12,10; 13,1; 14,8; Eclo 24,20.22-25); e a água também é símbolo de vida e salvação (Is 12,3; 55,1.3; Sl 36,10; Pr 13,14; 18,4)³¹³.

Sobre esse pano de fundo, a água viva prometida por Jesus como o “dom de Deus” pode ser identificada com a revelação definitiva comunicada por aquele que se apresenta à mulher samaritana como o Messias e, ao final, é reconhecido pelos samaritanos como “o salvador do mundo” (Jo 4,26.42). No entanto, o texto joanino deixa entrever uma perspectiva que se move do presente para o futuro, do dom atual para o dom último. A água viva que sacia a sede para sempre torna-se, naqueles que a recebem, uma fonte interior que jorra até a vida eterna. Esse aspecto dinâmico e interior do dom de Deus pode ser identificado com o Espírito,

³¹² MATEOS, J.; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 223.

³¹³ FABRIS, R., Giovanni, p. 241-242.

prometido e concedido por Jesus Cristo ressuscitado aos crentes. O Espírito da verdade faz compreender e interioriza toda a revelação de Jesus (Jo 7,37-39; 14,26; 16,13)³¹⁴.

Outro elemento a se destacar, a partir do poço de Jacó como cenário da *Cena 2*, é que o encontro de Jesus com a samaritana encontra narrativas semelhantes no Antigo Testamento. Tais encontros entre um homem e uma mulher próximos a um poço são *cenar-tipo* do ambiente patriarcal que se tornam ocasiões propícias para romances que culminarão com possíveis matrimônios (Gn 24,1-67; 29,1-30; Ex 2,14-22). Dentro do *topos* patriarcal, conforme descreve Vignolo³¹⁵, o futuro esposo, ou quem o representa, vai até uma terra estrangeira; próximo ao poço encontra uma moça; ele ou ela tira água; há uma troca ativa de funções em que o futuro esposo demonstra coragem ou riqueza, ou força e afeto; a mulher corre a anunciar aos seus familiares sobre o seu recente encontro e, ao final, é oferecida hospitalidade ao estrangeiro, combina-se o casamento e segue-se um banquete.

Evento	Patriarcas	Jesus
a) o futuro esposo, ou quem o representa, vai até uma terra estrangeira	Gn 24,1-10; 29,1; Ex 2,14-15	Jo 4,1-6
b) próximo ao poço encontra uma mulher e ele ou ela tira água	Gn 24,11-21; 29,2.7-9; Ex 2,15-17	Jo 4,7-15
c) o encontro tem uma troca ativa de funções em que o futuro esposo demonstra...	Gn 24,22.30: riqueza (servo de Abraão); Gn 29,10: força e afeto (Jacó); Ex 2,17: coragem (Moisés);	Jo 4,16-26: Jesus conhece a vida da mulher e se dá a conhecer
d) a mulher corre a anunciar aos seus familiares sobre o encontro	Gn 24,28-30; 29,12 Ex 2,18-19	Jo 4,28-30.39-42
e) hospitalidade ao estrangeiro, combina-se o casamento e segue-se um banquete	Gn 24,31-67; 29,15-30; Ex 2,20-22	Jo 4,31-38.43

Fonte: Elaborado pelo autor, 2024.

Seguindo a análise de Vignolo³¹⁶, pode-se observar que, em Jo 4,5-42, houve a adoção de uma *cena-tipo* que traz referências típicas do ambiente patriarcal

³¹⁴ FABRIS, R., Giovanni, p. 242. (Tradução nossa)

³¹⁵ VIGNOLO, R., Personaggi del quarto Vangelo, p. 133-134.

³¹⁶ VIGNOLO, R., Personaggi del quarto Vangelo, p. 134-137.

cujo contexto é claramente esposal. No entanto, mesmo havendo alusão clara aos patriarcas e ao encontro de suas esposas – Jesus está perto do poço de Jacó, doado a José (Gn 48,21-22) e, quando chega a mulher, ele pede água para beber –, não é possível estabelecer uma *sýnkrisis*³¹⁷ perfeita entre o texto do Evangelho e os textos veterotestamentários supramencionados, pois o esquema geral recebeu várias alterações, pois a Samaria não é propriamente uma terra estrangeira para um judeu como Jesus; ao poço não chega uma moça núbil, mas uma mulher, como se verá na sequência da narrativa, que teve cinco esposos e convive com alguém que não é o seu marido (Jo 4,16-18)³¹⁸, embora “segundo o ponto de vista judaico uma mulher pudesse casar-se somente duas vezes, ou no máximo três”³¹⁹, porém, não era proibido a uma mulher casar-se mais vezes, visto que “tecnicamente isso não era contrário à lei de Moisés”³²⁰, embora não fosse bem aceito na opinião dos rabinos³²¹; quem oferece alimento serão os discípulos (Jo 4,31), inclusive eles acharão estranho Jesus estar conversando com a mulher perto do poço, lugar de possíveis encontros românticos (Jo 4,27); nenhuma cena de poço apresenta um diálogo tão desenvolvido e com tantos assuntos; a mulher deixará para trás a sua vasilha e voltará sozinha para o povoado; os samaritanos virão até Jesus e ele aceitará a hospitalidade por “dois dias”; a situação final instaurada não é a de uma relação romântica entre Jesus e a mulher com uma possível união, mas é a relação da fé (Jo 4,41-42), cujo êxito esposal pode ser colocado na união do Messias com a comunidade samaritana que passa a crer.

³¹⁷ GONZAGA, W.; CARDOSO JR., J. V. L., “O pó preso a nós... sacudimos contra vós”, p. 357 – “Merece nota o fato de que a σύγκρισις é uma técnica literária que foi usada por Plutarco, na elaboração de biografias de personagens gregos e romanos dois a dois, na famosa coletânea “Βίοι Παράλληλοι/Vidas Paralelas”, estabelecendo um paralelo entre os personagens, e ressaltando suas semelhanças e diferenças”.

³¹⁸ BOOR, W., Evangelho de João I, p. 109.

³¹⁹ SCHNACKENBURG, R., Il vangelo di Giovanni. Parte prima, p. 642. (tradução nossa)

³²⁰ BEASLEY-MURRAY, G. R., John, p. 61. (tradução nossa)

³²¹ CARSON, D. A., O Comentário de João, p. 222.

5.4. Jesus, um profeta

Cena 2 – Diálogo com a mulher samaritana

Cena 2C – Os Esposos (Jo 4,16-19)

Do ponto de vista temático, Jo 4,16-19 ocupa o centro do diálogo de Jesus com a mulher samaritana, sendo precedido pela microunidade textual Jo 4,7-15 cujo léxico gira em torno do vocábulo “ὕδωρ/água” que aparece oito vezes (vv.7b.10h.11d.13c.14a.14d.14e.15b) e termos que gravitam na mesma área semântica como “διψάω/ter sede”, “πίνω/beber”, “φρέαρ/ποσο”, “πηγή/fonte”, “ἄντλημα/balde”. Depois de Jo 4,16-19, há a microunidade textual Jo 4,20-26 cujo léxico dos vv.20-24 gira em torno da temática do verbo “προσκυνέω/adorar, prestar culto” que ocorre nove vezes (vv.20a.20d.21d.22a.22c.23c.23e.24b.24c) e termos que são associados a tal verbo como monte, lugar de culto, a relação com Deus Pai, adoradores e o binômio “ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ/em espírito e verdade” (Jo 4,23.24). Ao final do diálogo de Jesus com a mulher, nos vv.25-26, a temática gravitará em torno do vocábulo “Μεσσίας/Messias”, culminando com a autorrevelação de Jesus a ela e a conclusão do diálogo entre ambos.

Porém, agora, concentrando o foco na *Cena 2C – Os esposos (Jo 4,16-19)*, pode-se constatar uma unidade temática que gravita em torno do vocábulo “ἄνθρωπος/homem, esposo, marido” que é empregado 8 vezes no Quarto Evangelho. A maior concentração do uso de tal termo se localiza justamente nesta microunidade textual e ocupa a parte central do diálogo entre Jesus e a mulher samaritana, mais especificamente o termo ἄνθρωπος ocorre em Jo 4,16c.17c.17f.18a.18c. Ou seja, dentro de apenas três versículos, o termo é empregado 5 vezes e, através do uso de um pronome relativo, a ele se faz referência de modo indireto por mais uma vez (a sexta), no segmento Jo 4,18b. O início de tal texto é bastante evidente porque há uma mudança abrupta de assunto da temática da “água viva” para a temática dos “esposos”, conforme observa Botha em seu artigo “Jo 4,16: Um difícil texto de ato de fala teoricamente revisitado”, publicado em inglês, em 2019³²².

No que tange ao final da microunidade textual Jo 4,16-19, se for observado rigorosamente o critério do tema dos esposos da mulher, servindo-se do vocábulo

³²² BOTHA, E., John 4.16: A difficult text speech act theoretically revisited, p. 183-192.

“ἄνθρωπος/homem, esposo, marido”, tal texto deveria ser considerado somente até o v.18. No entanto, levando em conta que Jesus revelou coisas ocultas da vida pessoal daquela mulher e, justamente por causa disso, a mulher exclamou “κύριε, θεωρῶ ὅτι προφήτης εἶ σύ/Senhora, percebo que tu és um profeta” (Jo 4,19bc), justifica-se manter o v.19 unido aos vv.16-18. Isso está em conformidade com a concepção da samaritana presente no livro do Deuteronômio – “προφήτην ἀναστήσω αὐτοῖς ἐκ τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν ὥσπερ σὲ καὶ δώσω τὸ ῥῆμά μου ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, καὶ λαλήσει αὐτοῖς καθότι ἂν ἐντείλωμαι αὐτῷ/Um profeta suscitar-lhes-ei dentre seus irmãos e colocarei a minha palavra na boca dele e ele lhes falará conforme o que eu comande a ele” (Dt 18,18).

Diante da mudança abrupta de assunto no diálogo entre Jesus e a samaritana, mudando do tema da “água viva”³²³ para o dos esposos e do comando “ὑπάγε φώνησον τὸν ἄνδρα σου καὶ ἐλθὲ ἐνθάδε/parte, chama o teu esposo e volta aqui” (Jo 4,16bcd), aquela mulher respondeu apenas: “οὐκ ἔχω ἄνδρα/não tenho esposo” (Jo 4,17c)³²⁴. Olhando a partir da perspectiva da samaritana, talvez ela simplesmente quisesse se livrar de uma situação incômoda e fugir do assunto, ou, então, estivesse passando uma “mentira branca” porque não queria compartilhar sobre a sua vida íntima e seu drama moral³²⁵, sobretudo com um judeu e estranho, não conhecido³²⁶. Mais ainda, pois, segundo a narrativa, “o autor do livro atribui a ela uma vida desordenada, capaz de torná-la três vezes discriminada: porque era mulher, porque era samaritana e porque era polígama”³²⁷.

No entanto, também não se pode deixar passar despercebida a hipótese de que a mulher samaritana, no drama de sua busca por um amor verdadeiro com o qual pudesse matar a sede de sua existência, após tantas experiências frustradas, no palco onde os patriarcas encontraram suas caras-metades (junto ao poço), estivesse dando uma chance para aquele judeu com pretensões de ser maior que Jacó. Poderia se iniciar ali, talvez, um futuro romance passível de matrimônio, seria o encontro do amor verdadeiro, o sétimo esposo, o perfeito³²⁸. No entanto, mal sabia ela que o seu interlocutor conhecia toda a sua história. Ela fica impressionada diante do

³²³ ORLANDO, L., Giovanni, p. 100; ZUMSTEIN, J., Johannesevangelium, p. 178.

³²⁴ GRASSO, S., Il Vangelo di Giovanni, p. 199.

³²⁵ PÉREZ MILLOS, S., Juan, p. 422.

³²⁶ BRUCE, F. F., João, p. 101.

³²⁷ SLOYAN, G., Giovanni, p. 78.

³²⁸ HAENCHEN, E., John 1, p. 221.

desvelar inesperado da verdade de sua vida³²⁹, isto é, o fato de ter tido cinco maridos e conviver com um que não é o seu esposo (Jo 4,17e-18d). A samaritana fica estupefata com conhecimento de Jesus a respeito de sua vida e, segundo Zumstein³³⁰,

Essa resposta revela, antes de tudo, a onisciência de Jesus, uma onisciência que se concentra essencialmente em penetrar e revelar a existência de seus interlocutores (Jo 1,47-48; 2,25). Ao mencionar a vida conjugal conturbada da samaritana, Jesus torna visível uma vida não convencional, marcada por crises e pela busca de realização. A conexão com o diálogo sobre a água viva é evidente: o percurso de vida da mulher mostra que ela está em busca, em busca da “água viva”, do dom da vida em plenitude. Ao passar do tema da “água viva” para a vida conjugal de sua interlocutora, Jesus tenta mostrar-lhe que seu convite não se refere a uma vantagem material, como a que uma água milagrosa poderia proporcionar, mas sim à sua existência e ao desejo mais profundo de seu coração.

A partir do momento que Jesus revela elementos escondidos da vida íntima da mulher, ela percebe que seu interlocutor não é um simples judeu com pretensões de ser maior que Jacó e, então, ela dá mais um passo no processo de anagnórise *versus* Jesus, reconhecendo-o como um profeta – “κύριε, θεωρῶ ὅτι προφήτης εἶ σύ/Senhor, percebo que tu és um profeta” (Jo 4,19bd)³³¹.

Cena 2 – Diálogo com a mulher samaritana

Cena 2D – Adoração em Espírito e Verdade (Jo 4,20-24)

Se antes era sempre Jesus que tomava a iniciativa para que o diálogo tivesse andamento, agora, na *Cena 2D*, é a mulher que toma a frente e muda o assunto da conversa para o tema da adoração e sobre a discussão sobre o lugar de culto – “οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν τῷ ὄρει τούτῳ προσεκύνησαν· καὶ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐν Ἱεροσολύμοις ἐστὶν ὁ τόπος ὅπου προσκυνεῖν δεῖ/Os nossos pais neste monte adoraram; Mas vós dizeis que em Jerusalém é o lugar onde se deve adorar” (v.20). Por que a mulher teria mudado o rumo do diálogo? Alguns acreditam que ela desvia a conversa para outro assunto com o intuito de evitar falar sobre a sua vida pessoal e sua situação moralmente discutível. Outros, no entanto, afirmam que a sua

³²⁹ BOOR, W., Evangelho de João I, p. 109.

³³⁰ ZUMSTEIN, J., Johannesevangelium, p. 178-179. (Tradução nossa)

³³¹ MOLONEY, The Gospel of John, p. 127.

pergunta sobre o local de culto segue naturalmente o fato de ela ter reconhecido Jesus como profeta³³². De acordo com Mateos e Barreto³³³,

A denúncia de sua situação, que lhe fez Jesus, faz compreender à mulher que é profeta e dele espera um oráculo que lhe declare como pôr remédio ao adultério que a separa de Deus. Para ela, o encontro com o verdadeiro Deus reduz-se à questão cultural. Quer saber qual é o culto verdadeiro e qual o falso. Demonstra insegurança; não sabe com certeza se sua tradição é legítima. Fora Jeroboão a causa do primeiro cisma, proibindo aos habitantes do reino de Samaria irem em peregrinação ao templo de Jerusalém e erigindo os seus próprios altares (1Rs 12,25-33). O cisma tornara-se definitivo em virtude da proibição feita aos samaritanos, no tempo de Esdras, de participarem da reconstrução do templo de Jerusalém (Esd 4,1-3), o que levou à ereção de templo próprio no monte Garizim. A mulher volta a apelar aos antepassados (*nossos pais*), que construíram o seu próprio templo, rival do de Jerusalém, único legítimo. O profeta deve resolver a questão.

Em resposta à mulher, Jesus faz um discurso sobre a verdadeira adoração (vv.21b-24c). Ele fala sobre um novo tempo no qual a adoração ao Pai não mais estará vinculada a um lugar físico determinado. Já não se trata de escolher entre o templo de Jerusalém ou o monte Garizim. “Jesus fala de uma mudança radical; terminou a era dos templos: o culto a Deus não terá lugar privilegiado. A alternativa é o próprio Jesus, lugar da comunicação com Deus (1,51) e novo santuário (2,19-22; 1,14), do qual brota a água do Espírito (7,37-39;19,34)”³³⁴. No v.22ab, Jesus faz uma alusão ao livro do Deuteronômio (Dt 13,3.7.14^[LXX]) no que concerne às normativas de combate à idolatria e adoração aos deuses de outros povos “οὐς οὐκ οἶδατε/*que não conhecias*” (Dt 13,3^[LXX]).

Ele reafirma que a salvação vem dos judeus, pois ele próprio é judeu e, ao mesmo tempo, indica que o povo judeu possui a revelação completa da Torá, ainda que paradoxalmente tal povo venha a rejeitar o Enviado de Deus³³⁵. Nos vv.23-24, Jesus falará sobre a verdadeira adoração que acontece “ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ/*em Espírito e verdade*” e, conforme observa Moloney³³⁶, no v.23ab, Jesus apresenta a hora escatológica da realização de tal modo de acesso ao Pai, pelo Espírito e revelado por Cristo, trata-se do conceito de escatologia realizada presente em João – “ἀλλ’ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν/*mas vem uma hora e é agora*” (v23ab).

³³² ZUMSTEIN, J., *Johannesevangelium*, p. 180.

³³³ MATEOS, J.; BARRETO, J., *O Evangelho de São João*, p. 228.

³³⁴ MATEOS, J.; BARRETO, J., *O Evangelho de São João*, p. 229.

³³⁵ ZUMSTEIN, J., *Johannesevangelium*, p. 182.

³³⁶ MOLONEY, F. J., *The Gospel of John*, p. 128.

5.5. Jesus, o messias, o Cristo

Cena 2 – Diálogo com a mulher samaritana

Cena 2E – O messias (Jo 4,25-26)

Nos últimos dois versículos do diálogo de Jesus com a mulher (Jo 4,25-26), ela está disposta a dar mais um passo no processo de anagnórise, no reconhecimento da verdadeira identidade de Jesus. Ela que já o havia reconhecido como profeta (v.19bc), ouvindo falar da vinda da hora escatológica (v.23ab), conecta tais fatos à figura do Messias e, então, manifesta a sua esperança de que o Messias revele claramente a vontade de Deus – “οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται ὁ λεγόμενος χριστός· ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα/Sei que vem um Messias, o que é chamado Cristo; quando tenha vindo aquele, anunciar-nos-á todas as coisas” (v.25bcdef). No entanto, ela ainda vê essa revelação como algo que ocorrerá no futuro, enquanto Jesus já está a anunciar a sua chegada no presente, revelando-se explicitamente: “ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι/Eu sou, o que fala contigo” (v.26bc). Jesus usa a fórmula de revelação “Eu sou”, remetendo ao Êxodo (Ex 3,14); a mulher avança em compreensão, mas a revelação final vem de Jesus e, paradoxalmente, o homem cansado e sedento é, ao mesmo tempo, o Enviado escatológico de Deus. Feita a autorrevelação de Jesus, encerra-se o diálogo sem mais respostas da mulher³³⁷.

A esse ponto, olhando para a *Cena 2* (Jo 4,7-26) como um todo é possível perceber contatos com o Antigo Testamento. Acima já foi mencionado que esta cena se enquadra numa *Cena-tipo* de encontros junto a um poço da tradição patriarcal, com encontros que terminam em matrimônio (Gn 24,1-67; 29,1-30; Ex 2,14-22). Depois, na *Cena 2C – Os esposos (Jo 4,16-19)*, algo interessante de se observar é o uso do termo ἀνὴρ no AT. A LXX usa tal termo para traduzir o vocábulo hebraico לַצַּדִּיקָה, quando esse significa “esposo, marido, homem casado”³³⁸.

De acordo com De Moor³³⁹, a palavra לַצַּדִּיקָה é um termo de etimologia semita (*ba’lu*) que, de modo genérico, significa “senhor” e, acompanhado de genitivo, pode significar “patrão” ou “proprietário” (da casa, de campo, de rebanho etc.),

³³⁷ ZUMSTEIN, J., *Johannesevangelium*, p. 185-186.

³³⁸ OEPKE, A., ἀνὴρ, col. 971-972.

³³⁹ DE MOOR, J. C.; MULDER, M. J. לַצַּדִּיקָה, p. 1436-1437.

inclusive pode ser “proprietário do poço”, como em Ex 21,34, e “proprietário/patrão da sua mulher”, significando “marido, esposo” (Gn 20,3; Ex 21,3.22; Dt 22,22 etc.). Também pode ser usado para designar alguém que faz parte da aristocracia. Em contexto mesopotâmico, a forma apelativa *bēlum* era usada como epíteto de diversas divindades, inicialmente em construções ao genitivo – “Senhor de...” –, até chegar ao ponto em que se indicava a divindade apenas “b’l/senhor”. É sobretudo a mitologia ugarítica (mas também a hitita e a egípcia) que fornece os elementos para a ascensão de Baal como o principal deus estrangeiro, lembrando, porém, que também havia os *baais* locais³⁴⁰.

No ambiente semítico ocidental, portanto, *b’l* ou *b’lm* são usados em senso absoluto, a partir da segunda metade do séc. II a.C., [porém, não se sabe ao certo] se tem a ver apenas com um único deus Baal, que certamente podia assumir diferentes formas e com certeza existiu em muitas expressões locais, mas foi acompanhado em todo lugar pela mesma ideia de deus³⁴¹.

No AT, segundo Mulder³⁴², o termo *בַּעַל* ocorre 76 vezes como nome de divindade, sendo 58 vezes no singular e 18 no plural. Em linhas gerais, os escritores veterotestamentários sempre manifestaram desinteresse pelos ídolos e grande reprovação (Jz 2,11; 3,7; 10,6; 1Sm 12,10; 1Rs 18,18; Jr 2,23). Nos profetas e escritos mais tardios, Baal sempre recebe designações pejorativas, por exemplo, como em 2Rs 17,13-18 e Os 2,18-19. De acordo com o que se pode extrair do AT, Baal tinha muitos adoradores desde a época dos juízes. Oseias, Jeremias, mas também outros profetas, tiveram uma grande influência no combate a tal culto. Por meio da imagem sponsal de YHWH com o seu povo escolhido, os profetas começarão a denunciar as infidelidades e a prostituição com os falsos deuses, de tal forma que se fala do “adultério como metáfora da idolatria”³⁴³. Ezequiel, por exemplo, usa duras palavras sobre a infidelidade de Jerusalém (Ez 16,23), sem jamais citar o nome de Baal, e em Ez 23, servindo-se de uma história simbólica sponsal, aborda as infidelidades de Jerusalém e da Samaria, a qual, no ano de 721 a.C., foi tomada pelos assírios que, por sua vez, deportaram os seus habitantes (2Rs

³⁴⁰ DE MOOR, J C.; MULDER, M. J. *בַּעַל*, p. 1445-1458.

³⁴¹ DE MOOR, J C.; MULDER, M. J. *בַּעַל*, p. 1442.

³⁴² DE MOOR, J C.; MULDER, M. J. *בַּעַל*, p. 1458.

³⁴³ MARCHESELLI, M., *Il Quarto Vangelo*, p. 202; CASTRO SÁNCHEZ, S., *Evangelio de Juan*, p. 100; MATEOS, J.; BARRETO, J., *O Evangelho de São João*, p. 225.

17,5-6), acusados justamente de infidelidade³⁴⁴, razão pela qual Israel caiu sob o domínio Assírio (2Rs 17,16)³⁴⁵.

Conforme 2Rs 17,24, os assírios trouxeram para a região da Samaria **cinco povos** distintos: 1) da Babilônia; 2) de Cuta; 3) de Ava; 4) de Hamate e 5) de Sefarvaim. Tais populações se apossaram das cidades samaritanas e trouxeram também o culto às suas divindades³⁴⁶: “E cada nação fez os seus deuses e os colocaram em casa (templos) das alturas, que construíram os samaritanos, cada nação nas cidades deles, nas quais habitavam” (2Rs 17,29). De acordo com aquilo que é descrito em 2Rs 17,25-28, quando esses cinco povos se estabeleceram na região da Samaria, o culto a YHWH foi deixado de lado. O Senhor enviou leões que assolavam toda a região e, por causa disso, o rei da Assíria ordenou que um dos sacerdotes deportados da Samaria fosse trazido de volta para se reestabelecer novamente o culto a YHWH e, então, tal sacerdote se estabeleceu em Betel (2Rs 17,27-28). De modo que os povos que passaram a compor a Samaria veneravam o Senhor e, ao mesmo tempo, serviam aos outros ídolos (2Rs 17,41).

Portanto, retornando à microunidade textual de Jo 4,16-19, tendo como pano de fundo tais elementos próprios da história da formação da Samaria, bem como a sua situação religiosa, conforme descritos em 2Rs 17,5-41, é possível estabelecer uma *sýnkrisis* cujos paralelos podem ser estabelecidos entre: a) a região da Samaria e a mulher samaritana; b) o culto aos *Baais* dos **cinco povos** trazidos pelos assírios e os **cinco esposos** que a mulher samaritana teve, mas que, na verdade, são “faltos maridos”³⁴⁷; e há quem relacione os cinco maridos aos cinco livros do Pentateuco e mulher representaria a Samaria, que, embora tenha a tradição, segue infiel aos laços com Deus³⁴⁸; c) e o culto imperfeito a YHWH (2Rs 17,41) é como o **sexto companheiro** da samaritana que é **não esposo**, representado pelo pronome relativo

³⁴⁴ LIVERANI, M., *Oltre la Bibbia*, p. 165-168.

³⁴⁵ SIMOENS, Y., *Secondo Giovanni*, p. 276; MATEOS, J.; BARRETO, J., *O Evangelho de São João*, p. 227; ZUMSTEIN, J., *Das Johannesevangelium*, p. 178-179; KONINGS, J., *Evangelho segundo João*, p. 127; MALZONI, C. V., *Evangelho Segundo João*, p. 105; BRUCE, F. F., *João*, p. 101; MARTÍNEZ LOZANO, E. *En el principio era la vida. Comentario al evangelio de Juan*, p. 118.

³⁴⁶ SIMOENS, Y., *Secondo Giovanni*, p. 276; FABRIS, R., *Giovanni*, p. 244; ZUMSTEIN, J., *Das Johannesevangelium*, p. 179.

³⁴⁷ CASTRO SÁNCHEZ, S., *Evangelio de Juan*, p. 100; LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João I (caps. 1-4)*, p. 277; ZEVINI, J., *Evangelho segundo João, Comentário Espiritual*, p. 129.

³⁴⁸ BEUTLER, J., *O Evangelho Segundo João*, p. 120; ZUMSTEIN, J., *Das Johannesevangelium*, p. 178; CARSON, D. A., *O Comentário de João*, p. 222.

do segmento Jo 4,18b³⁴⁹. Assim, de acordo com Michaels, poder-se-ia dizer que “esta interpretação reduz a mulher a um mero símbolo ou representante da ‘Samaria’, cujo amante atual e ilegítimo é o Deus de Israel”³⁵⁰. Mas, afinal de contas, quem seria o *sétimo*, o *esposo perfeito*?

Cena 4 – A mulher anuncia na cidade (Jo 4,28-30)

Assim como, em Jo 4,8, o narrador tinha inserido a informação de que os discípulos tinham ido para a cidade comprar comida, no v.27, ele apresenta o retorno dos discípulos e a estupefação deles perante o fato de Jesus estar conversando com uma mulher. Do ponto de vista narrativo, pode-se dizer que o enredo se desenvolve em dois planos, isto é, enquanto Jesus está conversando com a samaritana em primeiro plano (Jo 4,7.9-26), em segundo plano os discípulos estão na cidade providenciando comida (v.8). Agora, simultaneamente, enquanto os discípulos entram em cena (v.27), a mulher sai de cena e vai anunciar Jesus na cidade (vv.28-30), isto é, ocorre uma transição, o diálogo de Jesus com os discípulos ocorre em primeiro plano (Jo 4,27.31-38) e a atividade missionária da mulher entre os samaritanos ocorre em segundo plano (Jo 4,28-30).

Na *Cena 4*, o narrador onisciente³⁵¹ apresenta ao leitor/ouvinte a mulher que deixa o seu “ὕδρῖα/cântaro, talha, vasilha” para trás e parte para anunciar Jesus na cidade. Barret³⁵² sugere que a atitude da mulher de deixar a sua ὕδρῖα para trás pode ser interpretada como: 1) ela deixou a vasilha para que Jesus pudesse beber dela; 2) na pressa de contar o que havia acontecido, simplesmente esqueceu o balde; ou, então, que 3) o gesto simbolizava um total rompimento com o seu passado (hipótese pouco provável). Mateos e Barreto³⁵³ veem no uso da palavra ὕδρῖα uma conexão com o episódio das Bodas de Caná, pois é esse mesmo termo que é empregado lá para designar as talhas (Jo 2,6-7) e, segundo eles, tanto as talhas das Bodas de Caná (usadas pelos judeus para os ritos de purificação) como o cântaro da samaritana (Jo 4,28) representam a Lei. O cântaro era a conexão da mulher com o poço, onde ela

³⁴⁹ MARCHESSELLI, M., *Il Quarto Vangelo*, p. 203.

³⁵⁰ MICHAELS, J. R., *The Gospel of John*, p. 246-247 – “This interpretation reduces the woman to a mere symbol or representative of ‘Samaria’, whose present illegitimate lover is the God of Israel”.

³⁵¹ GRASSO, S., *Il Vangelo di Giovanni*, p. 207.

³⁵² BARRET, C. K., *Das Evangelium nach Johannes*, p. 257.

³⁵³ MATEOS, J.; BARRETO, J., *O Evangelho de São João*, p. 233.

buscava a água que não lhe matava a sede. Ao abandoná-lo, ela rompe com a Lei e manifesta a sua abertura à fé no Messias que havia se autorrevelado a ela. De acordo com Grasso³⁵⁴,

A narrativa é construída de forma que os interlocutores de Jesus nunca entrem em contato direto. A mulher abandona o local, deixando para trás o seu cântaro, que deveria servir para recolher a água e levá-la para casa, renunciando assim a beber do poço. O termo ὕδρῖα, que aparece no relato das bodas de Caná para indicar os recipientes usados para armazenar a água que seria transformada em vinho, é encontrado no Novo Testamento apenas no Quarto Evangelho (Jo 2,6-7). O autor havia enfatizado esses seis recipientes, que representavam o antigo sistema religioso judaico, centrado na purificação externa por meio de inúmeros rituais de lavagem com água. O fato de que, mais uma vez, a narrativa destaca o detalhe do cântaro, aparentemente insignificante, indica que ele tem um significado importante para o encontro. O cântaro pode representar as necessidades materiais da mulher, que antes eram a prioridade de sua existência, mas que agora foram colocadas em segundo plano. Em outras palavras, sua necessidade se tornou irrelevante diante da oferta que Jesus lhe fez da “água viva”. Além disso, não se pode excluir a possibilidade de que o cântaro simbolize o passado que a mulher deseja abandonar ou até mesmo a experiência religiosa samaritana, que, após o encontro com o Messias, perdeu o seu significado.

Ainda de acordo com Grasso³⁵⁵, na perspectiva missionária do Evangelho de João, a mulher samaritana atua como intermediária entre o povo e o Messias, semelhante ao que ocorre nas cenas de vocação dos discípulos (Jo 1,35-51) e no episódio em que os gregos pedem para conhecer Jesus (Jo 12,21). A comunicação da mulher com seus conterrâneos baseia-se na experiência pessoal. Seu convite é formulado com o verbo “ὀπάω/ver” (v.29a), um termo-chave no vocabulário da fé joanina, indicando que a visão de Jesus é essencial para uma adesão madura a ele. A mulher percebe que Jesus conhece sua história e, com base nisso, sugere que ele pode ser o Cristo (v.29d). No entanto, diferentemente de Marta (Jo 11,27), que professa sua fé abertamente, a samaritana apenas levanta a possibilidade da identidade messiânica de Jesus, sem uma convicção definitiva – “μήτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός;/não é este o Cristo?” De acordo com Pérez Millos³⁵⁶,

O que lhe interessa é que seus concidadãos discernissem se Jesus era o Messias que esperavam. Ela não impõe sua convicção, mas deseja que eles mesmos o verifiquem. Sem dúvida, ela estava certa de que todos reconheceriam nele o Messias esperado. Sua pergunta desperta neles o interesse em conhecer a pessoa

³⁵⁴ GRASSO, S., *Il Vangelo di Giovanni*, p. 207-208. (Tradução nossa)

³⁵⁵ GRASSO, S., *Il Vangelo di Giovanni*, p. 208-209.

³⁵⁶ PÉREZ MILLOS, S., *Juan*, p. 446. (Tradução nossa)

sobre a qual estavam ouvindo. O povo tinha uma questão importante a ser respondida: *Seria ele realmente o Cristo?*

Assim, embora ela anuncie a mensagem, sua comunicação ainda não resulta de uma fé plenamente amadurecida. O convite da samaritana, porém, tem um impacto significativo em seus conterrâneos, que saem da cidade e vão ao encontro de Jesus – “ἐξῆλθον ἐκ τῆς πόλεως καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτόν/*Saíram da cidade e vinham a ele*”. O uso do verbo e da preposição “ἔρχομαι πρὸς/*ir para*” no Evangelho de João simboliza o movimento do discípulo em direção ao Mestre (Jo 1,47). O uso do imperfeito “ἤρχοντο/*iam*” destaca tanto a ação contínua quanto a adesão coletiva ao chamado de Jesus. Dessa forma, a narrativa sugere que, mesmo sem uma fé consolidada, a mulher samaritana desempenha um papel fundamental na missão, despertando nos outros o desejo de encontrar Jesus.

5.6. Jesus e os discípulos

Cena 3 – Diálogo com os discípulos (Jo 4,27.31-38)

Dado o fato de que o escopo desta pesquisa se concentra na personagem da mulher samaritana e no seu processo de anagnórise *versus* Jesus, seria tranquilamente possível fazer este estudo desconsiderando os versículos referentes à presença dos discípulos no enredo. Os versículos referentes aos discípulos são Jo 4,8.27.31-38 e, se lidos à parte, poderiam formar uma narrativa independente daquela referente ao diálogo da samaritana com Jesus. Inclusive Bultmann³⁵⁷, Haenchen³⁵⁸ e Boismard-Lamouille³⁵⁹ são da opinião de que no relato tradicional original da missão de Jesus na Samaria não havia os versículos referentes aos discípulos. Tais versículos teriam sido adicionados pelo próprio evangelista ou seriam resultado de várias camadas redacionais posteriores adicionadas à narrativa primitiva cujo resultado seria o texto final atual da perícopé.

Desde o início da perícopé do diálogo de Jesus com a samaritana até o v.7, o leitor/ouvinte tem a impressão de que Jesus fazia a viagem sozinho. É somente

³⁵⁷ BULTMANN, R., *Das Evangelium des Johannes*, p. 127-128.

³⁵⁸ HAENCHEN, E., *John 1*, p. 230-231.

³⁵⁹ BOISMARD, M.-É.; LAMOUILLE, A., *L'Évangile de Jean*, p. 16-17, 128-129.

no v.8 que o narrador vai introduzir os discípulos como novos personagens na narrativa. O narrador justifica o porquê de Jesus estar sozinho junto ao poço, pois “Οἱ γὰρ μαθηταὶ αὐτοῦ ἀπεληλύθεισαν εἰς τὴν πόλιν ἵνα τροφὰς ἀγοράσωσιν/*De fato, os seus discípulos tinham partido para a cidade a fim de comprarem comida*” (Jo 4,8). Tal versículo aparece no meio do diálogo de Jesus com a mulher de uma forma intrusiva, quebrando o ritmo natural da interação entre os dois personagens principais do enredo. Os discípulos são personagens que permanecerão em segundo plano no transcurso do diálogo de Jesus com a mulher.

Após o v.26, versículo no qual ocorre o clímax da narrativa, momento no qual Jesus se autorevelara como o Messias à mulher, o narrador apresenta, no v.27, o retorno dos discípulos (v.27a), o fato de eles ficarem estupefatos por verem Jesus conversando com uma mulher (v.27bc) e que, mesmo assim, ninguém questionou tal evento (v.27def). “O silêncio dos discípulos é um sinal evidente de respeito para com o mestre”³⁶⁰. No entanto, a reação dos discípulos, ao ver Jesus que conversava com a samaritana, era um reflexo da mentalidade cultural e social da época na qual se considerava indecoroso a um homem (especialmente se esse fosse um “mestre/rabino”) conversar com mulheres³⁶¹. Pérez Millos reproduz um texto de Barret³⁶² que traz citações rabínicas a esse respeito:

José ben Johanan (ca. 150 a.C.) disse: “Que tua casa esteja aberta de par em par e que os necessitados sejam como membros de tua família; mas não fale muito com mulheres”. E isso ele dizia em relação à própria esposa, quanto mais em relação à esposa do seu vizinho!” Por isso, os sábios disseram: “Aquele que fala muito com mulheres atrai o mal sobre si mesmo e descuida do estudo da Lei; por isso, acabará por herdar a Geena”. Outro ensinava: “Um homem não deve ficar sozinho com uma mulher em uma hospedaria, nem mesmo com sua irmã ou sua filha, por causa do que as pessoas poderiam pensar. Um homem não deve conversar com uma mulher na rua, nem mesmo com sua própria esposa e, muito menos, com outra mulher, para evitar más interpretações!”

Depois de os discípulos terem chegado e terem reagido conforme descrito pelo narrador onisciente (v.27), a mulher sai de cena, deixando o cântaro para trás, e parte para a cidade (v.28). A partir desse momento há duas cenas ocorrendo simultaneamente, a *Cena 3*, referente ao diálogo de Jesus com os discípulos (vv.27.31-38), e a *Cena 4*, referente à mulher que está anunciando Jesus na cidade

³⁶⁰ PÉREZ MILLOS, S., Juan, p. 443. (Tradução nossa)

³⁶¹ SCHNACKENBURG, R., Il Vangelo di Giovanni. Parte Prima, p. 656.

³⁶² BARRET, C. K. apud PÉREZ MILLOS, S., Juan, p. 442. (Tradução nossa)

(vv.28-30). No diálogo de Jesus com os discípulos, tematicamente falando, o texto aborda, no início, o tema do alimento de Jesus (vv.31-34) e, num segundo momento, não há propriamente um diálogo, mas um monólogo ou discurso de Jesus a respeito da ação missionária comparada ao trabalho nos campos, assim como acontece nas ações de semear e de ceifar (vv.35-38).

Como no v.8 o narrador já havia introduzido que os discípulos tinham ido para a cidade para comprar comida, agora que eles retornaram era natural que eles oferecessem comida para Jesus – “ῥαββί, φάγε/Rabi, come!” (v.31c). Jesus falará que tem um alimento para comer que eles não conhecem (v.32bc) e eles compreenderão literalmente, questionando-se sobre a possibilidade de alguém ter trazido algo para o mestre comer (v.33bc). Em seguida, Jesus afirmará que o seu alimento é fazer a vontade daquele que o enviou e cumprir a sua obra (v.34). O vocabulário gira em torno do verbo comer e das referências ao alimento, dando coesão à microunidade textual.

Assim como no diálogo com a samaritana, quando se falava do tema da “água viva”, Jesus usava do simbolismo da água em âmbito espiritual e a mulher compreendia em âmbito da água material (vv.10-15)³⁶³, pode-se constatar aqui com os discípulos mais um novo mal-entendido, pois enquanto eles estão pensando no alimento material e transitório, Jesus está falando de um outro alimento: “ἐμὸν βρῶμά ἐστιν ἵνα ποιήσω τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον/Meu alimento é que eu faça a vontade daquele que me enviou e cumpra a sua obra” (v.34bcde). Dentro da tradição sinótica³⁶⁴, isso remonta à primeira tentação de Jesus no deserto, conforme narração de Mt 4,4 e Lc 4,4. “O verdadeiro alimento do homem, que consiste na palavra de Deus ouvida e cumprida, é um símbolo que vem de longe: ‘Não só de pão vive o homem, mas de toda a palavra que sai da boca de Deus’ (Dt 8,3)”³⁶⁵. Dentro do próprio Evangelho de João, a temática do alimento presente nos vv.31-34 já está antecipando aquilo que será abordado a respeito da temática do “Pão da Vida” (Jo 6) e a interrelação entre a obra de Jesus e seu Pai (Jo 5,19-47)³⁶⁶.

³⁶³ MANNUCCI, V., Giovanni il Vangelo narrante, p. 61.

³⁶⁴ LÉON-DUFOUR, X., Lectura del Evangelio de Juan, p. 303-304.

³⁶⁵ MANNUCCI, V., Giovanni il Vangelo narrante, p. 114. (Tradução nossa)

³⁶⁶ FORD, D. F., The Gospel of John, p. 119.

Na continuação do texto, nos vv.35-38, não há mais nenhuma fala dos discípulos, eles são personagens passivos que apenas ouvem o discurso de Jesus. Jesus em seu monólogo aborda a temática da missão. De acordo com Mateos e Barreto, no v.35, Jesus ao instruir os seus discípulos usa “uma oposição metafórica, comparando duas colheitas: a do campo, ainda longínqua, e a da fé da Samaria, já a ponto de ser recolhida”³⁶⁷. No segmento v.35b aparece a cifra “τετράμηνος/*quatro meses*” e, no que diz respeito ao número quatro, além dessa ocorrência, tal número aparecerá mais três vezes no Evangelho de João, duas quando se faz referência aos quatro dias passados após morte de Lázaro (Jo 11,17.39) e uma quando se menciona que os soldados repartiram as vestes de Jesus em quatro partes (Jo 19,23)³⁶⁸.

Conforme Carson³⁶⁹, partindo da referência à colheita que ocorreria em quatro meses, alguns lançam a hipótese de que o episódio de Jesus na Samaria teria ocorrido em dezembro ou janeiro. Inclusive nesse período, na Sinagoga, eram lidos os textos que poderiam ser vistos como servindo de pano de fundo para o episódio de Jesus na Samaria (Ex 1,1–2,25; Js 24; Is 27,6-13 e Ez 20). Outros associam tal período à época da festa samaritana chamada *Zimmuth Pesah*, tida como a porta dos festivais, que ocorre no sábado mais próximo da conjunção vernal do sol e da lua, quatro meses antes de Pentecostes, a festa da colheita. Para outros, ainda, tal expressão de Jesus seria simplesmente um dito proverbial em que Jesus estaria dizendo que “no cálculo comum (*Vocês não dizem...?*) ainda há quatro meses para a colheita, mas no plano da história da salvação a colheita já começou. Ele próprio está engajado nessa colheita, parte e parcela da obra que o Pai lhe deu para fazer (v.34)”³⁷⁰. No v.35c, Jesus fala daquilo que era a expectativa dos discípulos a respeito de uma ceifa no futuro – “ὁ θερισμὸς ἔρχεται/*a ceifa vem*” –, no entanto, ele falará dos campos que já estão brancos para a ceifa com um “ἤδη/*já*” enfático (v.35g), indicando uma realidade que já se realiza no presente, ou seja, “as promessas da salvação escatológica estão se realizando”³⁷¹.

Marcheselli³⁷² observa que a cor dos campos maduros não é a cor branca, logo a associação dessa cor pode ser feita com as vestes dos samaritanos, os quais,

³⁶⁷ MATEOS, J.; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 235.

³⁶⁸ MATEOS, J.; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 235, nota 12.

³⁶⁹ CARSON, D. A., O Comentário de João, p. 230.

³⁷⁰ CARSON, D. A., O Comentário de João, p. 230-231.

³⁷¹ MARCHESELLI, M., Il Quarto Vangelo, p. 226.

³⁷² MARCHESELLI, M., Il Quarto Vangelo, p. 227.

por meio do testemunho da mulher, estavam a vir ao encontro de Jesus. Em síntese, o v.35 fala de duas colheitas/ceifas, uma diz respeito à ceifa dos cereais semeados, que ocorrerá em quatro meses (compreensão dos discípulos) e a outra é a ceifa metafórica apresentada por Jesus ao referir-se à conversão dos samaritanos. Na sequência, nos vv.36-28, o léxico gravitará em torno das expressões “ὁ θερίζων/o *que ceifa*” e “ὁ σπείρων/o *que semeia*” e demais termos do mesmo campo semântico dos verbos “ceifar” e “semear”. Segundo Lémonon³⁷³, o provérbio citado por Jesus distingue quem semeia de quem ceifa, sendo que o Pai é o semeador e Jesus, ceifador. Quanto aos discípulos, eles foram enviados para colher onde outros trabalharam antes. Eles não devem se vangloriar porque foi Jesus quem semeou e o sucesso da missão depende da colaboração entre os que semeiam e os que ceifam. Nesse processo, a mulher samaritana teve um papel essencial como testemunha da Palavra. Posteriormente, a missão na Samaria (At 8,5-25) será vista como uma continuidade do trabalho de Jesus. Marcheselli³⁷⁴ é da opinião que

os ceifeiros são constantemente os discípulos, como Jesus diz no v.38; e isso vale para todos os versículos: “*o que vós não fatigastes; outros se fatigaram e vós entrastes na fadiga deles*”. Portanto, os ceifeiros devem ser identificados com os discípulos: eles colhem algo que não semearam, tanto agora (pois foi Jesus quem semeou, não eles) quanto no futuro, após a Páscoa. No contexto do ministério de Jesus, os discípulos colhem lá onde Jesus semeou, embora com uma certa colaboração: a semeadura de Jesus aconteceu com a ajuda da mulher samaritana, pois seu testemunho faz parte dessa semeadura. No período posterior à Páscoa, os discípulos novamente terão a experiência de colher frutos missionários aonde não foram eles, mas outros, que semearam anteriormente. Isso significa que há uma ação que os precede na colheita: há uma semeadura que não foi feita por eles.

Mateos e Barreto³⁷⁵ veem em tais versículos alusões a Dt 28,30, Mq 6,15, Lv 26,16 e Am 5,11, textos nos quais as promessas a Israel são frustradas e colhidas por outros. Assim, ao não aceitar o programa do Messias, os frutos das promessas são colhidos pela nova comunidade fundada por Jesus. Quanto aos discípulos, por outro lado, desfrutaram dos bens que não lhes custaram fadiga alguma, como quando Israel ocupou a terra prometida (Dt 6,10-11; Js 24,13; Am 9,13-14). Ainda de acordo com Mateos e Barreto³⁷⁶, a personagem da mulher samaritana, bem como o seu testemunho sobre Jesus aos seus concidadãos são a semeadura profetizada por

³⁷³ LÉMONON, J.-P., Pour lire l'Évangile selon Saint Jean, p. 154-155.

³⁷⁴ MARCHESELLI, M., Il Quarto Vangelo, p. 229. (Tradução nossa)

³⁷⁵ MATEOS, J.; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 237.

³⁷⁶ MATEOS, J.; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 236.

Oseias – “וְזָרַעְתִּיהָ לִי בְּאֶרֶץ וְרַחֲמֵתִי אֶת-לֵא רַחֲמָה וְאַמְרָתִי לְלֵא-עַמִּי-אַתָּה וְהוּא יֵאמֶר אֵלֶיָּהּ/ *eu a semeari para mim na terra, amarei a Não-amada e direi a Não-povo-meu: ‘Tu és o meu povo’, e ele dirá: ‘Meu Deus’*” (Os 2,25).

5.7.

Jesus, o salvador do mundo

Cena 5 – Situação final: Jesus com os samaritanos (Jo 4,39-42)

Na *cena 4* (Jo 4,28-30), o narrador já havia dado a informação de que a mulher havia deixado o seu cântaro para trás e tinha partido para a cidade, dizendo aos “ἄνθρωποις/homens” para eles vir ver um “ἄνθρωπον/homem” que lhe dissera tudo o que ela tinha feito, deixando-lhes uma interrogação: “μήτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός;/ *não é este o Cristo?*” (v.29d). Feita a introdução desses novos personagens no palco da narração, o narrador conta que eles saíram da cidade e vinham até Jesus – “ἐξῆλθον ἐκ τῆς πόλεως καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτόν/*Saíram da cidade e vinham a ele*” (v.30). A partir do imperfeito “ἤρχοντο/vinham” há a ideia de um movimento contínuo de pessoas que vinham até Jesus enquanto ele estava com os seus discípulos (*Cena 3*). Por outro lado, se fossem omitidos os vv.31-38, seria possível obter uma narração contínua entre os vv.28-30 (*Cena 4*) e os vv.39-42 (*Cena 5 – Situação final* do enredo). O cenário continua a apresentar Jesus junto ao poço, mas os discípulos, a esse ponto, simplesmente desaparecem na sombra dos samaritanos e da mulher que assumem o primeiro plano da cena ao vir a Jesus³⁷⁷.

Na *Cena 5*, focando no personagem coletivo dos samaritanos, entre as várias ações que eles realizam se sobressai aquela descrita pelo verbo “πιστεύω/*crer*”, presente nos segmentos v.39a, v.41 e v.42b. Tal ato de crer se dá, num primeiro momento por meio do testemunho da mulher (vv.28-29 e v.39) e, num segundo momento, o ato de crer se dá por meio da palavra do próprio Jesus (vv.41-42). Esta breve passagem, de acordo com Moloney³⁷⁸, é composta pelas seguintes afirmações: a) o narrador reporta a crença inicial de muitos samaritanos baseados no testemunho da mulher (v.39); b) o narrador reporta o pedido dos samaritanos para que Jesus permaneça com eles (v.40abc); c) o narrador reporta a resposta

³⁷⁷ MOLONEY, F. J., *The Gospel of John*, p. 145.

³⁷⁸ MOLONEY, F. J., *The Gospel of John*, p. 146.

positiva de Jesus, permanecendo dois dias com eles (v.40d); d) o narrador reporta que *muitos mais* creram por causa da palavra de Jesus (v.41); e, ao final, e) as únicas palavras que os samaritanos dizem são “ὅτι οὐκέτι διὰ τὴν σὴν λαλιὰν πιστεύομεν, αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν καὶ οἶδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου/poís, já não cremos por causa da tua fala, de fato, nós mesmos ouvimos e sabemos que este é verdadeiramente o Salvador do mundo” (v.42). A esse ponto, se for considerada a mulher samaritana como integrante do grupo dos samaritanos, pode-se dizer que, no processo de anagnórise *versus* Jesus, ela chegou ao reconhecimento de Jesus como o “σωτὴρ τοῦ κόσμου/Salvador do mundo” (v.42e). Algo interessante observado por Grasso³⁷⁹ é o fato de que

A fé em Jesus nasce do encontro com ele, mas se insere dentro de uma rede de relações baseadas na palavra e no testemunho de mediadores humanos. A importante função testemunhal da mulher é destacada pela ampla adesão dos membros de seu povo. Os samaritanos creem nele (“πιστεύω εἰς/crer em”) graças às palavras da mulher. Através do verbo “μαρτυρέω/testemunhar”, a ela é confiado o papel de testemunha, que antes havia sido atribuído a João Batista (Jo 1,7.8.15.32.34; 3,26; 5,32-33), e que depois será também conferido a Jesus (Jo 5,31; 8,13-14.18), às obras (Jo 5,36; 10,25), ao Pai (Jo 5,37), às Escrituras (Jo 5,39), ao Espírito (Jo 15,26), à comunidade cristã (Jo 15,27) e ao discípulo amado (Jo 19,35; 21,24). Na perspectiva do Quarto Evangelho, a categoria do testemunho é, portanto, essencial para confirmar a identidade messiânica de Jesus e é atribuída a figuras fundamentais na experiência salvífica cristã. O leitor atento percebe, no entanto, uma diferença entre esses testemunhos de grande importância e o da mulher, que, do ponto de vista judaico, por seu sexo, nacionalidade e moralidade, representava a posição mais baixa da humanidade. O conteúdo do testemunho é explicitamente expresso: “Ele me disse tudo o que eu fiz”. Embora essa frase remeta, de imediato, à sua conturbada vida sentimental, dentro da interpretação joanina, ela se refere à capacidade profética de Jesus, que denuncia a condição idolátrica do povo samaritano.

Em se tratando da capacidade profética de Jesus (v.19) e da denúncia da condição idolátrica do povo samaritano, representada pela vida moral da mulher samaritana (que teve cinco maridos e convivia com um amante), dentro dum cenário típico de encontros românticos junto ao poço, o que mais poderia se esperar de tal encontro dela com Jesus? Feita a hipótese de um encontro romântico, se tal encontro fosse levando adiante, a união de Jesus com ela seria semelhante ao matrimônio do profeta Oseias (Os 1,2)³⁸⁰. Dadas todas as circunstâncias do referido encontro,

³⁷⁹ GRASSO, S., *Il vangelo di Giovanni*, p. 215. (Tradução nossa)

³⁸⁰ MATEOS, J.; BARRETO, J., *O Evangelho de São João*, p. 221; BEUTLER, J., *O Evangelho Segundo João*, p. 119.

Alonso Schökel³⁸¹ propõe que o leitor contemple Jo 4, tendo por pano de fundo Os 2³⁸², isto é, em primeiro plano, faz-se mister contemplar Jesus e a mulher samaritana junto ao poço e, em segundo plano, a Samaria e o profeta cujo matrimônio é uma metáfora, um símbolo, do relacionamento esponsal de Deus com o povo de Israel.

Retomando os vv.16-18, quando a mulher responde “não tenho esposo” (v.17c), porém ela tinha tido cinco e agora convivia com um sexto, isso vai na mesma linha de pensamento descrita por Oseias: “ὄτι αὐτὴ οὐ γυνή μου, καὶ ἐγὼ οὐκ ἄνθρωπος αὐτῆς/porque ela não é mais a minha mulher e eu não sou mais o seu esposo” (Os 2,4), falando de amantes no plural (Os 2,7.9.12.14.15.19), até que ela voltasse de verdade para marido legítimo (Os 2,9.18)³⁸³. Alonso Schökel chama a atenção para o paralelismo entre os textos: “a que não satisfaz definitivamente sua sede com água, tampouco satisfaz seu apetite sexual (Os 4,10). A denúncia da fornicação é reiterada em Os 2,4; 4,10.12; 5,4; 6,10; 8,9-11; 9,1. Sem empregar tal termo, Jesus acusa do mesmo a mulher”³⁸⁴. A respeito da samaritana, “simplesmente é afirmado que o homem atual dela não é seu marido. Isso significa que esse homem é seu amante. Poderia ela ter algo de Oolá, a mulher adúltera e excessivamente sensual de Ez 23, que simboliza Samaria?”³⁸⁵; mas isso seria assunto para futuras pesquisas.

Boismard e Lamouille³⁸⁶, no que diz respeito a elementos de intertextualidade com passagens do Antigo Testamento, ao associar a situação da mulher que teve cinco maridos, conectam tal situação à questão cultural da Samaria descrita em 2Rs 17,24-41, em que o culto aos falsos deuses é visto como uma prostituição ou adultério (Ex 34,15-16; Jr 2,2.20; Ez 16; 23). Por outro lado, o abandono das práticas idolátricas é associado a um novo matrimônio (Is 54,4-8; 61,10; 62,4-5; Os 1-3). Assim, conforme Mateos e Barreto³⁸⁷, na figura da nova aliança ou novas núpcias, Jesus é o Messias que encontra a esposa infiel e a atrai para si novamente. León-Dufour³⁸⁸ menciona que alguns críticos consideram o relato do encontro e diálogo de Jesus com a mulher samaritana apenas como uma

³⁸¹ ALONSO SCHÖKEL, L., Símbolos matrimoniales en la Biblia, p. 179.

³⁸² CARDONA RAMÍREZ, H., El Evangelio Según Juan, p. 61; MARTÍNEZ LOZANO, E., Em el principio era la vida. Comentário al evangelio de Juan, p. 118.

³⁸³ LÉON-DUFOUR, X., Leitura do Evangelho segundo João I (caps. 1-4), p. 277.

³⁸⁴ ALONSO SCHÖKEL, L., Símbolos matrimoniales en la Biblia, p. 181. (Tradução nossa)

³⁸⁵ VAN TILBORG, S., Imaginative Love in John, p. 185. (Tradução nossa)

³⁸⁶ BOISMARD, M.-É.; LAMOUILLE, A., L'Évangile de Jean, p. 137.

³⁸⁷ MATEOS, J.; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 239.

³⁸⁸ LÉON-DUFOUR, X., Lectura del Evangelio de Juan I, p. 289.

alegoria ao itinerário da história religiosa dos samaritanos e Jesus estaria provocando a mulher, representante da Samaria, a invocar o Senhor YHWH como o verdadeiro Deus.

Colocando Jo 4 e Os 2, lado a lado, é possível estabelecer uma *sýnkrisis* entre os seus personagens cujos paralelos podem ser estabelecidos entre o profeta Oseias e a sua mulher de um lado e Jesus e a mulher samaritana do outro. Portanto, há uma tipologia profética aplicada a Jesus (Jo 4,19), mas cabe lembrar que o matrimônio do profeta Oseias é uma metáfora da relação entre Deus e o povo de Israel (recordando que a capital do reino do norte era a Samaria), então, também temos uma tipologia divina aplicada a Jesus (ele usou a expressão “ἐγώ ειμι/*Eu sou*”, no v.26b, uma alusão a Ex 3,14), que sente a necessidade missionária de passar pela Samaria (Jo 4,4) e que, ao final da perícopie, atrai o povo samaritano a si e é reconhecido como “ὁ σωτήρ τοῦ κόσμου/*o salvador do mundo*” (Jo 4,42), portando a cumprimento Os 2,18 – “καλέσει με Ὁ ἀνὴρ μου, καὶ οὐ καλέσει με ἔτι Βααλμ/*chamar-me-á: ‘esposo meu’, e não me chamará mais: ‘Baal (meu patrão)*” – e Os 2,25 – “καὶ ἐρῶ τῷ Οὐ-λαῶ-μου Λαός μου εἶ σύ, καὶ αὐτὸς ἐρεῖ Κύριος ὁ θεός μου εἶ σύ/*e direi a Não-povo-meu: ‘Tu és meu Povo’; e ele dirá: ‘Senhor, tu és o meu Deus’.*”

No que diz respeito ao título “σωτήρ τοῦ κόσμου/*salvador do mundo*” (v.42e), além da ocorrência em Jo 4,42, tal expressão também aparece em 2Pd 2,20 e 1Jo 1,14, referindo-se a Jesus como o salvador do mundo. As outras ocorrências do termo “σωτήρ/*Salvador*” associadas a Jesus, no NT, são: Lc 2,11; At 5,31; 13,23; Ef 5,23; Fl 3,20; 2Pd 1,1.11; 3,2.18; 1Jo 4,14. Nas cartas pastorais, o título de σωτήρ é atribuído tanto ao Pai (1Tm 1,1; 2,3; 4,10; Tt 1,3; 2,10; 3,4), quanto a Cristo (2Tm 1,10; Tt 1,4; 2,13; 3,6). As outras duas ocorrências do termo aparecem em Lc 1,47 e Jd 25, e se referem a Deus Pai. De acordo com León-Dufour³⁸⁹, o título “Salvador do mundo”, que aparece no NT, procede da linguagem helenística e dificilmente poderia ser atribuída aos samaritanos.

Schnackenburg³⁹⁰ também afirma que, historicamente, é improvável que os samaritanos tenham usado essa expressão exata, pois no mundo judaico não era comum atribuir o título “σωτήρ/*Salvador*” ao Messias e, no contexto samaritano, a esperança messiânica estava num líder político (*Ta ‘eb*). Jesus é o σωτήρ no sentido

³⁸⁹ LÉON-DUFOUR, X., *Lectura del Evangelio de Juan I*, p. 314.

³⁹⁰ SCHNACKENBURG, R., *Il Vangelo di Giovanni. Parte Prima*, p. 673-675.

messiânico da palavra não só para os judeus, mas para os samaritanos também. Mais ainda, Jesus é o “Salvador do mundo”, há uma abertura universal da salvação para o mundo todo. O evangelista escolheu tal título também para os seus leitores e, assim, a comunidade cristã transferiu para Jesus um título que antes era usado apenas para YHWH. No mundo helenístico, o título “Salvador do mundo” era usado no culto ao imperador, especialmente Adriano, e no culto pagão a Esculápio. Se João queria combater tais cultos, não se tem clareza, mas do ponto de vista querigmático, porém, ele quer levar o seu ouvinte/leitor a percorrer também um caminho ascendente de reconhecimento da verdadeira identidade de Jesus e, assim, ser despertado para a verdadeira fé em Jesus Cristo como o “σωτήρ τοῦ κόσμου/*salvador do mundo*”.

6. Conclusão

Ao percorrer as páginas da presente pesquisa sobre “A anagnórise da Samaritana *versus* Jesus: análise exegética de Jo 4,5-42”, o/a leitor/a encontra no primeiro capítulo os *Dados gerais do Quarto Evangelho* no que diz respeito à autoria, datação, local de composição, possíveis destinatários, processo de formação/edição do texto até a sua forma final, linguagem utilizada e como tal texto está estruturado. Assim é possível situar o texto objeto de estudo dentro do contexto geral dos escritos joaninos. Dentro do Evangelho de João, a perícopes de Jo 4,5-42 faz parte do “Livro dos Sinais” (Jo 1,19–12,50). No “Livro dos Sinais”, há uma primeira seção que se inicia e se conclui em Caná da Galileia (Jo 2–4), isto é, tal seção se inicia com as Bodas de Caná, local do primeiro sinal de Jesus (Jo 2,1-12) e se conclui com o segundo sinal, a cura do filho de um funcionário real, em Caná novamente (Jo 4,46-54). A narrativa do diálogo de Jesus com a samaritana se insere entre os relatos dos dois primeiros sinais operados por Jesus.

Segundo Pedrolí³⁹¹, o encontro de Jesus com a samaritana é a terceira parte de um tríptico sponsal que abarca: a) As bodas em Caná (Jo 2,1-11); b) João Batista que se identifica como “o amigo do esposo”, referindo-se explicitamente a Jesus como “o esposo”; e c) O diálogo de Jesus com a mulher samaritana (Jo 4,5-42). O objeto material desta pesquisa consiste justamente nessa última parte do tríptico, cujo núcleo central traz Jesus questionando a mulher acerca de seus esposos (Jo 4,16-19). O cenário do encontro de Jesus com a mulher junto ao poço de Jacó também é sugestivo, pois encontros junto ao poço são *cenar-tipo* da tradição patriarcal que deram origem a romances, passíveis de futuros matrimônios, como, por exemplo, de: Isaac e Rebeca (Gn 24,11-14.67), Jacó e Raquel (Gn 29,1-30), Moisés e Séfora (Ex 2,16-22)³⁹².

Mas antes de ser feita a análise de Jo 4,5-42 para verificar o processo de anagnórise da samaritana *versus* Jesus, no segundo capítulo, é apresentado o *Status Quaestionis*, verificando a contribuição de autores que se debruçaram sobre a perícopes e observando se eles haviam percebido ou não o processo gradativo pelo

³⁹¹ PEDROLI, L., Il trittico sponsale di Giovanni (Gv 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42), p. 163-177.

³⁹² BEUTLER, J., O Evangelho Segundo João, p. 119; CARDONA RAMÍREZ, H., El Evangelio Según Juan, p. 60.

qual a mulher samaritana foi reconhecendo a verdadeira identidade de Jesus e, ao mesmo tempo, o processo pelo qual Jesus vai se dando a conhecer, isto é, o processo progressivo por meio do qual Jesus vai se autorrevelando a ela. Devido ao grande número de estudos e comentário ao Quarto Evangelho, foram selecionadas as obras de alguns autores, trazendo uma amostragem do que fora produzido durante o período da Patrística, da Reforma e dos séculos XX e XXI, até os dias atuais, tomando os principais comentários ao Evangelho de João. Observando a contribuição dos vários autores, pode-se constatar que embora eles não usem o termo “anagnórise”, que pertence à Análise Narrativa, e, conceitualmente, não o tenham aplicado ao texto bíblico em questão, muitos deles abordaram aspectos do processo gradativo pelo qual a mulher samaritana foi aprofundando o seu conhecimento sobre a verdadeira identidade de Jesus. De igual modo, a maioria deles também apresenta como Jesus foi se revelando progressivamente a ela, a seus discípulos e aos samaritanos em geral.

Verificando os estudos realizados pelos autores citados no *Status Quaestionis*, o tema da anagnórise da samaritana *versus* Jesus: a) *aparece claramente* em Orígenes, João Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia, Brenz, Ecolapádio, Bultmann, Schnackenburg, Haenchen, Léon-Dufour, Simoens, Fabris, Grasso, Beutler, Péres Millos, Zumstein, Lémonon, Marcheselli e Orlando; b) *aparece de modo indireto* em Agostinho, Cirilo de Alexandria, Calvino, Dodd, Brown, Boismard-Lamouille, Mateos-Barreto e García Moreno; c) *não aparece (ou faltam elementos para se emitir uma opinião)* em Beda o Venerável, Teofilacto, Lutero e Lightfoot e demais autores da reforma cujos textos estavam inacessíveis no ato desta pesquisa.

No terceiro capítulo, intitulado *Segmentação, tradução e notas de Jo 4,5-42*, é possível encontrar o texto grego da Edição Crítica do Novo Testamento de Nestle-Aland, 28^a. ed., e a nossa tradução para o português, que busca respeitar o estilo original do texto bíblico. Apesar do objeto material deste estudo ser um texto narrativo, a proposta de segmentação fornecida, bem como os problemas de tradução e de crítica textual que foram apresentados, respeitam os critérios do método da Análise Retórica Bíblica Semítica. Ao mesmo tempo, na tabela referente à proposta de tradução e segmentação são apresentados alguns elementos da Análise Narrativa como, por exemplo, a indicação dos personagens (Narrador, Jesus, a mulher samaritana, os discípulos e os samaritanos) e uma proposta de

divisão do enredo em cenas: a) *Cena 1*: Situação inicial (Jo 4,5-6); b) *Cena 2*: Diálogo com a mulher samaritana (Jo 4,7-26); c) *Cena 3*: Diálogo com os discípulos (Jo 4,27.31-38); d) *Cena 4*: A mulher anuncia na cidade (Jo 4,28-30) e e) *Cena 5*: Situação Final – Jesus com os samaritanos (Jo 4,39-42).

No quarto capítulo, intitulado *A anagnórise da Samaritana versus Jesus*, num primeiro momento é apresentada a definição de anagnórise presente nas estruturas narrativas clássicas, sendo um elemento frequente na tragédia grega. Aristóteles³⁹³ a define como a passagem da ignorância para o conhecimento, um momento de reconhecimento que pode despertar sentimentos de compaixão ou temor. Nos enredos complexos, a anagnórise frequentemente se associa à peripécia, uma mudança repentina de fortuna do protagonista. Um dos exemplos mais clássicos desse processo está em “Édipo Rei”, de Sófocles³⁹⁴. Nessa tragédia, Édipo conduz uma investigação sobre o assassinato de Laio, antigo rei de Tebas, e, ao longo da narrativa, vai descobrindo gradativamente sua própria identidade. Inicialmente, ele acredita ser um governante justo e determinado a encontrar o culpado. No entanto, através de revelações feitas pelo vidente Tirésias, por sua esposa Jocasta, por um mensageiro de Corinto e pelo pastor de Laio, ele compreende que, na verdade, é o próprio autor do crime que investiga. Diante da verdade, Jocasta se suicida e Édipo, em desespero, arranca os próprios olhos, recusando-se a continuar vendo as desgraças que causou: ter matado o próprio pai e ter desposado a própria mãe. Dentro da Análise Narrativa Bíblica, quando se usa o mecanismo narrativo da anagnórise, pode-se classificar tal enredo como um enredo de revelação³⁹⁵.

Após ter sido apresentada a definição clássica de anagnórise e ter sido dado o exemplo da obra “Rei Édipo”, de Sófocles, servindo-se das ferramentas da Análise Narrativa, foi feita a análise de Jo 4,5-42 em busca de elementos para demonstrar o processo de anagnórise da samaritana *versus* Jesus, seguindo a própria dinâmica do enredo:

- 1) *Jesus, um homem judeu*: Na *Cena 1 – Situação Inicial (Jo 4,5-6)* o narrador/evangelista apresenta várias informações circunstanciais referentes ao local (junto ao poço de Jacó, em Sicar, na Samaria) e tempo (por volta

³⁹³ ARISTÓTELES, Poética, p. 57.

³⁹⁴ SÓFOCLES, Rei Édipo, p. 17-68.

³⁹⁵ ZAPPELLA, L., Io narrerò tutte le tue meraviglie, p. 52.

da hora sexta), criando o cenário onde se desenrolará o diálogo. Também há a informação de que Jesus está cansado. Na *Cena 2A (Jo 4,7-9)*, entra em cena a mulher samaritana que vem para buscar água e Jesus lhe pede de beber, rompendo com as barreiras culturais da época. A este ponto da narrativa, a mulher samaritana percebe Jesus em sua humanidade, como um homem judeu (v.9b), cansado, sedento e que dá sinais de não se importar com as proibições e normas culturais da época³⁹⁶, pois não era usual um homem conversar com uma mulher desacompanhada de seu marido, muito menos em se tratando de um judeu com uma samaritana, devido à inimizade entre os dois povos³⁹⁷. Para quem queria evitar qualquer contato com outras pessoas, a presença de um homem judeu se tornava incômoda. Vale lembrar que, dentro de todo o Quarto Evangelho, a única vez em que se faz referência a Jesus como sendo um judeu é em Jo 4,9. Na sequência do enredo, Jesus recordará à mulher que a promessa messiânica da salvação advém do povo judeu, conforme se pode ler no segmento v.22e. Porém, mesmo após Jesus ter se autorrevelado como o Messias, quando ela vai anunciá-lo na cidade, ela ainda se referirá a ele como um homem: “δεῦτε ἴδετε ἄνθρωπον/Vinde! Vede um homem” (v.29a).

- 2) *Jesus, alguém que pretende ser maior que Jacó: Na Cena 2B (Jo 4,10-15)*, o assunto da conversa continua a ser a água, mas Jesus começa a falar da “água viva” que é capaz de dar. Ocorre um típico mal-entendido, próprio do estilo joanino. Jesus fala em âmbito espiritual e a mulher compreende em âmbito material. O cenário junto ao poço faz parte do *topos* patriarcal e compõe uma *cena-tipo* de encontros românticos que terminaram em casamento (Gn 24,1-67; 29,1-30; Ex 2,14-22)³⁹⁸. A esse ponto da narrativa, a mulher percebe Jesus como alguém que pretende ser maior do que o patriarca Jacó e, ironicamente, no final do enredo ela descobrirá que realmente Jesus é maior que o patriarca. Jesus prossegue o seu discurso sobre a “água viva” (vv.13c-14f) e, em seguida, a mulher vai afirmar: “Senhor, dá-me dessa água para que eu não tenha sede nem tenha de vir aqui tirá(-la)” (v.15bcde).

³⁹⁶ MALZONI, C. V., Evangelho segundo João, p. 105.

³⁹⁷ GRASSO, S., Il Vangelo di Giovanni, p. 194.

³⁹⁸ VIGNOLO, R., Personaggi del quarto Vangelo, p. 134-137.

- 3) *Jesus, um profeta*: Na *Cena 2C (Jo 4,16-19)*, há uma mudança abrupta do tema da água para o tema dos esposos (“ἄνθρωπος/homem, esposo, marido”)³⁹⁹. Interpelada por Jesus para chamar o seu esposo, ela responde que não o tem (Jo 4,17c)⁴⁰⁰. No entanto, mal sabia ela que o seu interlocutor conhecia toda a sua história. Ela fica impressionada diante do desvelar inesperado da verdade de sua vida⁴⁰¹, isto é, o fato de ter tido cinco maridos e conviver com um que não é o seu esposo (Jo 4,17e-18d). A esse ponto, ela percebe que seu interlocutor não é um simples judeu com pretensões de ser maior que Jacó e, então, ela dá mais um passo no processo de anagnórise *versus* Jesus, reconhecendo-o como um profeta (Jo 4,19bd)⁴⁰². Na sequência, na *Cena 2D (Jo 4,20-24)*, a temática do diálogo será sobre a adoração em Espírito e Verdade.
- 4) *Jesus, o messias, o Cristo*: Na *Cena 2E (Jo 4,25-26)*, a samaritana está disposta a dar mais um passo no processo de anagnórise, no reconhecimento da verdadeira identidade de Jesus. Ela que já o havia reconhecido como profeta (v.19bc), ouvindo falar da vinda da hora escatológica (v.23ab), conecta tais fatos à figura do Messias e, então, manifesta a sua esperança de que o Messias revele claramente a vontade de Deus (v.25). No entanto, ela ainda vê essa revelação como algo que ocorrerá no futuro, enquanto Jesus já está a anunciar a sua chegada no presente, revelando-se explicitamente: “ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι/Eu sou, o que fala contigo” (v.26bc). Jesus usa a fórmula de revelação “Eu sou”, remetendo ao Êxodo (Ex 3,14); a mulher avança em compreensão, mas a revelação final vem de Jesus e, paradoxalmente, o homem cansado e sedento é, ao mesmo tempo, o Enviado escatológico de Deus. Feita a autorrevelação de Jesus, encerra-se o diálogo sem mais respostas da mulher⁴⁰³. Depois, na *Cena 4 (Jo 4,28-30)*, a mulher samaritana atua como intermediária entre o povo e o Messias, semelhante ao que ocorre nas cenas de vocação dos discípulos (Jo 1,35-51) e no episódio em que os gregos pedem para conhecer Jesus (Jo 12,21)⁴⁰⁴. Diferentemente

³⁹⁹ BOTHA, E., John 4.16: A difficult text speech act theoretically revisited, p. 183-192.

⁴⁰⁰ GRASSO, S., Il Vangelo di Giovanni, p. 199.

⁴⁰¹ BOOR, W., Evangelho de João I, p. 109.

⁴⁰² MOLONEY, The Gospel of John, p. 127.

⁴⁰³ ZUMSTEIN, J., Johannesevangelium, p. 185-186.

⁴⁰⁴ GRASSO, S., Il Vangelo di Giovanni, p. 208-209.

de Marta (Jo 11,27), que professa sua fé abertamente, a samaritana apenas levanta a possibilidade da identidade messiânica de Jesus, sem uma convicção definitiva – “μήτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός;/não é este o Cristo?” (v.29d)⁴⁰⁵.

- 5) *Jesus, o Salvador do mundo: Na Cena 5 – Situação final (Jo 4,39-42)*, focando no personagem coletivo dos samaritanos, entre as várias ações que eles realizam se sobressai aquela descrita pelo verbo “πιστεύω/*crer*”, presente nos segmentos v.39a, v.41 e v.42b. Tal ato de crer se dá, num primeiro momento por meio do testemunho da mulher (vv.28-29 e v.39) e, num segundo momento, o ato de crer se dá por meio da palavra do próprio Jesus (vv.41-42). A esse ponto, se for considerada a mulher samaritana como integrante do grupo dos samaritanos, pode-se dizer que, no processo de anagnórise *versus* Jesus, ela chegou ao reconhecimento de Jesus como o “σωτήρ τοῦ κόσμου/*Salvador do mundo*” (v.42e). Olhando para o AT, também é possível colocar Jo 4 e Os 2 lado a lado, estabelecendo uma *synkrisis* entre os seus personagens cujos paralelos podem ser estabelecidos entre o profeta Oseias e sua mulher de um lado e Jesus e a mulher samaritana do outro. Portanto, há uma tipologia profética aplicada a Jesus (Jo 4,19), mas cabe lembrar que o matrimônio do profeta Oseias é uma metáfora da relação entre Deus e o povo de Israel (recordando que a capital do reino do norte era a Samaria), então, também temos uma tipologia divina aplicada a Jesus (ele usou a expressão “ἐγώ εἰμι/*Eu sou*”, no v.26b, uma alusão a Ex 3,14), que sente a necessidade missionária de passar pela Samaria (Jo 4,4) e que, ao final da perícopie, atrai o povo samaritano a si e é reconhecido como “ὁ σωτήρ τοῦ κόσμου/*o salvador do mundo*” (Jo 4,42), portando a cumprimento Os 2,18 – “καλέσει με Ὁ ἀνὴρ μου, καὶ οὐ καλέσει με ἔτι Βααλμ/*chamar-me-á: ‘esposo meu’, e não me chamará mais: ‘Baal (meu patrão)*” – e Os 2,25 – “καὶ ἐρῶ τῷ Οὐ-λαῶ-μου Λαός μου εἶ σύ, καὶ αὐτὸς ἐρεῖ Κύριος ὁ θεός μου εἶ σύ/*e direi a Não-povo-meu: ‘Tu és meu Povo’; e ele dirá: ‘Senhor, tu és o meu Deus’*”.

⁴⁰⁵ PÉREZ MILLOS, S., Juan, p. 446. (Tradução nossa)

A título de conclusão, a narrativa de Jo 4,5-42 pode ser classificada como um enredo de revelação, algo que era oculto passou ser conhecido. Houve um crescimento no conhecimento por parte da mulher e dos habitantes da cidade. Isso também serviu de exemplo para os discípulos que tinham visto Jesus sendo rejeitado pelos judeus e sendo aceito pelos gentios. Também merece destaque a microunidade textual Jo 4,16-19, que ocupa o centro da *cena 2* e funciona como texto-chave por meio do qual se estabelece a ação transformadora da narrativa. A partir do momento que Jesus revela a verdade sobre a vida daquela mulher, ela se dá conta que encontrou o homem de sua vida e torna-se anunciadora da salvação para a gente que antes ela tentava evitar⁴⁰⁶.

Segundo Pedrolí⁴⁰⁷, pode-se dizer que a mulher samaritana constitui um símbolo de seu povo, cujo nome não é relevante para a narrativa, basta que seja mulher e samaritana. O Senhor pretende criar um vínculo familiar novo, profundo e indissolúvel com a sua comunidade de fé. Ela exerce a função simbólica de noiva e futura esposa em nome do seu povo, que agora pode conhecer o seu Senhor como uma noiva que se une ao seu esposo. Isso se concretiza em Cristo, que finalmente pode inaugurar as bodas messiânicas. Ele é o esposo perfeito! O Sétimo! Jesus foi reconhecido pela mulher e pelos habitantes da cidade de Sicar como “ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου/o *salvador do mundo*” (Jo 4,42), que porta a cumprimento a profecia de Os 2,18.25.

⁴⁰⁶ DOGLIO, C., *Literatura Joanina*, p. 102.

⁴⁰⁷ PEDROLI, L., *Il trittico sponsale di Giovanni (Gv 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42)*, p. 177.

7. Referências Bibliográficas

- AGOSTINHO, S. **Comentário a São João I: Evangelho – Homilias 1-49.** São Paulo: Paulus, 2022. (Coleção Patrística 47/1).
- AGOSTINHO, S. **Confissões.** São Paulo: Paulus, 2014. (Coleção Patrística 10).
- ALAND, B. et al. **NTG Apparatus Criticus.** Stuttgart: 28. revidierte Auflage, 2012.
- ALAND, K.; ALAND, B. **O Texto do Novo Testamento.** Introdução às edições científicas do Novo Testamento Grego bem como à teoria e prática da moderna crítica textual, Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.
- ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português.** São Paulo: Paulus, 1997.
- ALONSO SCHÖKEL, L. **Símbolos matrimoniales en la Biblia.** Navarra: EVD, 1999.
- ARISTÓTELES. **A Poética.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.
- ATTRIDGE, H. Cosa ci faceva Gesù ad um matrimonio? Considerazioni sull'episodio di Cana. In: PEDROLI, L. **L'analogia nuziale nella Scrittura. Saggi in onore di Luis Alonso Schökel.** Roma: G&BPress, 2019. p. 93- 120.
- BARRETT, C. K. **Das Evangelium nach Johannes.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- BARSOZZI, D. **Gesù e la Samaritana.** Esegese spirituale sul capitolo IV del Vangelo di Giovanni. Firenze: Società Editrice Fiorentina, 2011.
- BAUER, W.; DANKER, F. W. **A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature.** 4. ed. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2021.
- BEALE, G. K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e Interpretação.** São Paulo: Vida Nova, 2013.
- BEALE, G. K., CARSON, D. A. **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento.** São Paulo: Vila Nova, 2014.
- BEASLEY-MURRAY, G. R. **John.** Word Biblical Commentary. USA: Word, Inc., 1987.
- BEDA O VENERÁVEL. Expositio Evangelii secundum Ioannem. In: TOMÁS DE AQUINO. **Catena Aurea,** Exposição contínua sobre os Evangelhos. Vol. 4. Evangelho de São João. Campinas: Ecclesiae, 2021. p. 145-170.

- BETZ, O. φωνέω. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. Vol. XV, Brescia: Paideia, 1988, col. 340-345.
- BELLI, F. et al. **Vetus in Novo**: El recurso a la Escritura em el Nuevo Testamento. Madrid: Encuentro, 2006.
- BEUTLER, J. **O Evangelho Segundo João**: Comentário. São Paulo: Loyola, 2016. (Bíblica Loyola 70).
- BLANK, J. **O Evangelho Segundo João**. 1ª. Parte A. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990. (Coleção Novo Testamento – Comentário e Mensagem 4/1A).
- BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F. **Grammatica del Greco del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia, 1997. (Suplementi 2).
- BLOMBERG, C. L. **Introdução aos Evangelhos**: uma pesquisa abrangente sobre Jesus e os 4 evangelhos. São Paulo: Vida Nova, 2009.
- BOISMARD, M.-E.; LAMOUILLE, A. **L'Évangile de Jean**. Synopse des Quatre Évangiles en Français – Tome III. Paris: Cerf, 1977.
- BOOR, W. **Evangelho de João I**. Comentário Esperança. Curitiba: Esperança, 2002.
- BORING, M. E. **Introdução ao Novo Testamento**: História, Literatura e Teologia. Vol. 2: Cartas Católicas, Sinóticos e Escritos Joaninos. Santo André/SP: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2015.
- BOTHA, E. John 4.16: A difficult text speech act theoretically revisited. In: STIBBE, M. W. G. (ed.). **The Gospel of John as Literature**. Leiden: Brill, 2019. p. 183-192. [Doi: <https://doi.org/10.1163/9789004379879>].
- BRENZ, J. **In D. Iohannis Evangelion, Iohannis Brentij Exegesis, per Autorem diligenter reuisa, ac multis in locis locupletata**. Hagenau: Johann Setzer, 1528.
- BROICKWY VON KÖNIGSTEIN, A. **In quatuor Evangelia enarrationum, nunc primum ex ipso archetypo excerptarum, opus praeclarum, in duas partes divisum**. Cologne: P. Quentel, 1539.
- BROWN, R. E. **A Comunidade do Discípulo Amado**. São Paulo: Paulus, 1999.
- BROWN, R. E. **Comentário ao Evangelho segundo João**. Capítulos 1 ao 12. Vol. 1. Santo André/SP: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020.
- BROWN, R. E. **Introduzione al Nuovo Testamento**. 4. ed. Brescia: Queriniana, 2011.

- BRUCE, F. F., **João**. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1987.
- BUCER, M. **Enarratio in Euangelion Iohannis** (1528, 1530, 1536). Edited by Irena Backus. Leiden: Brill, 1987.
- BULTMANN, R. **Das Evangelium des Johannes**. Göttingen: V&R, 1986.
- CAJETAN, T. **In quatuor Evangelia et Acta Apostolorum, Commentarii**. Lyons: Jacob & Peter Prost, 1639.
- CALVINO, J. **O Evangelho segundo João**. Vol. 1. São José dos Campos: Fiel, 2015.
- CARD, M. **John: The Gospel of Wisdom**. Downers Grove (IL): IVP Books, 2014.
- CARDONA RAMÍREZ, H. **El Evangelio Según San Juan**. Rasgo Bíblico y Teológico. Medellín: UPB, 2015.
- CARSON, D. A. **O Comentário de João**. São Paulo: Shedd, 2007.
- CASTRO SÁNCHEZ, S. **Evangelio de Juan**. Comentário a la Nueva Biblia de Jerusalén. Espanha: Desclée De Brouwer, 2008.
- CHAMPLIN, R. N. **O Novo Testamento Interpretado: versículo por versículo**: Vol. 2: Lucas, João. São Paulo: Hagnos, 2014.
- CHOURAQUI, A. **Iohanân (O Evangelho Segundo João): um novo pacto, anúncio dos quatro**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- CRUCIGER, C. **In Evangelivm Iohannis Apostoli enarratio Caspari Crucigeri, recens edita**. Strasbourg: Crato Mylius, 1546.
- CHRYSOSTOM, St. J. **Commentary on Saint John, the Apostle and Evangelist**. Vol. 1: Homilies 1–47. New York: Fathers of the Church, Inc, 1957 (The Fathers of the Church 33).
- CHRYSOSTOMUS, S. J. **Commentarius in Sanctum Joannem Apostolum et Evangelistam**. In: MIGNE, J.-P. (ed.). **Joannis Chrysostomi Opera Omnia quæ Extant**. Tomus Octavus. Petit-Montrouge: Migne, 1862. (Patrologiæ Cursus Completus: Serie Græca LIX).
- CRISOSTOMO, G. **Comento al Vangelo di Giovanni**. In: ODEN, T. C. (Dir.). **La Bibbia Commentata dai Padri**. Nuovo Testamento 4/1: Giovanni 1–10. Roma: Città Nuova, 2017, p. 210-245.
- CULPEPPER, R. A. **Anatomy of the Fourth Gospel: A study in literary design**. Philadelphia: Fortress, 1987.

- CULPEPPER, R. A. **The Johannine school: an evaluation of the Johannine-school hypothesis based on an investigation of the nature of ancient schools.** Missoula/MT: Scholars Press, 1975. (SBLDS 26).
- CYRIL OF ALEXANDRIA. **Commentary on John.** Vol. 1. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2013. (Ancient Christian Texts).
- DANKER, F. W. (ed.) **Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature.** 4th ed. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2021.
- DELLING, G. ὑπάγω. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento.** Vol. XIV, Brescia: Paideia, 1984, col. 535-542.
- DE LA CALLE, F. **Teologia do Quarto Evangelho.** Coleção Teologia dos Evangelhos de Jesus. São Paulo: Paulinas, 1978.
- DE MOOR, J. C.; MULDER, M. J. לַעֲבֹד. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. (ed.). **Grande Lessico dell'Antico Testamento.** Vol. I. Brescia: Paideia, 1988, p. 1435-1478.
- DEVILLERS, L. Les trois témoins. *Revue Biblique*, v. 104, n. 1, p. 40-87, Jan. 1997.
- DODD, C. H. **A Interpretação do Quarto Evangelho.** São Paulo: Teológica, 2003.
- DODD, C. H. **La Tradizione Storica nel Quarto Vangelo.** Brescia: Paideia, 1983.
- DOGLIO, C. **Literatura Joanina.** Petrópolis/RJ: Vozes, 2020. (Introdução aos Estudos Bíblicos).
- EGGER, W. **Metodologia do Novo Testamento.** Introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos. Coleção Bíblica Loyola n. 12. 3^a. ed. São Paulo: Loyola, 2015.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia.** 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- ERASMUS, D. **Desderii Erasmi Roterodami Opera Omnia.** 10 vols. Edited by Jean LeClerc. Leiden: Van der Aa, 1704–1706; reprint, Hildesheim: Georg Olms, 1961–1962.
- ESTES, D. **The Questions of Jesus in John.** Logic, Rhetoric and Persuasive Discourse. Leiden; Boston: Brill, 2013. (Biblical Interpretation Series 115).
- ESTRADA, B., SARASA, L. G. (dirs). **El Evangelio de Juan: origen, contenido, perspectivas.** 1^a. edición. Colección Teología Hoy No. 80. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2018.

- ERNST, H. **John 1**. Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on de Bible. Minneapolis: Fortress Press, 1984.
- EUSÉBIO DE CESARÉIA. **História Eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2000 (Patrística 15).
- FABRIS, R., **Giovanni**. Traduzione e Commento. Roma: Borla, 2003.
- FARMER, C. S. (Org.). **Comentário Bíblico da Reforma: João 1–12**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.
- FILSON, F. V. Who was the Beloved Disciple? *Journal of Biblical Literature*, v. 68, n. 2, p. 83-88, Jun. 1949.
- FLAVIO, G. **Antichità Giudaiche**. A cura di Luigi Moraldi. Novara: UTET, 2013.
- FOERSTER, W. Κύριος In: KITTEL, G.; FRIEDERICH, G., Grande Lessico del Nuovo Testamento. Vol. 5. Brescia: Paideia, 1969, p. 1343-1390.
- FORD, D. F. **The Gospel of John**. A Theological Commentary. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2021.
- GARCÍA-MORENO, A. **El Cuarto Evangelio: Aspectos Teológicos**. Pamplona: Eunate, 1996.
- GARCÍA-MORENO, A. **El Evangelio Segun San Juan: Introduccion y exegesis**. Badajoz, Pamplona: s/n, 1996.
- GONZAGA, W.; CARDOSO Jr., J. V. L. O esposo perfeito: Elementos nupciais em João 4,16-19. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, vol. 39, N. 2, mai.-ago., 2024, p. 519-554. DOI: <https://doi.org/10.46525/ret.v39i2.1850>
- GONZAGA, W.; CARDOSO Jr., J. V. L. “O pó preso a nós... sacudimos contra vós”: Análise de Lc 10,10-12. In: GONZAGA, W. et alii. **Formação e renovação na Palavra de Deus**. Rio de Janeiro: Letras Capital, 2024. p. 335-366.
- GHIBERTTI, G. et ali. **Opera Giovannea**. 2ª Ristampa. Torino: Elledici, 2015. (LOGOS: Corso di Studi Biblici 7).
- GONZAGA, W. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, I.; FERNANDES, L. A.; CORRÊA LIMA, M. L. **Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015. p. 201-235.
- GONZAGA, W. **Compêndio do Cânon Bíblico: Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos Antigos – Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos**. Petrópolis/RJ: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2019.

- GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Porto Alegre, V. 1, N. 2, 2019, p. 155-170. Doi da Revista: <https://www.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922>
- GONZAGA, W. A acolhida e o lugar do *Corpus Joanino* no Cânon do Novo Testamento. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 52, n. 3, p. 681-704, Set./Dez. 2020.
- GONZAGA, W; ALMEIDA FILHO. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, vol. 47, n. 108, jul.-dez., 2020, p. 1-18. Doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v47n108.a01>
- GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, V. 2, N. 3, p. 09-41, jan.-jun. 2021. Doi: <https://www.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2021v2n3p9>
- GONZAGA, W.; O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses. *Theologica Xaveriana*, Bogotá, vol. 71, 2021, p. 1-35. Doi: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx71.uratcc>
- GONZAGA, W. et alii. **Salmos na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Porto Alegre: Fundação Fênix; Rio de Janeiro: PUC-Rio 2022.
- GONZAGA, W. et alii. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Porto Alegre: Fundação Fênix; Rio de Janeiro: PUC-Rio 2023.
- GONZAGA, W.; TORRES, M. M. V. Perdão e não pedradas: A miserável e a misericórdia no relato da mulher adúltera (Jo 7,53–8,11). *Yachay*, Cochabamba, Bolívia, Año 40, nº 77, 2023, p. 35-74. Doi: <https://doi.org/10.35319/yachay.20227761>
- GRASSO, S. **Il Vangelo di Giovanni**. Commento esegetico e teologico. Roma: Città Nuova, 2008.
- GRILLI, M. **Quale rapporto tra i due Testamenti?** Reflessioni critica su modelli ermeneutici classici concernente l'unità delle Scritture. Bologna: EDB, 2007. *
- QUILLET, J. **Jesucristo en el Evangelio de Juan**. 2ª. ed. Estella: Verbo Divino, 1882. (Cuadernos Bíblicos 31).
- HAENCHEN, E. **John 1**. A Commentary on the Gospel of John Chapters 1–6. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible. Philadelphia (PA): Fortress Press, 1984.
- HAYS, R. B. **Echoes of Scripture in the Letters of Paul**. New Haven; London: YALE University Press. 1989.

- HENDRIKSEN, W. **Comentário do Novo Testamento – João**. 2^a. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.
- HUNNIUS, A. **Commentarius in Euangelium de Iesu Christo, secundum Ioannem**. 3rd ed. Frankfurt am Main: Johann Spies, 1595.
- IRINEU DE LIÃO. **Contra as Heresias**. 2^a ed. São Paulo: Paulus, 2015. (Patrística 4).
- JAUBERT, A. **El Evangelio Según San Juan**. 6^a. ed. Estella: Verbo Divino, 1987. (Cuadernos Bíblicos 17).
- JEREMIAS, J. Σαμάρεια κτλ. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. vol. XI, Brescia: Paideia, 1977, col. 1239-1254.
- KLAIBER, W. **Das Johannesevangelium**. Teilband 1: Joh 1,1–10,42. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.
- KNAAKE, J. K. F. et al. (Eds.). **D. Martin Luthers Werke**. Weimar: Weimarer Ausgabe, 1883-1929.
- KONINGS, J. **Evangelho segundo João: Amor e fidelidade**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- KÖSTENBERGER, A. J. **A Theology of John's Gospel and Letters**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2009.
- KRAGERUD, A. **Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium**. Oslo: Osloer Universitätsverlag, 1959.
- KUNDSIN, K. **Topologische Überlieferungsstoffe im Johannes-Evangelium**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1925.
- KYSAR, R. **The Forth Evangelist and His Gospel: An examination of contemporary scholarship**. Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House, 1975.
- LEFÈVRE D'ÉTAPLES, J. **Commentarii initiatorii in quatuor Evangelia**. 2 vols. Cologne: Gottfried Hittorp, 1521.
- LÉON-DUFOUR, X. **Lectura del Evangelio de Juan I (Jn 1–4)**. Salamanca: Sígueme, 1989. [**Leitura do Evangelho segundo João I (caps. 1–4)**. São Paulo: Loyola, 1996]. [**Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni**. 2^a. ed. Torino, 2007].
- LÉMONON, J.-P. **Pour lire l'Évangile selon Saint Jean**. Paris: Cerf, 2020.
- LIGHTFOOT, J. B. **The Gospel of St. John**. A newly Discovered Commentary. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 2015.

- LIVERANI, M. **Oltre la Bibbia**. Storia antica di Israele. Roma: Laterza, 2003.
- LUTHER, M. Reihenpredigten über Johannis 3-4. In: KNAAKE, J. K. F. et al. (Eds.). **D. Martin Luthers Werke**. Kritische Gesamtausgabe. 47. Band. Weimar: Weimarer Ausgabe, 1912. p. 1-231.
- MAJOR, J. **In quatuor Euangelia expositiones luculentae et disquisitiones et disputationes contra haereticos plurime, praemisso serie literatum indice, et additis ad finem operis Quatuor questionibus non impertinentibus**. Paris: Josse Bade, 1529.
- MALDONADO, J. **Commentariorum in quattuor Evangelistas**. 2 vols. Pont-à-Mousson: Stephen Mercator, 1596–1597.
- MALZONI, C. V. **Evangelho Segundo João**. São Paulo: Paulinas, 2018.
- MANNS, F. **Sinfonia Sponsale nel Vangelo di Giovanni**. 2^a. ed. Napoli: Chirico, 2019. (Ristampa 2022).
- MANNUCCI, V. **Giovanni il Vangelo narrante**. Introduzione all'arte narrativa del quarto Vangelo. Bologna: EDB, 2016.
- MARCHESELLI, M. **Il Quarto Vangelo: La testimonianza del "discepolo che Gesù amava"**. Reggio Emilia: San Lorenzo, 2021.
- MARTÍNEZ LOZANO, E. **En el principio era la vida. Comentario al evangelio de Juan**. Espanha: Desclée De Brouwer, 2019.
- MATEOS, J.; BARRETO, J. **O Evangelho de São João**. Análise Linguística e Comentário Exegético. São Paulo: Paulinas, 1999.
- McWHIRTER, J. **The Bridegroom Messiah and the People of God**. Marriage in the Fourth Gospel. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- MEYNET, R. **L'Analise Retorica**. Brescia: Queriniana, 1992.
- MEYNET, R. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria*, Lisboa, V. 137, p. 391-408, 1993.
- MEYNET, R. *I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica*. *Gregorianum*, V. 77, N. 3, p. 403-436, 1996.
- MEYNET, R. The Question at the Center: A Specific Device of Rhetorical Argumentation in Scripture. In: **Emori Studies in Early Christianity**: Trinity Press International, Pennsylvania, USA, 2002, p. 200-210.
- MEYNET, R. **Trattato di Retorica Biblica**. Bologna: EDB, 2008.
- MEYNET, R. La retorica biblica. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, V. 24, N. 65, p. 431-468, mai.-ago. 2020. Doi:

<https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.49825>

- MELANCHTHON, P. **In Evangelium Ioannis: Annotationes.** Basileae, 1523.
- MELANCHTHON, P. **In Evangelium Ioannis Comentarium.** Basileae, 1523. Doi: <https://doi.org/10.3931/e-rara-364>
- MICHAELS, J. R. **The Gospel of John.** Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2010.
- MOLONEY, F. J. **The Gospel of John.** Collegeville/MN: Michael Glazier Book, 1998. (Sacra Pagina Series 4). [MOLONEY, F. J. **Evangelio de Juan.** Navarra. Verbo Divino, 2022.]
- MORGENTHALER, R. **Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes.** 4. ed. Zurich: Gotthelf-Verlag, 1992.
- MUSCULUS, W. **Commentariorum in Evangelistam Ioannem, heptas prima.** Basel: Bartholomäus Westheimer, 1545.
- MUSCULUS, W. **Commentariorum in Evangelistam Ioannam, heptas altera, item tertia et postrema in eundem.** Basel: Bartholomäus Westheimer, 1548.
- NESTLE-ALAND (eds.). **Novum Testamentum Graece.** Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- ODEN, T. C. (Dir.). **La Bibbia Commentata dai Padri.** Nuovo Testamento 4/1: Giovanni 1–10. Roma: Città Nuova, 2017.
- OECOLAMPADIUS, J. **Annotationes piaae ac doctae in Euangelium Ioannis.** Basel: Andreas Cratander and Johannes Bebel, 1533.
- OEPKE, A. ἀνήρ. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento.** vol. I, Brescia: Paideia, 1965, col. 969-978.
- OEPKE, A. γυνή. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento.** V. II, Brescia: Paideia, 1966. col. 691-730.
- ORLANDO, L. **Giovanni. Il Vangelo della Vita.** Bari: Ecumenica Editrice Scrl, 2022.
- ORIGÈNE. **Commentaire sur Saint Jean.** Tome I (Livres I-V): Texte Grec avant-propos, Traduction et Notes par Cécile Blanc. Paris: Du Cerf, 1966. (Sources Chrétiennes 120).
- ORIGÈNE. **Commentaire sur Saint Jean.** Tome III (Livres XIII): Texte Grec avant-propos, Traduction et Notes par Cécile Blanc. Paris: Du Cerf, 1975. (Sources Chrétiennes 222).

- PARKER, P. John and John Mark. *Journal of Biblical Literature*, v. 79, n. 2, p. 97-110, Jun. 1960.
- PEDROLI, L. Il trittico sponsale di Giovanni (Gv 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42) *In: Seminario per gli studiosi di Sacra Scrittura* (Roma 21-25 gennaio 2013). **La letteratura giovannea** (Vangelo, Lettere e Apocalisse). Roma: e-Biblicum 1; Gregorian & Biblical Press, 2013, p. 163-177.
- PÉREZ MILLOS, S. **Juan**. Comentario Exegético al Texto Griego del Nuevo Testamento. Barcelona, 2016.
- PERKINS, P. Evangelho Segundo João. *In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Orgs.). Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e Artigos Sistemáticos*. São Paulo: Paulus, 2018, p. 731-816.
- QUASTEN, J. **Patrologia. Vol. II: Do Concilio de Nicea a quello di Calcedonia**. Bologna: Marietti, 1969.
- RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.
- RATZINGER, J. **Jesus von Nazareth**. Erster Teil von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2008.
- REICKE, B. *πᾶς, ἅπας*. *In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Vol. IX. Brescia: Paideia, 1974, col. 931-962.
- ROBERTSON, A. W. **El Antiguo Testamento em el Nuevo**. Buenos Aires: Nueva Creación; Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- RUBEL, G. **Erkenntnis und Bekenntnis**. Der Dialog als Weg der Wissensvermittlung in Johannesevangelium. Münster: Aschendorff, 2009 (Neutestamentliche Abhandlungen – Band 54).
- RUSCONI, C. **Dicionário do Grego do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2003.
- SARCERIUS, E. **In Ioannem Evangelistam iusta scholia summa diligentia, ad perpetuae textus cohaerentiae filum, per Erasmus Sarcerium Annaemontanum, conscripta**. Basel: Bartholomäus Westheimer, 1540.
- SCHMIDT, K. L. *καλέω; προσκαλέω*. *In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. Grande Lessico del Nuovo Testamento*. vol. IV. Brescia: Paideia, 1968, col. 1453-1464; 1488-1490.
- SCHNACKENBURG, R. **Il vangelo di Giovanni. Parte prima**. Testo greco e traduzione. Vol. IV/I. Brescia: Paideia, 1973.
- SCHNACKENBURG, R. **Il Vangelo di Giovanni**. Vol. IV. Brescia: Paideia, 1987.

- SCHNEIDER, J. ἔρχομαι κτλ. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. Vol. III, Brescia: Paideia, 1967, col. 913-964.
- SILVA, C. M. D. **Metodologia de exegese bíblica: versão 2.0**. 4a. ed. rev. e atual. São Paulo: Paulinas, 2022.
- SIMOENS, Y. **Secondo Giovanni**. Una Traduzione e un'interpretazione. Bologna: EDB, 2002.
- SLOYAN, G. **Giovanni**. Torino: Claudiana, 2002.
- SÓFOCLES. Rei Édipo. In: SÓFOCLES; ÉSQUILO. **Rei Édipo – Antígone – Prometeu Acorrentado**. 17ª. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000. p. 17-68.
- SPONG, J. S. **The Fourth Gospel: Tales of a Jewish Mystic**. San Francisco (CA): Harper One, 2013.
- TACIANO. **Diatessarão**: Tradução de Brian Kibuuka. São Paulo: Fonte Editorial, 2021.
- TEODORO DI MOPSUESTIA. Commento al Vangelo di Giovanni. In: ODEN, T. C. (Dir.). **La Bibbia Commentata dai Padri**. Nuovo Testamento 4/1: Giovanni 1–10. Roma: Città Nuova, 2017.
- TEOLILACTO. Ἑρμηνεῖα εἰς τὰ τέσσαρα Εὐαγγέλια. In: TOMÁS DE AQUINO. **Catena Aurea**, Exposição contínua sobre os Evangelhos. Vol. 4. Evangelho de São João. Campinas: Ecclesiae, 2021. p. 145-170.
- THE HOLY BIBLE: New International Version**. Grand Rapids/MI: Zondervan, 2011.
- THEODORUS MOPSUESTIÆ. **Commentarius in Evangelium Iohannis Apostoli**. Lovanii: Ex Officina Orientali⁴⁰⁸, MCMXL. (Scriptores Syri – Series Quarta: Tomus III).
- THYEN, H. **Das Johannesevangelium**. 2. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015. (Handbuch zum Neuen Testament 6).
- TITELMANS, F. **Elucidatio paraphrastica in sanctum Christi Evangelium secundum Ioannem, cum annotationibus in aliquot capita**. Antwerp: Coquus, 1543.
- TOLEDO, F. **In Sacrosanctum Ioannis Evangelium commentarii**. Rome: Iacobus Tornerius, 1592.

⁴⁰⁸ O chamado *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* foi publicado graças a uma parceria entre a *Universitatis Catholicae Americae* e a *Universitatis Catholicae Lovaniensis*, abarcando uma coleção multilíngue de textos cristãos orientais

- TOMÁS DE AQUINO. **Catena Aurea**, Exposição contínua sobre os Evangelhos. Vol. 4. Evangelho de São João. Campinas: Ecclesiae, 2021.
- TUÑI, J.-O.; ALEGRE, X. **Escritos Joaninos e Cartas Católicas**. São Paulo: Ave-Maria, 1999. (Introdução aos Estudos da Bíblia 8).
- VANNI, U. **Il Tesoro di Giovanni: un percorso biblico-spirituale nel Quarto Vangelo**. 1ª. ed. Assisi (Italia): Cittadella, 2010.
- VAN TILBORG, S. **Comentario al Evangelio de Juan**. Colección Evangelio y Cultura. 3a. Reimpresión. Navarra: Verbo Divino, 2014.
- VAN TILBORG, S. **Imaginative Love in John**. Leiden: Brill, 1993.
- VIGNOLO, R. **Personaggi del quarto Vangelo**. Figure della fede in San Giovanni. Milano: Glossa, 1994.
- VON WAHLDE, U. C. **The Gospel and Letters of John**. Vol. 1. Grand Rapids/Cambridge: W. B. Eerdmans, 2010.
- WACE, H.; PIERCY, W. C. (eds.). **A Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of Sixth Century A.D., with an Account of the Principal Sects and Heresies**. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1999.
- WENGST, K. **Il Vangelo di Giovanni**. Tomo Primo: capitoli 1–10. Brescia: Queriniana, 2005.
- WILD, J. **In Sacrosanctum Iesu Christi Domini Nostri Evangelium secundum Ioannem, piae & eruditae iuxta Catholicam doctrinam Enarrationes, pro concione explicatae**. Lyon: Jacob de Millis, 1557.
- ZAPPELLA, L. **“Io narrerò tutte le tue meraviglie”**. Manuale di analisi narrativa biblica. Bergamo: s.n., 2010.
- ZAPPELLA, L. **Manuale di analisi narrativa biblica**. Torino: Claudiana, 2014. (Strumenti 65).
- ZERWICK, M. **El Griego del Nuevo Testamento**. 4ª. ed. Estella (Navarra): EVD, 1997.
- ZEVINI, J. **Evangelho segundo João, Comentário Espiritual**. Vol. I. São Paulo: Salesiana, 1987.
- ZUMSTEIN, J., **Das Johannesevangelium**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.
- ZWINGLI, H. **Huldrici Zuinglii Opera**. Vol. 6. (Edited by Johann Melchior Schuler and Johannes Schulthess). Zurich: F. Schulthess, 1828–1842.