



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
MESTRADO

BEATRIZ AYRES NOGUEIRA

**O ITINERÁRIO DE LIBERTAÇÃO DO CEGO DE
NASCENÇA À LUZ DA FESTA DAS CABANAS EM
JOÃO 9**

RECIFE
2025

BEATRIZ AYRES NOGUEIRA

**O ITINERÁRIO DE LIBERTAÇÃO DO CEGO DE
NASCENÇA À LUZ DA FESTA DAS CABANAS EM
JOÃO 9**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemático-Pastoral

Linha de pesquisa: Hermenêutica Bíblica e Teológica

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni

**RECIFE
2025**

FICHA CATALOGRÁFICA

N778i Nogueira, Beatriz Ayres.

O Itinerário de libertação do cego de nascença à luz da Festa das cabanas em João 9 / Beatriz Ayres Nogueira, 2025.

96 f.

Orientador: Cláudio Vianney Malzoni.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Teologia. Mestrado em Teologia, 2025.

1. Bíblia. N.T. João - Crítica, interpretação, etc.
2. Festas religiosas - Judaísmo. 3. Sucót.
4. Jesus Cristo - Milagres. I. Título.

CDU 226.5

Luciana Vidal - CRB 4/1338

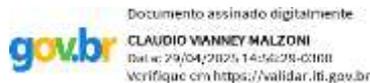
BEATRIZ AYRES NOGUEIRA

**O ITINERÁRIO DE LIBERTAÇÃO DO CEGO DE NASCENÇA À
LUZ DA FESTA DAS CABANAS EM JOÃO 9**

Dissertação de Mestrado em Teologia apresentada à Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Aprovada em 25 de março de 2025.

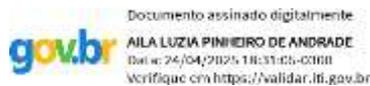
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni

Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)

Orientador



Prof^a. Dr^a. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade Universidade
Católica de Pernambuco (UNICAP)

Leitora interna



Prof. Dr. Rafael Rodrigues da Silva
Universidade Federal de Alagoas (UFAL)

Leitor externo

AGRADECIMENTOS

Seria impossível chegar até aqui sozinha. Agradeço a Deus, que me deu amor à Sua Palavra, coragem e persistência, e a Jesus Eucarístico, minha força, refúgio e luz em todos os momentos.

Aos meus pais (in Memoriam) Antonio e Lindaura, por plantarem em mim o germe da fé, e conduzirem meus primeiros passos na vida cristã; por minha irmã Ligia, por sempre acompanhar mesmo a distância, e minha irmã Suely, no seu testemunho de fé e humildade.

A Dom José Luiz Ferreira Salles, minha gratidão profunda. Que intercedeu junto à minha congregação, viabilizou minha estadia no Seminário Maria Mãe da Esperança, em Recife, garantindo que eu tivesse um lugar para estudar e me dedicar ao estudo. Ao querido Pe. José Gomes de Melo (Pe. Nilson), reitor do Seminário Maria Mãe da Esperança, que esteve ao meu lado dia após dia, apoiando, possibilitando, incentivando e fazendo com que eu me sentisse acolhida.

Aos seminaristas Guilherme, Paulo, Felipe, Ayron, Adson, Lucas, Walter, Jefferson, Caio e Armando, pelo incentivo e pela alegre presença no dia a dia. Deus os conduza. Ao Pe. Edson, toda minha gratidão.

Agradeço às Irmãs Franciscanas de Siessen – Ir. Angelice e Ir. Theresina; e aos senhores Aparecido Inácio, Edivaldo José Bortelo, João Virgílio e Jubran, meus anjos benfeitores, que me ajudaram financeiramente sem me conhecerem. Agradeço a Dom José, que possibilitou essa rede de apoio patrocinador. Minha eterna gratidão!

À comunidade de Mulungu representada por – D. Maria de Santino, Eliane, D. Lena, D. Lizete, Adriana, Ione e Lia que marcaram apoio e partilha sempre preocupadas e sensíveis as minhas necessidades.

A Ione que tornou possível em tempo hábil, eu chegar a tempo na prova de seleção após uma falha técnica de rede. E por ter possibilitado minha hospedagem com sua irmã, Lia, e cunhada, Socorro para que eu pudesse ter conforto e viajar semanalmente às 2h da manhã para a capital. A Lia e Socorro agradecimento profundo pela acolhida e confiança.

À secretaria de saúde da prefeitura de Sanharó - PE, na pessoa de Luzia que favoreceu as viagens para capital, e os motoristas Rogério e Luciano pela atenção e disponibilidade. Muito obrigada.

Pela minha Fraternidade religiosa, da Congregação das Irmãs Missionárias Capuchinhas – Irmãs: Iracilda e Francisca - por todos os momentos que envolveram meu estudo, por tudo louvo a Deus, que me fortaleceu para conseguir chegar até aqui.

À superiora geral, Ir. Neves Franco, por ter autorizado esta trajetória, obrigada.

Ao Pe. Bruno e a Lilian, companheiros nesta caminhada de mestrado. Juntos enfrentamos desafios, nos apoiamos e compartilhamos aprendizados e conquistas. Minha profunda gratidão a vocês.

Ao Professor João Correia, que me acolheu na UNICAP com o qual dei meus primeiros passos no mestrado, por sua acolhida, dedicação e incentivo, muito obrigada. À professora Rita Maria, pela sua valiosa contribuição e participação nesta minha caminhada.

À professora Aíla Pinheiro, meu profundo agradecimento pela sua presença na trajetória, seu apoio foi fundamental para todo meu processo. Ao Professor Rafael Rodrigues, que, além de ter aceitado o convite como avaliador externo, para mim representa o CEBI, onde com amor eu descobri que a Palavra de Deus está na Vida, e a Vida está na Palavra.

Ao professor Cláudio Vianney Malzoni, com profunda reverência e gratidão, deixo os mais sinceros agradecimentos, por ter aceito o meu pedido de ser meu orientador. Obrigada por sua imensa paciência, dedicação e os detalhes com que orientou meu trabalho. Sua simplicidade e humildade carregam uma imensa sabedoria de exímio professor. Muito obrigada por tudo.

Enfim, a cada rosto que de alguma forma contribuiu para esta conquista, minha eterna gratidão.

RESUMO

A presente dissertação tem o título “O itinerário de libertação do cego de nascença à luz da festa das Cabanas em João 9”. Tem como objetivo analisar o itinerário de libertação do cego de nascença no Evangelho segundo João a partir da festa das Cabanas, destacando como essa narrativa reflete a trajetória da comunidade joanina para a adesão ao seguimento de Jesus e a importância dessa festa para a cristologia do Evangelho. Para isso, a pesquisa parte de um breve histórico das festas principais do antigo Israel, culminado na importância da festa das Cabanas para o capítulo 9 de João, com sua simbologia, retratada no relato com o personagem do cego de nascença, que simboliza todo aquele que vê em Jesus a verdadeira luz, traçando um itinerário de fé. A metodologia usada foi a da pesquisa bibliográfica, de leituras e análise de obras de referências sobre o tema. A pesquisa trouxe como resultado uma compreensão mais aprofundada do contexto de João 9, fundamentado no judaísmo, e a possibilidade de trabalhar as simbologias a partir de suas raízes inculturadas. Além disso, a análise do itinerário do cego de nascença permitiu evidenciar a cristologia joanina.

Palavras-chave: Evangelho segundo João. Festa das Cabanas. Cego de nascença. Itinerário. Jesus.

ABSTRACT

The present dissertation is titled *"The Liberation Itinerary of the Man Born Blind in the Light of the Feast of Tabernacles in John 9."* Its objective is to analyze the liberation itinerary of the man born blind in the Gospel according to John, based on the Feast of Tabernacles, highlighting how this narrative reflects the journey of the Johannine community toward discipleship with Jesus and the importance of this feast for the Christology of the Gospel. To achieve this, the research begins with a brief historical overview of the major festivals of ancient Israel, culminating in the significance of the Feast of Tabernacles for John 9. The symbolism of this feast is portrayed in the narrative through the character of the man born blind, who represents all those who see in Jesus the true light, tracing an itinerary of faith. The methodology used was bibliographical research, involving the reading and analysis of reference works on the subject. The research resulted in a deeper understanding of the context of John 9, grounded in Judaism, and the possibility of exploring its symbolism based on its inculturated roots. Furthermore, the analysis of the blind man's itinerary made it possible to highlight Johannine Christology.

Keywords: Gospel of John. Feast of Tabernacles. Blind man from birth. Itinerary of faith. Jesus.

Sou eu a luz do mundo. Quem me segue,
não caminha nas trevas, mas terá a luz da vida.

Jo 8,12b (Bíblia, 2023, p. 1706).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. AS FESTAS JUDAICAS NO ANTIGO ISRAEL E NO TEMPO DE JESUS, COM DESTAQUE PARA A FESTA DAS CABANAS E SUA IMPORTÂNCIA PARA O EVANGELHO SEGUNDO JOÃO	16
1.1 AS FESTAS DO ANTIGO ISRAEL.....	16
1.2 AS FESTAS DE PEREGRINAÇÃO.....	20
1.3 A FESTA DAS CABANAS.....	24
1.3.1 A festa das Cabanas no Antigo Israel.....	25
1.3.2 A Festa das Cabanas no tempo de Jesus segundo a literatura judaica	29
1.4 AS FESTAS DO ANTIGO ISRAEL NO EVANGELHO SEGUNDO JOÃO E A IMPORTÂNCIA DA FESTA DAS CABANAS.....	36
1.5 O CONTEXTO ECONOMICO-SOCIAL E POLÍTICO-RELIGIOSO DA COMUNIDADE JOANINA.....	41
1.5.1 Datação do Evangelho segundo João.....	42
1.5.2 Aspecto Economico-Social.....	42
1.5.3 Aspecto Político-Religioso.....	44
1.6 SÍNTESE DO CAPÍTULO 1	47
2. A FESTA DAS CABANAS EM Jo 9	51
2.1 O TEXTO DE ESTUDO.....	51
2.2. CENTRALIDADE DE Jo 9 NA SEÇÃO DA FESTA DAS CABANAS NO EVANGELHO SEGUNDO JOÃO.....	53
2.3 UM CAMINHO DE EXEGESE DE Jo 9.....	55
2.3.1 Análise do texto.....	56
2.3.2 As palavras mais significativas em Jo 9,1-41.....	59
2.3.2.1 Cego Jo 9,1.....	61
2.3.2.2 Pecado Jo 9,1.....	61
2.3.2.3 Obras de Deus Jo 9,3	62
2.3.2.4 Luz Jo 9,5	63
2.3.2.5 Ungir Jo 9,6.11.....	64
2.3.2.6. Lama Jo 9,6.....	65
2.3.2.7 Lavar - Jo 9,7.....	66
2.3.2.8 Siloé - Jo 9,7.....	67
2.3.3. Personagens.....	69
2.3.3.1 Jesus - Jo 9, 1.....	69
2.3.3.2 Cego - Jo 9,1.....	70
2.3.3.3 Discípulos - Jo 9,2.....	71
2.3.3.4 Vizinhos e outros - Jo 9,2.8-9.....	72
2.3.3.5 Fariseus / Judeus - Jo 9,13.18.41.....	72
2.3.3.6 Genitores - Jo 9,18-19.....	73
2.3.4 Jesus abre os olhos do cego de nascença.....	74

2.4 ITINERÁRIO A SER PERCORRIDO.....	77
2.4.1 Passos do itinerário.....	77
2.4.1.1 Homem Jesus - Jo 9,11.....	80
2.4.1.2 Profeta – Jo 9,17.....	81
2.4.1.3 Enviado de Deus - Jo 9,33.....	82
2.4.1.4 Filho do Homem - Jo 9,35.....	83
2.4.1.5 Senhor - Jo 9,36.38.....	84
2.5 JESUS E O CEGO DE NASCENÇA.....	85
2.6 SÍNTESE DO CAPÍTULO 2.....	88
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	92
REFERÊNCIAS.....	95

INTRODUÇÃO

A cegueira é o não enxergar a luz, uma condição que impede o discernimento necessário para compreender as coisas ao redor. Apenas a luz pode libertar o cego, conduzindo-o a caminhar de olhos abertos. Jesus é a luz que liberta o cego, proporcionando-lhe uma libertação integral.

A comunidade joanina do primeiro século foi protagonista na resistência para manter sua fé em Cristo. Para chegar a uma fé amadurecida, essa comunidade percorreu um itinerário de libertação, representado na cura do cego de nascença à luz da festa das Cabanas. Esse itinerário reflete um caminho de progresso espiritual, alicerçado no conhecimento e na fé que trazem vida integral.

Nesse encontro interpessoal, Jesus traz o cego à luz, integra-o à sociedade, infunde-lhe vida nova, salva-o existencialmente. Só pode haver resgate de vidas desorientadas e perdidas em sua cegueira existencial por meio de relações solidárias.

Atualmente, a humanidade encontra-se em uma realidade em que a maioria das pessoas se posiciona e se relaciona com frieza em relação aos demais, tratando os seus semelhantes como se fossem invisíveis, descartáveis, insignificantes e inferiores, ou, simplesmente, com indiferença.

O afastamento é cada vez mais justificado pelo desejo de profissionalismo, pois é preciso investir no estudo, no capital e, com isso, observa-se que as relações interpessoais vão sendo privatizadas, terceirizadas. Essa realidade tem provocado a elevação de algumas patologias, pois muitas pessoas se afundam no sentimento de angústia e tristeza, demonstrando pouco interesse e sabor em viver, ou sem energia e motivação para a realização das atividades corriqueiras, o que conduz a doenças psicossomáticas, atingindo o corpo, tornando mais difícil a escuta de si, a leitura de seus sentimentos e emoções.

Nesse contexto, nota-se que as pessoas que têm fé e cultivam uma espiritualidade têm mais condições de atribuírem sentido à própria vida. Para aquelas que são cristãs, o encontro com Jesus pode assegurar uma experiência de pertença, que promove saúde e bem-estar.

As doenças merecem uma atenção especial na Sagrada Escritura, enquanto lugar existencial no qual se pode fazer a experiência de Deus, por meio do encontro com Jesus. Todavia, esse encontro precisa ser visto como um encontro de

reintegração da saúde do corpo, da mente e do espírito, não, porém, de forma mágica e conformista.

O Evangelho segundo João, embora não seja um relato histórico sobre a pessoa de Jesus de Nazaré, em seu caráter teológico, apresenta-o como alguém que se preocupa com o ser humano e, sobretudo, que promove sua inclusão social e possibilita sua libertação integral.

Através da análise de Jo 9,1-41, o relato do encontro de Jesus com o cego de nascença, busca-se entrar no texto e nele encontrar a atuação de Jesus, bem como sua participação na realidade cotidiana das pessoas com as quais se encontrava.

Ao encontrar-se com as pessoas, Jesus as instigava a reencontrarem a sua essência, o que lhes trazia plenitude e as mobilizava a sair do comodismo e a permitirem-se mudança de concepções e paradigmas, a fim de enxergarem novas possibilidades e alimentarem sonhos. A sua maneira de olhar, tocar, falar e sentir era carregada de vida, de entusiasmo e de confiança no ser humano. Portanto, provocava esperança, despertava a fé e promovia cura.

O destaque da perícopes em estudo, no que se refere ao resgate do ser humano, apresenta o relato de uma doença – a cegueira – que tem duplo sentido. Quem é o cego? É o excluído, que está fora da margem da inclusão, ou o cego que não enxerga seu semelhante, que está próximo, ao seu alcance? Há cegos na “mão dupla” da perícopes de Jo 9.

Ser cego pode significar estar à margem, em estado de dependência, esperando “a boa vontade alheia”, ser vulnerável ao que lhe é oferecido e ser privado de buscar o que mais lhe agrada, encontrando-se privado de tomar alguma iniciativa. Ele precisa de ajuda, desde que não se torne pessoa dependente, mas que estimule suas capacidades, restituindo-lhe a confiança de que necessita. O cego precisa sempre de um referencial ao alcance das mãos, e são essas mãos que devem estar estendidas, a exemplo de Jesus, que rompeu estruturas sociais e religiosas para o resgate de uma vida. O encontro de Jesus com o cego, abriu ao cego uma porta para um caminho que o libertou de forma integral.

O caminho que Jesus percorreu deixou um legado de que a vida do outro, não importa quem seja, deve ser respeitada, cuidada, amparada etc. Assim, estar atento ao outro, como Jesus esteve, é missão de seus seguidores, e corresponde ao modo cristão de ser.

A cura do cego se torna um sinal e o cego se transforma em um símbolo de todas as pessoas que necessitam serem alcançadas por este “olhar” de Jesus. A perícopes se inicia com uma referência ao olhar de Jesus: “Ao passar Jesus viu...” (Jo 9,1). Ver, enxergar, alcançar o ser humano. Ver aquele que está à margem é um desafio muito grande na sociedade hodierna.

O cego de Jo 9 traz luzes para uma vivência cristã na qual se percebe que há muitas curas que acontecem no corpo e, por vezes, na alma, a partir das relações à luz da pessoa de Jesus de Nazaré. O cego representa todo ser humano que sofre exclusão, abandono, dignidade ferida, tornando-se um invisível na sociedade. O encontro com Jesus o resgata, curando-o e restituindo a vida em todas suas dimensões.

O Evangelho segundo João é considerado uma obra complexa por sua simbologia e sua linguagem, como também por sua profundidade. O evangelista traz vários elementos do Antigo Testamento para expressar sua mensagem, a partir da pessoa de Jesus Cristo. O relato do cego de nascença só aparece no Evangelho segundo João, e é um texto bem destacado neste Evangelho, e inspirador de muitas dissertações e teses.

A presente pesquisa vem somar às demais, que se inspiram no Evangelho segundo João, ressaltando a forma peculiar de sua narrativa para apresentar a pessoa de Jesus e a realidade da comunidade joanina.

João 9 é um texto que reflete um momento crucial para comunidade joanina no primeiro século. A adesão das pessoas que se identificavam com Jesus lhes custava a expulsão da comunidade judaica. Todo seguidor de Jesus percorria um itinerário de reconhecimento de Jesus para chegar à adesão total a Ele.

O título desta dissertação é: “O itinerário de libertação do cego de nascença à luz da festa das Cabanas em João 9”.

A presente pesquisa tem como objetivo analisar o itinerário de libertação do cego de nascença no Evangelho segundo João, a partir da Festa das Cabanas destacando os elementos da narrativa, ressaltando o que permite perceber a realidade dos cristãos do primeiro século na adesão ao seguimento de Jesus.

A festa das Cabanas era uma das principais festas judaicas do tempo de Jesus. Não é possível saber ao certo a origem histórica dessa festa, quando e como se deu seu início, pois os textos a esse respeito são contraditórios e orientados conforme a

visão de cada autor. Todavia, não há dúvidas nem contradições quando se trata dos dois ritos especiais que aconteciam durante a festa: o rito da água e o rito da luz, dois símbolos fortes para a revelação da identidade de Jesus na festa das Cabanas.

O primeiro capítulo a seguir tem como objetivo discorrer sobre as festas do antigo Israel, com ênfase nas festas de peregrinação e detalha mais a festa das Cabanas, citando, de passagem, as outras festas. A festa das Cabanas é tratada neste capítulo, fazendo a memória da festa em duas épocas históricas: no antigo Israel, a partir das citações da festa no Antigo Testamento, e a festa no tempo de Jesus, segundo as referências na literatura judaica. O primeiro capítulo destaca ainda a importância das festas no Evangelho segundo João, sendo algo importante para a compreensão da teologia joanina em sua simbologia de revelação de sua cristologia. Também será visto o contexto histórico no qual surgiu o Evangelho segundo João, que influenciou sua teologia.

O segundo capítulo continua o tema das Cabanas no Evangelho segundo João, tendo o capítulo 9 como central na seção da festa das Cabanas (Jo 7,1–10,21), pela simbologia presente nesse capítulo, que culmina na revelação da identidade de Jesus. Por isso, o capítulo se inicia com o texto integral do capítulo 9, partindo para uma análise do texto, percorrendo os passos da exegese, destacando a delimitação do texto, os elementos mais comuns da análise literária, como as anotações de local, tempo, personagens e enredo, e a análise semântica das palavras mais significativas aí presentes.

A cura do cego acontece no último dia da festa das Cabanas, cujos símbolos mais expressivos são a água e a luz, símbolos que Jesus usa para falar de sua missão.

O cego é aquele que reconhece Jesus e percorre um itinerário de fé, numa cristologia que vai aprofundando o reconhecimento de quem é Jesus. O cego é tocado por Jesus que abre seus olhos, e, ao se lavar na piscina de Siloé, confirma a missão e a identidade de Jesus de enviado do Pai.

As referências teóricas que são as bases para esta pesquisa são as obras de Raymond Brown, Luc Devillers, John Konings e Johannes Beutler. Sem ignorar outros autores como de Charles H. Dodd, que vê, em Jo 9, não um itinerário de fé, mas uma correlação entre os títulos de Jesus reconhecidos pelo cego. Porém, ver o texto como um itinerário de fé, é ver nele um caminho catecumenal para uma adesão a Jesus.

A metodologia adotada para esta dissertação foi exclusivamente de pesquisa bibliográfica, de leituras e análise de obras de referências sobre o assunto.

O presente trabalho quer somar academicamente com outros que estudam o Evangelho segundo João, e nele encontram o ontem e o hoje dentro das Sagradas Escrituras.

1. AS FESTAS JUDAICAS NO ANTIGO ISRAEL E NO TEMPO DE JESUS, COM DESTAQUE PARA A FESTA DAS CABANAS E SUA IMPORTÂNCIA PARA O EVANGELHO SEGUNDO JOÃO

Desde as origens da humanidade, cada religião tem uma maneira de expressar seus cultos com ritos próprios para as mais diversas situações: nascimento, casamento, idade do amadurecimento, ciclos da agricultura e até para a morte. Neste aspecto, a religião do antigo Israel não era diferente das outras. Celebrava cultos e festas, pois a festa é um elemento essencial que marca as datas comemorativas, os eventos primordiais para a vida de um povo. Nas festas, a divindade entra em contato com seu povo e, no antigo Israel, percebe-se que Deus age em favor de seu povo (Sesboüé; Lacan, 2020, p. 357).

Assim, esta unidade tem por objetivo descrever as festas judaicas tradicionais em sua origem, no antigo Israel, com suas raízes culturais, com destaque para a festa das Cabanas, e o modo como eram celebradas no tempo de Jesus. Ainda faz parte desta unidade a ressonância das festas judaicas no Evangelho segundo João, com ênfase para a festa das Cabanas e sua importância para este Evangelho.

As subdivisões a seguir buscam, de forma metodológica, adentrar no tema primeiramente pelo eixo central que são as festas, seu significado e sua origem religiosa, bem como, brevemente evidenciar aquelas que eram celebradas no antigo Israel. Em seguida, serão enfatizadas as festas principais, chamadas festas de peregrinação (Páscoa, Pentecostes e Cabanas), com suas origens, ritos e significado teológico. A festa das Cabanas receberá um destaque especial no item seguinte, pois será apresentada de forma mais detalhada, de modo que se tenham elementos suficientes para ser percebida a sua ressonância no Evangelho segundo João, do qual serão descritos o contexto e a teologia, tendo como eixo, as festas neste Evangelho. Por fim, será visto o contexto socioeconômico, político e religioso de onde provém o Evangelho segundo João para, assim, melhor compreendê-lo.

1.1 AS FESTAS DO ANTIGO ISRAEL

No Pentateuco, a palavra “festa” é expressa de três maneiras: *hag*, *mô'ēd* e *miqrā'*. Cada uma tem um significado particular. A palavra *hag*, presente em Lv 23,6

e em Nm 28,17, traz a ideia de círculo, inserida nos ciclos da natureza (Lv 23,34). A esta, estão ligadas as chamadas festas de peregrinação, que são as festas de Páscoa, Pentecostes e Cabanas; a palavra *mô'ēd*, em Lv 23,2 significa festa como encontro, convocação de Deus para um tempo determinado, em um lugar determinado por Deus para manifestar sua presença, pois Deus quer atuar no tempo e na história, e a palavra *miqrā'*, em Levítico 23,2 significa convocação para uma assembleia santa, uma assembleia reunida no tempo de Deus (Miranda; Soares, 2020, p. 16-18).

Miranda e Soares ainda citam, em seu livro *O ciclo das festas bíblicas na escritura e na tradição judaico-cristã*, o sábado como a primeira festa, embora seja uma festa de natureza diferente, aparecendo antes de todas as festas e trazendo o sentido de todas as festas. Na festa do sábado, o sagrado entra em um pequeno espaço de tempo, fazendo história no tempo e no espaço e santificando-o. É o tempo da intimidade com Deus, harmonizando o ser humano com a santidade do tempo. O sábado intercala as semanas, e as festas intercalam as estações do ano e, através delas, Deus se torna presente no tempo, pois a festa santifica o tempo (2020, p. 14-15).

Maisonneuve, no livro *Judaísmo simplesmente* (2019, p. 94), define sete festas no antigo Israel, não considerando o sábado uma festa em si, mas o sábado como o sétimo dia da festa, pois o sete é um tempo sagrado. O sábado é um dia de repouso, com importância particular conforme o mandamento de Deus, de que se deve parar toda a atividade do dia e praticar o imitativo de Deus, conforme Ele mesmo declarou (Ex 31,17).

O sábado é o momento de encontro com Deus, de estar livre de todas as amarras que possam escravizar, deixando de lado todo o trabalho e dedicando-se somente à leitura da Torá, que não é um trabalho, mas sim uma alegria na qual se estreitam os laços da aliança com Deus (Maisonneuve, 2019, p. 95-96).

O texto de Levítico, considerado o coração da Torá por ser o centro literário e teológico do Pentateuco, trazendo a centralidade da exortação “sede santos porque eu, o Senhor vosso Deus, sou Santo” (Lv 19,2) (Dias, 2023, p. 144), se tornou fonte para o calendário das festas litúrgicas judaicas.¹ Nele, em Lv 23,1-44, encontram-se festas chamadas de “As solenidades do Senhor, convocação de caráter sagrado”.

¹ As referências e as citações bíblicas deste trabalho foram tomadas de *A Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2023.

sendo um mandato do próprio Senhor para que se realizem as festas, que, no início, se referiam a três solenidades mais importantes: a Páscoa e os Ázimos, que faz memória da saída do Egito, da passagem da escravidão para a libertação, e dos pães ázimos, recordando a partida às pressas da terra da escravidão; (Lv 23,4-8); a festa das Semanas, que acontecia sete semanas após a Páscoa, e, no dia seguinte, era o dia da oferta dos manjares preparados, pães preparados e animais para o sacrifício, totalizando cinquenta dias após a Páscoa, daí também o nome de festa de Pentecostes (Lv 23,16-21); e a festa das Cabanas, celebrada durante sete dias (Lv 23,33-36). O livro traz a conclusão das festas em Lv 23,37-38.

O Levítico passou por alguns acréscimos tardios, e nestes acréscimos foram inseridas outras comemorações. A celebração das trombetas, na qual deveria ressoar o som da trombeta no primeiro dia do sétimo mês, pois era o dia da aclamação (Lv 23,23-25) e celebração da expiação, dia da reconciliação com Deus devido aos pecados (Lv 23,26-32). Posteriormente, houve alguns acréscimos referentes à festa das Cabanas, por ser uma festa de sete dias (Lv 23,39-43) (Faley, 2012, p. 189). Após o exílio, surgiram outras festas: Purim (Est 9,26), festa da Dedicção do Templo e dia de Nicanor (1Mc 4,52-59; 7,49; 2Mc 10,5-6s; 15,36-37) (Sesboüé; Lacan, 2020, p. 358).

Estas celebrações também podem ser subdivididas em dois grupos: o das festas mosaicas e o das rabínicas. As festas mosaicas são aquelas que remontam ao Pentateuco: *pésah*, Páscoa; *šābu'ôt*, Pentecostes; *sukkôt*, Cabanas; *rō'sh ha-šānā*, Ano novo; *yôm kippurîm*, Dia das expiações. As festas rabínicas são chamadas de festas menores: *hānukkāh*, Dedicção do Templo; *purîm*, Purim (sorteio, sortes). As festas mosaicas, por sua vez, são subdivididas em dois grupos: as festas de peregrinação e as festas fixas. As festas de peregrinação são: Páscoa, Pentecostes e Cabanas (Ex 23,17; Dt 16,16) e as festas fixas são: Ano-novo e Dia das expiações (Miranda; Soares, 2020, p. 20-21).

As festas em Israel eram celebradas com os seus ritos a partir de um calendário específico, seguido pelo antigo povo de Israel, que era o calendário lunissolar: solar porque segue os 365 dias da órbita da terra, e lunar porque segue as fases da lua dentro dos 29 dias, depois dos quais a lua se renova. Esse calendário pode ser chamado de calendário bíblico ou calendário do Antigo Testamento. Houve dois momentos considerados para dar início ao ano: primeiro, seguindo o calendário dos

abilônios, que se dava início no mês de Nisan, que acontecia na primavera, cuja data foi atribuída a Moisés (Ex 12,20) com provável influência dos antepassados; segundo, seria dado início no mês de Tishri, que ocorria no outono, sendo provavelmente de origem israelita. Porém, o calendário que prevaleceu foi o do início do ano com o mês de Nisan, na primavera, conforme o quadro abaixo (Mckenzie, 2005, p. 135).

Israelita	Cananeu	Babilônico	Moderno
1	Abib	Nisan	Março – Abril
2	Ziw	Iyyar	Abril – Maio
3		Siwan	Maio – Junho
4		Tammuz	Junho – Julho
5		Ab	Julho – Agosto
6		Elúl	Agosto – Setembro
7	Ethamim	Tishri	Setembro – Outubro
8	Bul	Marhershwan	Outubro – Novembro
9		Kisleu	Novembro-Dezembro
10		Tebet	Dezembro – Janeiro
11		Shaebat	Janeiro – Fevereiro
12		Adar	Fevereiro – Março

O calendário era ligado à vida do povo de Israel que tinha, em seu cotidiano, a realidade pastoril e agrícola das quais derivam as festas, pois a lua e o sol, com as estações do ano, influenciam nas plantações, conforme as estações do ano, como se verá mais adiante (Mckenzie, 2005, p. 135).

Dentre todas as festas, as chamadas festas de peregrinação (Páscoa, Pentecostes e Cabanas) terão destaque, por seu valor histórico e fundante da fé de Israel, embora seja apenas uma visão geral sobre elas. Todavia, a terceira festa (das Cabanas), será mais aprofundada, pois será um dos pilares para a presente pesquisa. E são elas a serem tomadas a seguir.

1.2 AS FESTAS DE PEREGRINAÇÃO

As peregrinações são um costume na maioria das religiões, mesmo antes da Bíblia. Eram as viagens de crentes para o local sagrado, onde havia manifestação do divino ou de um mestre religioso. Nas peregrinações, realizavam-se ritos e se concretizavam os cultos das comunidades religiosas. No Antigo Testamento, estão registrados os antigos santuários do povo que buscava a presença de seu Deus: Betel (Gn 35,1-7), Siquém (Gn 12,6), Mambré (Gn 18,1), com Abraão (Gn 26,24), com Isaac (Gn 26,12); com Jacó (Gn 28,13). Por fim, o livro do Gênesis está repleto de textos que fazem referências a lugares sagrados, onde Deus se manifesta. Depois, há uma longa constatação de peregrinações a santuários importantes: Siquém (Js 24,25; Jz 9,6; 1Rs 12,1-9); Betel (1Sm 10,3; 1Rs 12,29-33 Am 5,5; 7,13); Bersabéia (Am 5,5); Masfa (1Sm 7,5-6); Guilgal (1Sm 11,15); Gabaon (1Rs 3,4); Dan (1Rs 12,29), entre outros. A partir da introdução da arca em Jerusalém, por Davi (2Sm 6) e a construção do Templo (1Rs 5-8), as peregrinações a Jerusalém ganharam maior importância. Posteriormente, a partir da reforma de Josias, com a eliminação dos santuários locais e a fixação do Templo em Jerusalém, as festas de peregrinação se concentraram nestas três festas: a Páscoa (2Rs 23; 2Cr 35), a festa das Semanas e a das Cabanas (Dt 16,1-17) (George, 2020, p. 779).

As festas de peregrinações eram as chamadas festas solenes, como já mencionado. Estas festas traziam a memória da libertação do Egito e do tempo passado no deserto, sendo assim festas primordiais para o judaísmo. Estas festas congregam todo o povo de Jerusalém e da diáspora. Os salmos de 120-134 são a expressão da oração e do sentimento dos peregrinos indo à Cidade Santa, subindo a Jerusalém, a cidade de Sião, para adorar e estar em comunhão com Deus, pois o dia da peregrinação é referenciado como o dia da salvação. A peregrinação realizada nestas festas solenes realiza a concepção de assembleia do povo reunido, presente nos livros proféticos (Is 2,2-5; 60; 66,18-21; Mq 7,12; Zc 14,16-19) (George, 2020, p. 780).

As festas de peregrinação de Israel têm origem agrícola ou pastoril, partindo do cotidiano do povo. Primeiramente, a festa da Páscoa, em hebraico, é chamada de *pésah*, da raiz verbal PSH de etimologia desconhecida, que significa “mancar”, “coxear”. Na Bíblia, tem o significado de “passar por cima”, “saltar por cima”, que dá

origem ao substantivo Páscoa, trazido ao português. Mais tarde, a palavra Páscoa toma um significado de movimento, de passagem de um lugar para outro, de uma situação para outra (Miranda; Soares, 2020, p. 25).

Edersheim, partindo do princípio de que a festa era celebrada na primavera, descreve de forma poética a ligação da Páscoa com essa estação do ano (1980, p. 22):

Quando Deus ligou o futuro de todas as nações à história de Abrão e de sua semente, Ele tornou aquela história profética, e cada evento, e cada rito tornou-se, assim, um botão, destinado a abrir-se em flor e a amadurecer em fruto daquela árvore à cuja sombra todas as nações deveriam acolher-se. Desta sorte a natureza, a história e a graça combinaram para dar uma significação especial às festividades, mas, principalmente, à Páscoa. Esta era a festa da primavera, a estação em que, após a morte do inverno, as sementes produziam uma nova colheita e as primícias eram oferecidas ao Senhor.

A Páscoa é também uma festa de origem pastoril, vinda dos costumes dos nômades que andavam com seus rebanhos de cabras e ovelhas, mudando constantemente de lugar à procura de pasto. Ao chegar a um novo lugar, se fazia um ritual para nele entrar, sendo protegido. Ao cair da tarde, na lua cheia, se imolava um cordeiro, que era assado sem quebrar seus ossos e o comiam com pão sem fermento e ervas amargas para dar sabor à carne, com os rins cingidos e sandálias nos pés, pois assim se conduzia o rebanho (Miranda; Soares 2020, p. 25-26).

Com o sangue do animal sacrificado, se ungiam as entradas das cabanas para alcançar a proteção contra os espíritos malignos. Mais tarde, este costume foi assumido por Israel, mesmo entre os seminômades. O rito acontecia na primavera, na lua cheia e, agora, o sangue do animal sacrificado protegia não só o rebanho, mas também as casas e seus hóspedes contra o espírito maléfico (Miranda; Soares 2020, p. 27).

Segundo o ritual prescrito em Ex 12,1-28, se sacrificava um cordeiro de um ano, macho, sem defeito. Este se comia assado e se queimavam os restos, pois nada devia ser deixado para o dia seguinte. Deveriam comer em pé e vestidos, cingidos, prontos para a viagem. E o sangue do animal era borrifado a fim de afastar o espírito destruidor, que passaria adiante ao vê-lo. Com a centralização do culto, a prática começa a ser realizada no Templo (Lv 23,5; Nm 28,16; Dt 16,15; Ez 45,21) e os requisitos de pureza passam a ser necessários (Nm 9,2-14) (Mckenzie, 2005, p. 696).

A festa dos Ázimos era uma festa agrícola, apropriada pelos israelitas, vinda dos costumes cananeus no tempo da cevada colhida, e foi anexada à Páscoa. A festa dos Ázimos se iniciava no dia seguinte ao da Páscoa e se estendia na sequência de sete dias (Dt 16,5-8). Antes da fusão de Páscoa e Ázimos, os Ázimos não tinham data fixa, seu período era o tempo de amadurecimento da colheita (Faley, 2012, p. 189).

O significado teológico da Páscoa está em três pontos: renovação, passagem e libertação. A renovação do ciclo da natureza que se recria na primavera, nos campos e nos animais que encontram a fertilidade e a fecundidade, pois é um recomeço, com vigor e energia; a passagem de Deus, que passa fazendo justiça, que provoca a mudança radical da escravidão para a libertação, uma travessia, a certeza da presença de Deus que passa entre seu povo (Miranda; Soares, 2020, p. 32-35).

Conforme Flávio Josefo, Cistus fez um recenseamento para convencer Nero sobre a importância das peregrinações a Jerusalém, por seu fluxo de pessoas dando importância à cidade. Neste recenseamento, nos sacrifícios no templo, o número foi de 256.500 cordeiros sacrificados, sendo um para cada dez pessoas, o que seria o equivalente a 2.565.000 pessoas. O próprio Josefo afirma um número não menor que 3 milhões de pessoas (Edersheim, 1980, p. 23).

A segunda festa de peregrinação é a festa de Pentecostes, que tem quatro nomes: *hag haqqāšîr*; *hag habikkûrim*; *hag atseret*; *hag hashavuot*. *Qāšîr*. em hebraico, significa “colheita, messe”. Ela era, em sua origem, uma festa agrícola, que acontecia ainda na primavera, durante a qual os lavradores iam levar seus primeiros frutos ao Templo, para oferecê-los a Deus. Do trigo colhido se faziam os pães fermentados para esta festa (Ex 23,16). *Bikkûr*. em hebraico, significa os “primeiros frutos” (Nm 28,26) (Miranda; Soares 2020, p. 45).

Esse nome está ligado ao fim da colheita, quando se ofereciam a Deus as primícias. Alguns agricultores ofereciam também os botões de flores do trigo como agradecimento a Deus (Miranda; Soares 2020, p. 46).

Era um momento de muita alegria, pois como escreve o profeta Isaías: “Eles se alegram diante de ti como ceifadores na ceifa” (Is 9,20). A alegria é comparada à do homem diante de Deus. É um tempo especial de oferecer tudo ao Senhor, aquilo que Ele mesmo concedeu ao homem, como fruto da terra em abundância (Dt 16,9-12) e era uma oferta voluntária feita pelos ceifadores na medida das bênçãos recebidas (Miranda; Soares, 2020, p. 47).

É a festa da colheita do trigo propriamente dita, provavelmente de origem mais tardia do que a Páscoa, e não tendo tomado forma até a comunidade se estruturar como comunidade agrícola. Inicialmente, a data em que era celebrada deve ter sido indefinida, já que a colheita do trigo não tem data definida em calendário. O começo da colheita do trigo corresponde à festa dos Ázimos, mas quando a Páscoa e os Ázimos foram fundidos e fixados a partir de 14 de Nisan, a festa de Pentecostes recebeu uma data regular de cinquenta dias depois da Páscoa (Mckenzie, 2005, p. 720-721). Conforme Ex 19,3-25, Moisés prepara o povo para ficar pronto e puro para o recebimento da aliança, uma santa convocação na qual nenhum trabalho servil se fazia, e na qual os homens se apresentavam diante do Senhor no santuário com seus sacrifícios. Este fato acontece 50 dias depois da Páscoa; era a festa de Pentecostes, que a partir daí passa a fazer memória deste recebimento da Lei trazida por Moisés do Monte Sinai (Lv 23,15-16.21).

Em Nm 28,26-30, são citados os sacrifícios de dois bezerros, um carneiro, sete cordeiros de um ano, e ofertas de cereais apropriados, um bode para a oferta pelo pecado, independente da oferta dos pães fermentados pela manhã. A festa de Pentecostes era anunciada com o toque da trombeta do sacerdote, que a tocava sinalizando o começo da festividade e, nela, não havia tantas pessoas se comparada à festa da Páscoa (Edersheim, 1980, p. 62).

Mesmo assim, era um número elevado de pessoas, o que tornava exaustivo para os sacerdotes conferirem todas as ofertas e realizar todos os sacrifícios. Por isso, a festa, embora fosse marcada para um único dia, se estendia por quase uma semana para se realizar todos os holocaustos, mas buscava-se fazer esses sacrifícios o mais rápido possível (Edersheim, 1980, p. 63).

Na liturgia deste dia, se faz a leitura do livro de Rute, ambientado durante a colheita. No antigo Israel, na celebração da festa, um cortejo de peregrinos subia a Jerusalém para oferecer a Deus os dons da colheita. Ao se aproximarem da cidade, os sacerdotes e os levitas vinham ao encontro dos peregrinos para conduzi-los até o Templo, em meio à procissão, cantando cantos de alegria. As primícias eram entregues aos sacerdotes e se pronunciava a gratidão a Deus, repetindo as palavras de Dt 26,3-10. O povo declara ser descendente de um arameu errante e reconhece que foi libertado das mãos da opressão sob a qual vivia no Egito, habitando agora em uma terra onde corre leite e mel (Araújo, 2014, p. 370-371).

No segundo século da Era Cristã, o judaísmo rabínico trouxe outro aspecto a ser festejado na festa de Pentecostes, que se chama “o dom da Torá”. Na *Mekhita*, livro que contém dados midráxicos antigos, está escrito “O Senhor disse a Moisés: vai em direção ao povo e santificai-o; é o quarto dia do mês de Sivan e amanhã será o quinto dia. Que eles se preparem para depois de amanhã, o sexto dia no qual foi dada a Torá” (Ex 19,10). Outro texto de *Midrash Rabba* afirma: “Tu observarás a festa da Colheita, quando a Torá foi dada a Israel, eles se alegraram com os frutos da Torá nesta vida, como está escrito nos provérbios: ‘o meu fruto é melhor do que o ouro refinado’” (Miranda; Soares, 2020, p. 51). A festa passa por uma evolução de festa da colheita agrária do trigo, para ser a festa da colheita da Torá, o dom mais precioso, fruto mais valioso que ouro refinado. Afirmam Miranda e Soares (2020, p. 52):

Para o povo judeu, a *Torá*, no seu sentido estrito, significa Pentateuco, no sentido *lato*, abrange toda Escritura e, além disso, toda a Tradição oral. Em Pentecostes Israel recebeu toda a *Torá* no seu sentido pleno; a *Torá* escrita e a *Torá* Oral. As duas têm o mesmo peso e remontam a Moisés no Sinai. A Tradição oral especificou 613 mandamentos. Costuma-se dividi-los em 248 mandamentos positivos (farás) e 365 (não farás). O número 248 corresponde aos ossos do corpo humano, segundo o conhecimento da época, e o número 365 corresponde aos dias do ano. Estas cifras simbólicas significam que toda pessoa no seu corpo e no seu tempo tem ligações com o cumprimento da *Torá* recebida em Pentecostes.

A festa de Pentecostes, celebrando o Sinai e o dom da Torá, é a conclusão da obra iniciada na Páscoa, na qual se recorda a libertação do Egito. A terceira festa de peregrinação é a festa das Cabanas, que será tratada com mais detalhes a seguir.

1.3 A FESTA DAS CABANAS

Depois de uma visão geral das festas em Israel, sobretudo das duas primeiras festas de peregrinação: Páscoa e Pentecostes, agora, será apresentada a terceira festa, a festa das Cabanas, sendo trazidas as hipóteses de como se originou, qual era seu rito e sua teologia, com as narrativas de como se celebrava esta festa. A festa das Cabanas, no decorrer da história, passou por algumas alterações no modo como era celebrada por conta das influências históricas de cada tempo, que também transformaram seu significado. Assim, a presente pesquisa trará uma visão geral sobre a festa das Cabanas no Antigo Israel e no tempo de Jesus.

1.3.1 A festa das Cabanas no Antigo Israel

A festa é chamada de festa da Colheita, festa das Cabanas (em hebraico, *Sukkōt*), festa dos Tabernáculos e festa das Tendões. Mesmo sendo, por vezes, um nome sinônimo de outro, cada um tem suas peculiaridades e justificativas para serem usados, como será visto a seguir.

Como festa da Colheita, era a festa da colheita israelita, como uma continuação de uma festa cananeia, celebrada por conta das colheitas de antes do inverno (Jz 9,27; 21,19-21) (Devillers, 2015, p. 19). Era a festa das colheitas no outono, da uva e dos últimos frutos do ano como as olivas (Miranda; Soares, 2020, p. 67).

O nome festa dos Tabernáculos provém da palavra *Tabernaculum*, da Vulgata, denominação latina para a Tenda que, no deserto, era usada para abrigar a arca da aliança, e era dividida em partes: Santo, onde estava a mesa com os pães da proposição, o candelabro de sete braços e o altar do perfume, e o Santo dos Santos, onde estavam a arca da aliança e as tábuas da lei (Born, 2004, p. 1463). Era chamada festa dos Tabernáculos em gratidão pelos benefícios recebidos no tempo do deserto (Edersheim, 1980, p. 83).

A palavra *Sukkōt* tem um significado profundo no contexto das celebrações judaicas. O termo está ligado à ideia de "cobrir", em referência às estruturas temporárias, as *Sukkot*, cobertas com folhagens para abrigar os vinhateiros durante a colheita das uvas. Essa cobertura, uma cabana feita de ramos e folhas, proporciona proteção e simboliza a providência de Deus durante o período no deserto (Nelis, 2004, p. 1463).

Para Devillers, *Sukkōt* também expressa o sentido de "festa em honra do Senhor" e é frequentemente mencionada como "a festa do Senhor" ou simplesmente "a festa". Esse título destaca a importância central da festividade, que não apenas comemora a colheita, mas também celebra a relação de confiança e dependência em Deus durante o êxodo do povo de Israel, quando habitaram em tendões provisórias. Essa referência de Devillers complementa o simbolismo de abrigo e proteção, reforçando o vínculo espiritual e comemorativo da festa. E assim explica o nome "cabana":

No novo nome da festa, aparece o termo *Sukkot*, plural do substantivo feminino *Sukka* que designa uma cabana ou, em sentido abrangente, qualquer tipo de abrigo

temporário, inclusive um acampamento, ou uma simples tenda, entretanto, o hebraico utiliza outro termo para tenda simples (Devillers, 2015, p. 20).

Para Devillers (2015, p. 21), tenda é o termo que mais justifica o nome da festa, pois, embora Lv 23,34.42-43 use o termo cabana, ele explica que o texto bíblico traz uma anomalia que deve ser considerada: não há registros históricos comprovando que o povo viveu em cabanas durante a travessia no deserto, pois a cabana era feita de madeira, material escasso e pesado para carregar em uma travessia. Por outro lado, era possível existir tendas feitas de pele de dromedários ou peles de cabras e de fácil manuseio e transporte, abrigos que ainda hoje são utilizados pelos beduínos.

Festa das Cabanas é uma expressão que aparece pela primeira vez em Dt 16,13-17. A palavra “cabanas” designa casas feitas de madeira e cobertas com galhos de árvores, um casebre simples, construído de materiais pobres, destinado a alojamentos improvisados. A referida festa, em todas as hipóteses, se refere à montagem de moradas provisórias no deserto, o que se torna uma das características principais da festa. Devillers justifica e faz opção pela expressão Festa das Tendas, e esclarece que o termo “cabanas” não se explica nem se justifica por qualquer uso ritual. O autor evidencia:

Para justificar a persistência das Cabanas agrícolas no ritual da festa, o autor de Levítico colocou artificialmente em seu texto uma lembrança deformada do período no deserto, atribuindo um novo sentido a Sukkot. A partir de então, a festa não visa mais somente render graças pelas colheitas, mas principalmente louvar a Deus pela proteção que ele deu no deserto, e os israelitas esperam que ele continue protegendo no futuro, evocando a experiência de seus ancestrais numa situação de conforto extremamente modesta que os obrigava a confiar-se completamente em Deus (Devillers, 2015, p. 21).

Por isso, o nome “festa das Cabanas”, que é uma tradução de *hag hassukkōt*, demonstra ser um nome que carrega significados além do termo em si. Para o autor do Levítico, é o símbolo da proteção de Deus no período que passaram no deserto (Lv 23,34). Assim, daqui por diante será usado somente o nome festa das Cabanas, para designar essa festa.

A questão da origem da festa é complexa, pois os textos são contraditórios e orientados diversamente conforme a visão e o tempo de cada autor (Devillers, 2015, p. 15). Conforme Nelis (2004, p. 1463), há pelo menos cinco hipóteses da origem da festa das Cabanas:

1) Primeiramente, a festa foi chamada de festa das Colheitas, pois, em sua origem, estava a colheita dos novos frutos da terra. Em Jz 9,27; 21,19, há uma referência a uma festa que encerrava a colheita das uvas, acompanhada de um sacrifício no templo de Siquém, trazendo os dons recebidos com as chuvas para possibilitar as colheitas do ano seguinte (Dt 31,10-13). Nesta festa, as moças dançavam nas vinhas, podendo ter sido incluído este ritual das danças em meio a esta festa (Mckenzie, 2005, p. 921). Esta hipótese também afirma a origem desta festa como uma festa agrícola, assim como o faz Maisonneuve (2019, p.102-103):

Sem água, não havia colheita; então levavam água da piscina de Siloé e subiam em procissão solene até o altar do Templo em torno do qual a derramavam. É, então, a partir desse dia que se insere nas bênçãos uma prece pela chuva. A essa festa agrícola a tradição adicionou um significado histórico e religioso: os 40 anos passados pelos filhos de Israel no deserto entre a servidão e a terra prometida, “onde mana leite e mel” (Ex 3,8). A memória dessa travessia sob a providência única de Deus é o sentido de até hoje a celebração do *Sukkot*, a festa por excelência.

2) Era a festa de comemoração do ano novo israelita, que, antes do cativeiro da Babilônia não começava no mês *Nisan*, mas no mês *Tišri*. Assim, era originalmente a festa do ano novo e o Dia da Expição, a entronização de YHWH como rei do céu e da terra. Os Salmos 47; 93; 95-99 faziam parte dessa liturgia, e, mais tarde, esta festa teria sido desmembrada em três festas: no 1º dia do mês, a festa do ano novo, no 10º dia, a Expição, e no 15º, a festa das Cabanas. Porém essa teoria se baseia demais nos moldes babilônicos e pouco no Antigo Testamento e por isso não se sustenta (Nelis, 2004, p. 1463).

3) De acordo com Nelis, a partir de 1Rs 8,2.65; 2Cr 5,3, a festa das Cabanas seria uma festa instituída por Salomão para a inauguração do Templo, para onde mandou transladar a arca, sendo agora o novo Templo (destruindo o templo de Silo), que seria o alvo das peregrinações e da aceitação da dinastia davídica reconhecida por Deus (Nelis, 2004, p. 1464), sinalizando que o Templo de Salomão foi dedicado no tempo da festa das Cabanas (Mckenzie, 2005, p. 921).

4) Uma tradição do Reino do Norte (Dt 16,13-16) determinava que a festa fosse celebrada ao recolherem os frutos tanto da eira como do lagar, ou seja, tanto dos campos como das vinhas (Jz 9,27), e esta festa deveria durar sete dias. Porém, o termo “festa” se tornou comum nos textos mais recentes (Lv 23,34; 2Cr 8,13; Zc 14,16,18-19; Jo 7,2). O mesmo acontecia no Reino do Sul, onde tal qual o Reino do

Norte, se faziam cabanas de folhagens para este momento durante sete dias, nos quais os vinhateiros ficavam morando com suas famílias, entre as vinhas, em cabanas. Isso prova que as cabanas se tornaram um elemento peculiar para esta celebração festiva da colheita (Nelis, 2004, p. 1466).

5) Partindo de Esd 3,4, a festa se originou no cativo da Babilônia, conforme manda a lei (Nm 29,12-38). Essa hipótese teria sido idealizada a partir de Ne 8,13-18, baseada em Lv 23,39-43, fixando-se a data a partir de Ez 45,25. Em Zc 14,16-17, aparece a importância que a festa ganhou após o exílio da Babilônia e o caráter agrário de sua origem, bem como o da realeza de YHWH (Nelis, 2004, p. 1466).

Além das cinco hipóteses elencadas acima trazidas por Nelis, sobre a origem da festa, Mckenzie apresenta mais uma que se baseia em Ne 8,14-18, onde é descrita a celebração pós-exílica da festa, que inclui a permanência em cabanas e a leitura da lei. O mesmo aparece em Zc 14,16-19, onde a festa é descrita como a celebração do Senhor como rei e está relacionada com a festa do ano novo. A mesma citação em Zacarias leva a pensar que a festa marcava o início da estação das chuvas, que normalmente começa com o mês depois da festa das Cabanas (2005, p. 921).

Todas as hipóteses têm certo grau de probabilidade histórica, pois o material do Antigo Testamento dificilmente se adapta a uma teoria única e geral. Assim, não será possível dar uma posição definitiva sobre a origem de uma festa tão complexa (Mckenzie, 2005, p. 921).

A festa era realizada no sétimo mês, no dia 15 (mês de *Tišri*), terminando no oitavo dia, definido em Lv 23,33-43. Era celebrada durante sete dias, quando o fruto do campo e da vinha estivesse maduro para a colheita, uma festa repleta de alegria pela safra (Dt 16,13). O caráter alegre que transcorria durante toda a festa era a alegria do tempo da colheita, adicionado ao sentido histórico e religioso da memória dos 40 anos que o povo passou no deserto, entre a servidão e a terra prometida, recordando a travessia, quando a única provisão que tinham era a providência de Deus, demonstrando sinal de grande alegria por sentir a proteção de Deus (Maisounneuve, 2019, p. 103). Assim resume o Levítico:

Justo no décimo quinto dia do sétimo mês, ao terdes colhido a produção da terra, celebrareis a festa do Senhor por sete dias. No primeiro dia, o descanso sabático e no oitavo dia o descanso sabático. Habitareis em cabanas por sete dias. Todos os nativos de Israel habitarão nas cabanas, a fim de que vossas gerações saibam que

fiz os filhos de Israel habitarem nas cabanas ao sair da terra do Egito. Eu sou o Senhor vosso Deus (Lv 23,39.42-43).

A alegria era tamanha que até estava prescrita na lei: “e ficará alegre com tua festa, tu, teu filho e tua filha” (Dt 16,14). A alegria é própria do tempo da colheita, e, como já foi visto, a festa das Cabanas, em sua origem, também foi chamada de festa da Colheita:

Farás festas das Cabanas por sete dias, após colher os frutos de tua eira e de teu lagar. E te alegrarás em tua festa: tu, teu filho, tua filha, teu servo e tua serva, o levita e o migrante, o órfão e a viúva que estão entre teus portões [...] assim, o Senhor teu Deus te abençoará em tudo, por teu fruto e pela obra de tuas mãos. Estarás alegre (Dt 16,13-14.15b).

A festa agrícola, que foi se tornando a festa judaica das Cabanas, foi se popularizando e adquirindo características com o passar dos tempos. O mandato registrado em Dt 16,13-14.15b é um registro da alegria que foi se tornando uma das características da festa das Cabanas. Alegria que perpassa todas as etapas de transformações da festa, mas permanece até chegar o tempo de Jesus.

1.3.2 A festa das Cabanas no tempo de Jesus segundo a literatura judaica

Não há escritos bíblicos que tratem diretamente do modo como era celebrada a festa das Cabanas no tempo de Jesus. O judaísmo pós-exílico nasce em um contexto social próprio, com desafios culturais diversos. A realidade de Israel no pós-exílio é conviver com outros povos sem perder sua identidade. A influência grega domina a vida cultural e foi colocando a identidade judaica em risco diante da diversidade de culturas existentes e a imposição da cultura dominante. A festa das Cabanas, neste contexto, foi um testemunho de toda transformação no judaísmo de Jerusalém e da diáspora (Araújo, 2011, p. 99-100). Por isso, a festa das Cabanas sofreu influências de sua forma primitiva da época do Antigo Testamento até a época de Jesus, sem perder, contudo, seus elementos essenciais.

Flávio Josefo foi um dos principais historiadores da época de Jesus, tinha como perspectiva tornar mais conhecidos e compreensíveis os costumes judaicos no mundo greco-romano. Em seus escritos “Guerra judaica” e “Antiguidades judaicas” cita fatos ocorridos na festa das Cabanas, como o assassinato de Antígono por ordem de

Aristóbulo.² Neste relato, cita a festa nacional com o costume de construir cabanas. Também cita a destruição da cidade de Lod pela tropa de Gallo um político e general romano nomeado cônsul. Em 66 d.C., a população estava reunida para a festa da Cabanas, e, segundo Josefo, os peregrinos interromperam a festa e se armaram para a batalha mesmo com a observância do sábado. Ainda outro fato é o anúncio da destruição do Templo de Jerusalém por um certo Jesus, filho de Ananias que profetizou quatro anos antes, durante a festa das Cabanas. Este anúncio deixa transparecer o vínculo entre o Templo e a festa (Araújo, 2011, p. 117).

De modo geral, pode-se dizer que Flávio Josefo salienta que a festa das Cabanas era a principal festa de peregrinação de Israel, a mais santa e maior em popularidade e fidelidade para os judeus, considerando o *lulav*³ um ritual exclusivo do Templo e a montagem das cabanas durante a festa, como honra ao Deus de Israel (Araújo, 2011, p. 119).

Filão de Alexandria (20 a.C.-50 d.C.), um dos líderes da comunidade judaica de Alexandria, escreve sobre a festa em suas obras: *Specialibus Legibus* (Spec.1,189-190; 2,204-214), na *In Flaccum* (Flacc. § 116-24)⁴; *De Migratione Abrahami* (Migr. § 202) e em *De fuga et Inventione* (Fug. § 186). O *Specialibus legibus*, livro I, descreve que a festa era celebrada a partir do décimo quinto dia, durante a lua cheia, com sacrifícios e holocaustos, conforme Lv 23,12-34. A festa se estende até o oitavo dia, considerado sagrado e ainda há um bode oferecido diariamente para expiação dos pecados. O *Specialibus legibus*, livro II, diz que é a última festa do ano, e é celebrada durante a época do equinócio, que era o momento que indicava o início do outono. Era um período que vem logo após a colheita, é tempo de agradecer pelos frutos produzidos. Ele ressalta dois pontos importantes como ensinamentos: exaltar a justiça (Justiça), amiga da luz, e rejeitar as trevas (Injustiça) (Araújo, 2011, p. 111 -113).

² Antígono foi um filho de Aristóbulo II na Judéia. Ele foi o último dos hasmoneus a reinar (40 – 37 a.C.), sendo sucedido por Herodes, o Grande (Silva, disponível na internet)

³O *lulav*, folha de palmeira usada na bênção, a espinha dorsal do povo judeu, deve também ser de sua propriedade, orgulhoso de sua lealdade para com os ideais de seu povo. Não deve se curvar nem se deixar influenciar pelos outros. Quatro tipos de ramos eram usados, mas costumava se chamar de *lulav*, por ser o ramo mais alto, que se destacava entre os outros ramos(Significado disponível na internet)

https://pt.chabad.org/library/article_cdo/aid/659997/jewish/O-Significado-das-Quatro-Espcies.htm

⁴ A *In Flaccum* faz relatos referente ao tempo do imperador Romano Gaio (110 - 179 d.C.), já posterior a Jesus.

Filão de Alexandria, em seu livro *Specialibus legibus*, livro II, afirma que a necessidade de habitar em cabanas durante a festa era para quem trabalha no campo, como para a colheita, um abrigo ao relento, e outro motivo era fazer memória do tempo que os antepassados caminharam pelo deserto. Chama a atenção que Filão de Alexandria não considera o tema da chuva, que no antigo Israel era significativo no contexto da festa das Cabanas. Para ele, a festa das Cabanas é um complemento às demais festas judaicas e a mais estável e firme. É um tempo de repouso, confiança e de alegrar-se no Senhor. Ainda aqui retoma mais uma vez o dia de celebrar a festa (Araújo, 2011, p. 113-114).

Os escritos *De Migratione Abrahami* (Migr. § 202) e *De fuga et Inventione* (Fug. § 186), só fazem referência a explicação dos 70 sacrifícios que eram oferecidos durante a semana da festa, e expressa:

Segundo Filão, “tudo aquilo que, na alma, fala de Aliança, de reconciliação e de amizade que pela quantidade este pode ser representado pela razão santa do número setenta (Migr. 202)” (Araújo, 2011, p. 115).

O Talmud, que pode ser considerado relativamente contemporâneo ao tempo de Jesus, relata de forma extensa e detalhada como acontecia a festa das Cabanas.⁵ Como já descrita acima, a festa era a que mais reunia pessoas na época. Ela se estendia por sete dias, sendo realizada no sétimo mês, no qual se encontra a força plena do número sete. Conforme o livro do Levítico lembrado no próprio Talmud:

Fala aos filhos de Israel no décimo quinto dia desse sétimo mês, durante sete dias, é a festa das Cabanas para o Senhor. Durante sete dias apresentareis ao Senhor um sacrifício queimado. No oitavo dia haverá uma convocação sagrada para vós. Apresentareis ao Senhor um sacrifício queimado. Este é o rito. Não realizeis nenhum trabalho servil (Lv 23,34.36).

A cabana era erguida para os judeus, nas quais deveriam viver durante os sete dias de festa, lembrando os 40 anos em que o povo de Israel viveu no deserto. Ela devia ser feita com materiais temporários, e seu teto deveria permitir que se vissem as estrelas à noite.

⁵ Talmud é o nome de uma coleção de literatura judaica. O nome Talmud pertence a uma parte da coleção dessa literatura, mas seu uso tradicional indica a parte inteira. As origens e a divisão do Talmud são um pouco complexas. O núcleo da literatura talmúdica é uma coleção de opiniões rabínicas chamada *Mishná*; esta coleção foi feita pelo rabino Judá há-Nasi em 200 d.C. Os rabinos, cujas opiniões foram colecionadas na *Mishná*, são chamados *tannaim*, “mestres” (Mckenzie, 2005, p. 905).

Os rabinos explicam que a cabana deveria ser feita a uma altura que abrigasse da luz do sol, mas que não fosse muito alta, pois se fosse de mais de 20 côvados de altura, o sol, com o passar das horas do dia, sem as paredes, iria entrar embaixo do telhado.⁶ Ao ser construída com até 20 côvados, a cabana poderia ser uma residência temporária, mas não permanente, pois não seria resistente. Esta é a medida limite de uma cabana para a festa, passando dessa medida se tornaria inadequada (Talmud Sukkah, 2a-3b). Assim relata o Talmud:

O rabino Zeira disse que é derivado daqui: O versículo afirma: “E haverá uma *sucá* para sombra durante o dia do calor, e para refúgio e cobertura da tempestade e da chuva” (Isaías 4,6). Em uma *sucá* de até vinte côvados de altura, uma pessoa está sentada na sombra da *sucá*, ou seja, na sombra do telhado; em uma *sucá* com mais de vinte côvados de altura, uma pessoa não está sentada na sombra do telhado da *sucá*, mas sim na sombra das paredes da *sucá*, pois sua altura considerável fornece sombra constante, tornando a sombra do telhado irrelevante (Talmud Sukka, 2a, disponível na internet).

Um dos pontos importantes da festa eram os ramos usados nas procissões e para as bênçãos: o *lulav* (palma da tamareira), o *etrog* (fruto do cidro), as *hadassim* (ramos de murta) e as *aravot* (ramos de salgueiro) são quatro espécies que deviam ser sacudidas diariamente durante *Sucot*, exceto no sábado. Os fiéis seguravam o *lulav* (com os ramos de murta e salgueiro) na mão direita e o *etrog* na esquerda, e os sacodiam em seis direções (norte, sul, leste, oeste, para cima e para baixo) para simbolizar que Deus está em todos os lugares, o poder da unidade de Deus sobre todas as direções (Talmud Sukkah, 37b.2).

O Talmud Sukkah segue trazendo uma longa discursão entre os rabinos sobre a importância e o significado das plantas nas mãos, recitando a bênção para todas as direções e ressalta a planta *lulav*, por ser o mais alto de todas as espécies, logo, as outras são submissas a ele, e por isso ele é importante para a bênção. Sobre o momento de acenar com os ramos, é explicado no Talmud:

E onde na recitação do *hallel* eles acenariam o *lulav*? Eles faziam isso no verso: “Agradeça ao Senhor, pois Ele é bom” (Salmos 118,1.29) que aparece tanto no início quanto no final do salmo, e no verso: “Senhor, por favor, salve-nos” (Salmos 118,25); esta é a declaração de Beit Hillel. E Beit Shammai diz: Eles acenariam o *lulav* mesmo

⁶ Um côvado corresponde a 45 centímetros, ou seja, a dois palmos (Wikipedia, disponível na internet).

no verso: "Senhor, por favor, nos conceda sucesso" (Salmos 118,25) (Talmud Sukkah, 37b, disponível na internet).

A união, simbolizada pelas quatro espécies de plantas, representa os diferentes tipos de pessoas que se reuniam para a festa das Cabanas, na qual todos devem servir a Deus, ressaltando a unidade espiritual e a importância de viver em harmonia (Talmud Sukkah, 27b).

Na festa, havia dois pães e dois cordeiros que eram oferecidos (Ex 29,27), os quais também deveriam ser comidos a partir de um ritual de bênção feito pelos ramos, que foram acenados para todos os lados, conforme Talmud Sukka, 37b, já citado acima.

Durante a festa das Cabanas, havia procissões diárias, em que as pessoas circulavam o altar com ramos, cantando e louvando. No sétimo dia da festa, eram somente os sacerdotes que circulavam sete vezes o altar, cantando orações e tocando trombetas. "Todos os dias, os sacerdotes circundavam o altar uma vez, e no sétimo dia, circundavam sete vezes" (Talmud Sukkah 45a). A volta ao altar deveria ser feita com galhos de salgueiro e circunda os chifres do altar (Talmud Sukkah, 45b).

Outro rito que se seguia, e era um dos principais, era a chamada libação da água. A cerimônia do derramamento da água era realizada no último dia da festa, como uma oferenda ao altar. Os sacerdotes iam até a piscina de Silóé e enchiam a jarra feita de ouro com água, que eles derramavam em cima do altar, simbolizando os pedidos de chuva para o ano seguinte. E ainda se pode destacar a expressão: "Aquele que nunca viu a celebração da libação da água nunca viu alegria verdadeira em sua vida" (Talmud Sukkah, 48a-51a).

Durante a noite, o Templo era iluminado por candelabros, e todos dançavam, cantavam e tocavam instrumentos. A festa era celebrada com muita alegria e participação de todos. Os homens dançavam com tochas nas mãos a noite inteira. Quatro candelabros ficavam no pátio e cada um tinha quatro lâmpadas. Todos que estavam presentes eram iluminados pela festa. E o Talmud ainda cita que aquele que nunca viu a tiragem da água na celebração, não viu a celebração, tamanha a importância de ver a tiragem da água e a alegria do momento celebrativo (Talmud Sukkah, 51a- 53b).

Esta foi a sequência de eventos: na conclusão do primeiro dia do Festival, os sacerdotes e os levitas desceram do Pátio dos Israelitas para o Pátio das Mulheres,

onde eles introduziriam um reparo significativo, como a Gemara explicará. Havia candelabros de ouro em cima de postes lá no pátio. E havia quatro bacias feitas de ouro no topo de cada candelabro. E havia quatro escadas para cada poste e havia quatro crianças dos estagiários do sacerdócio, e em suas mãos havia jarros com capacidade para 120 *log* de óleo que eles despejariam em cada bacia. Das calças gastas dos sacerdotes e seus cintos, eles afrouxavam e rasgavam tiras para usar como pavios, e com elas acendiam os candelabros. E a luz dos candelabros era tão brilhante que não havia um pátio em Jerusalém que não fosse iluminado pela luz do Local da Tiragem da Água (Talmud Sukka, 51a).

A recitação do *Hallel* era parte integrante da celebração, que acontecia enquanto o sacerdote sacudia os *lueavim*, que eram os ramos para as bênçãos. O *Hallel* deveria ser repetido por todos, nem que fosse o caso de alguém repetir palavra por palavra. O Talmud assim explica:

Com relação a alguém para quem um escravo cananeu, uma mulher ou um menor estava recitando *hallel*, ele repete depois deles o que eles estão dizendo palavra por palavra. A mishna observa: E que uma maldição venha a ele por ser tão ignorante, que ele precisa que eles recitem para ele. Se um homem adulto estivesse recitando *hallel* em seu nome, ele não precisaria repetir cada palavra, pois o homem adulto pode cumprir a obrigação de recitar *hallel* em seu nome. Em vez disso, ele simplesmente responde: *Halleluya*, para cada frase que é recitada. Em um lugar onde eles estavam acostumados a repetir certos versos, ele também deveria repeti-los. Se o costume é recitá-los claramente, sem repetição, ele deve recitá-los claramente. Em um lugar onde o costume é recitar uma bênção ao recitar *hallel*, ele deve recitar uma bênção. Tudo está de acordo com o costume local nesses assuntos (Talmud Sukkah, 38b.8, disponível na internet).

O *Hallel* era cantado de modo especial em dois momentos: no sacrifício do templo e quando se sacudiam os ramos, que eram chamados de *lulav* (Talmud Sukkah, 37b-38a). As ofertas para os sacrifícios eram determinadas para cada dia de festa conforme Nm 29,12-38. Quanto aos versículos que seguem, Nm 29,38-43, há indícios de serem acréscimos posteriores à conclusão original do texto e apresentam variações a respeito dos ramos e frutos que indicam ser do tempo do Talmud (Faley, 2012, p. 190). As ofertas eram sacrifícios de bezerros, carneiros e cordeiros queimados e oferecidos a Deus, tanto quanto a oferta de manjares e bebidas. O número de carneiros e cordeiros permanecia o mesmo durante toda a festa, mas o de

novilhos decrescia durante a festa, passando de treze, no primeiro dia, a sete, no último dia (Nm 15,1-10).

A oferta de manjares era fixa, bem como a de bebidas. O óleo e a farinha eram calculados conforme cada cordeiro, sendo três décimos de farinha e óleo para cada cordeiro ou cada cabeça de animal pequeno (Nm 15,1-10; Lv 23,36-38). Ou seja: durante os sete dias da festa das Cabanas, eram oferecidos 70 novilhos no altar, simbolizando as nações do mundo (Talmud Sukkah, 55 b).

Outro aspecto a ser considerado como importante na festa das Cabanas são as trombetas que tocam no início da festa, enquanto a água está sendo derramada pelos sacerdotes, nas procissões e nos sacrifícios. O momento exato com o número de toques é algo bem relativo, sendo motivo de discussões imensas relatadas no Talmud. Fato é que faz parte de forma ativa o soar da trombeta durante a festa, conforme Talmud Sukka, 53b.3 em diante.

A forma como os israelitas viviam no deserto simboliza a transitoriedade da vida e das coisas materiais, pois a vida de humildade e simplicidade é importante para que a segurança seja depositada somente em Deus, e toda pessoa deveria deixar sua casa temporariamente para morar nas cabanas (Talmud Sukkah, 2.a).

Os ritos da festa das Cabanas buscam transmitir uma realidade além do que se vê, pois o fato de construir cabanas durante a festa lembra a proteção que os israelitas tiveram de Deus durante os 40 anos que passaram no deserto após o êxodo do Egito. As cabanas são interpretadas como as nuvens que cobriam os israelitas no deserto (Talmud Sukkah, 11b).

Conhecida como a festa da gratidão e da alegria pela colheita, e da proximidade com Deus pela sua proteção e confiança, Cabanas traz uma atmosfera festiva bem intensa. Alegria essa que deveria permanecer durante toda a festa (Talmud Sukkah, 48a). A festa das Cabanas no Talmud é a esperança de um novo recomeço, um recomeçar com a plena proteção de Deus, em quem se coloca toda a confiança, é a certeza da luz que ilumina e renova todas as nações, um novo renascimento.

A seguir, será trabalhada a questão das festas em relação à pessoa de Jesus, como são retomadas no Novo Testamento, de modo mais específico no Evangelho segundo João.

1.4 AS FESTAS DO ANTIGO ISRAEL NO EVANGELHO SEGUNDO JOÃO E A IMPORTÂNCIA DA FESTA DAS CABANAS

As festas do antigo Israel estão presentes no Novo Testamento por sua continuidade histórica e cultural com o povo de Israel. Elas desempenham um papel fundamental na revelação da identidade de Jesus e na compreensão de sua missão. Todavia, quando se trata dos evangelhos, os sinóticos diferem do Evangelho segundo João, também pela importância e significados que dão às festas judaicas. Nos evangelhos sinóticos, as festas aparecem em Mc 14,1; Mt 21,1-10; Lc 2,41-52; 22,7-8, todas as vezes em relação à Páscoa. A Páscoa recebeu um sentido cristão da passagem da morte para vida, no qual o ponto de partida é o domingo, que substituiu o sábado como novidade radical da festa cristã na ressurreição de Jesus (Sesboüé; Lacan, 359 -360). E de conforme o livro dos Atos dos Apóstolos, a descida do Espírito Santo ocorreu na festa de Pentecostes (At 2,1-4.23-33). Já no Evangelho segundo João, Jesus envia seu Espírito na tarde do mesmo dia de sua ressurreição (Jo 20,1-10.19.22).

Para Brown, há uma probabilidade de que João considere esse primeiro dia da ressurreição como dia escatológico, no qual a presença de Jesus é permanente entre os discípulos (Jo 14,20). Assim, a concordância entre Atos dos Apóstolos e o Evangelho segundo João estariam de acordo (2020, p. 1498-1499). Malzoni cita que o sopro sobre eles enviando o Espírito lembra o sopro de Deus sobre o homem modelado do barro para que este se tornasse um ser vivente (Gn 2,7; Sb 15,11) (2018, p. 208).

O Evangelho segundo João pode ser conhecido como o Evangelho das festas. As festas são significativas para o povo, perpassam sua vida em relação com o divino, fazem parte do interesse de sua sociedade. Por isso, as festas judaicas são de grande importância para o Evangelho segundo João. Jesus começa sua missão em uma festa de casamento. 68% dos textos do Evangelho segundo João estão em clima de festa. Na celebração das festas, acontece a dimensão do mistério revelador. Logo no capítulo 2, aparece uma festa de casamento, e há até uma festa anônima (Jo 5,1) (CRB, 2009, p. 8-9).

Devillers (2015, p. 8) relata que o Evangelho segundo João apresenta três festas da Páscoa, que demarcam o ministério de Jesus (Jo 2,13; 6,4; 11,55) e, por

isso, aponta para um período de pelo menos dois anos de sua vida pública. Além destas festas, apresenta ainda outras três: a das Cabanas (Jo 7,2), a da Dedicção (Jo 10,22) e uma festa anônima (Jo 5,1).

Conforme salienta Beutler, as estadias de Jesus em Jerusalém oferecem o palco preferido do evangelista para a atividade e o ensino de Jesus, de modo especial o Templo e alguns outros lugares, como a piscina de Siloé e a de Betesda. O autor elenca as seguintes festas: a primeira Páscoa, em Jo 2,13 e a última em Jo 11,55; uma festa anônima, em Jo 5,1, que pode ser a festa de Pentecostes; a festa da Páscoa, em Jo 6,4, que se celebra na Galileia; a festa das Cabanas, em Jo 7,2, que se prolonga até a festa da Dedicção, em Jo 10,22 (2015, p. 14).

Beutler, em seu comentário ao Evangelho segundo João, considera elementos topográficos, cronológicos, litúrgicos, formais e de conteúdo, destacando a importância das festas judaicas na estrutura do Evangelho e a importância das viagens de Jesus, inclusive a última viagem a Jerusalém. Recomenda ver as festas no seu ciclo anual de romarias judaicas, podendo ser uma estrutura básica da parte narrativa do Evangelho segundo João (2015, p. 19).

Isso pode demonstrar que o Evangelho foi edificado sobre o simbolismo das festas. Devillers acredita que essa posição pode ser exagerada, ao alegar que as festas não dão conta de toda a estrutura do Evangelho. De todo modo, ele afirma que elas têm um grau de importância para o Evangelho, conforme a atribuição do evangelista (2015, p. 8).

Segundo Brown, essas festas contribuem para o desenvolvimento teológico do Evangelho, trazendo simbolismos importantes e conectando o ministério de Jesus às tradições e práticas judaicas de sua época, e com uma sequência que estrutura a narrativa e o ministério de Jesus, cada uma delas trazendo um contexto teológico e simbólico relevante. Assim ele descreve os capítulos 1-12, chamado também de “livro dos sinais”⁷: primeira parte: Jo 1,19-51; 2,1-11 - os dias iniciais de Jesus; segunda parte: Jo 2-4 – De Caná a Caná, com várias reações ao ministério de Jesus, passando por fatos marcantes do Evangelho, como as bodas de Caná, e os encontros com

⁷ A primeira parte do Evangelho descreve as atividades públicas de Jesus na Galiléia e na Judéia, que corresponde aos capítulos 1,19-12,50. Alguns autores nomeiam essa parte do Evangelho de “livro dos sinais”. Konings esboça uma linha temporal e temática, na qual ele fundamenta sucessivas sequências de sinais que Jesus realiza. Por isso, estes capítulos também são chamados de “livro dos sinais” (Konings, 2005, p. 84).

Nicodemos e com a Samaritana. Mas o destaque do qual é focado o presente trabalho é a parte seguinte, terceira parte de acordo com Brown (2020, p. 161).

A terceira parte é Jesus e as principais festas judaicas. Jesus devolve a vida ao filho do oficial, e, no sábado, ele realiza sinais que só Deus pode realizar, faz curas (Jo 5,1-15) e, no seu discurso, ele explica que ele é o doador da vida (Jo 5,16-47). Em Jo 6,1-71, a festa da Páscoa, e aqui Jesus oferece o pão que substitui o maná do êxodo. Na festa das Cabanas, ele substitui a cerimônia da água e da luz e aponta Jesus como porta e pastor (Jo 7,1–10,21); e a Dedicção (Jo 10,22-39) (Brown, 2020, p. 162).

Na festa da Dedicção do Templo, Jesus é consagrado no lugar do altar do Templo. Ou seja, a terceira parte é mais detalhada em relação às festas judaicas e já vai dando sua conotação cristã. Na quarta parte (Jo 11–12), Jesus segue rumo à sua morte e glória e, a quinta parte é a conclusão (Jo 12,37-50) com apreciação e clímax do ministério de Jesus (Brown, 2020, p. 162).

Jesus participou das festas judaicas de peregrinações de sua época, e provavelmente aproveitou destes momentos para sua missão. Todavia, os evangelhos não são relatos jornalísticos com intenções de reconstruir a vida no dia a dia de Jesus. Os evangelhos são testemunhos de fé dos que reinterpretem a vida de Jesus com o objetivo de confirmar ou despertar a fé no leitor do evangelho. Esse objetivo é claramente expresso no Evangelho segundo João, quando o evangelista declara que o escrito é para que o leitor creia (Jo 20,31) (Devillers, 2015, p. 10).

A festa das Cabanas é citada somente uma vez no Evangelho segundo João. Na ocasião, Jesus vai às ocultas à festa, recusando-se a ir publicamente (Jo 7,1-10). Em Jo 7,37-38, “os rios de água” podem ser uma alusão ao rito da libação da festa. O título “luz do mundo” que Jesus deu a si, em Jo 8,12, deve estar enquadrado no contexto da festa das Cabanas (Mckenzie, 2005, p. 921).

Devillers explica a seção da festa das Cabanas da seguinte forma: esta abrange um espaço que inicia em Jo 7,1-2, mas as opiniões são divergentes a respeito de onde se encerra a extensão da festa das Cabanas. Para alguns, só o capítulo 7 se refere à festa das Cabanas, nos versículos 14.28.37.46. Nesta visão, a festa seria no limite de Jo 7,1-52, pois a perícopes seguinte (Jo 8,1) se trata de mais um novo dia. Embora seja possível unir os capítulos 7 e 8, o modo como, neles, Jesus é visto passa da admiração para a hostilidade (2015, p. 12-13).

O último versículo do capítulo 8 (Jo 8,59) também marca o fim de um episódio, em que Jesus escapa ao apedrejamento saindo do Templo. O capítulo 9, na sequência, dá a entender, já no versículo 1, que Jesus, ao passar, está saindo do Templo. Essa sequência une os capítulos, de modo específico quando Jo 9 traz dois temas fortes da festa das Cabanas: o da luz (Jo 9,5; 8,12) e o da água de Siloé (Jo 9,7.11; 7,38) (Devillers, 2015, p. 12).

Assim, pode-se unir de Jo 7–9, pois não há mudança de tempo e lugar. Em seguida, Jesus inicia o tema do bom pastor, entrando no capítulo 10, podendo ligar até 10,22, quando o evangelista anuncia a festa da Dedicção. Para confirmar, em Jo 10,21, a interrogação é: “se um demônio pode abrir os olhos de um cego”, tema claro do capítulo 9. Portanto, essa seção se fixa em Jo 7,1–10,21 e marca de forma profunda a questão da identidade de Jesus. (Devillers, 2015, p. 11-12).

Devillers ainda desdobra a seção, especificando que a ela traz uns temas principais, a saber: a liturgia da festa das Cabanas e sua preocupação com a cristologia; as autoridades judaicas (que pontuam em toda a vida pública de Jesus até sua paixão, de forma muito tensa). É na festa das Cabanas que elas decidem matar Jesus (Jo 7,1), o acusam de estar possuído (Jo 8,48) e se apressam a apedrejá-lo (Jo 8,59). Jesus, por sua vez, declara que o pai delas é o diabo (Jo 8,44) (2015, p. 12-13)

Para os cristãos, não há uma festa que lembre a festa das Cabanas celebrada pelos judeus. No entanto, o Evangelho segundo João viu, na festa das Cabanas, o contexto ideal para apresentar Jesus como luz que o Pai enviou ao mundo, e transformou a festa das Cabanas na festa do enviado do Pai, a partir de uma releitura da festa numa ótica cristológica (Devillers, 2015, p. 17).

Beutler apresenta o Evangelho segundo João com uma divisão mais abrangente, indo além da divisão anterior, sendo da seguinte forma: a) A Palavra de Deus entra no mundo (Jo 1,1–4,54); b) Jesus se revela a seu povo (Jo 5,1–10,42); c) Jesus a caminho da paixão (Jo 11,1–12,50); d) O adeus de Jesus (Jo 13,1–17,26); e) A “hora” de Jesus: paixão, morte e ressurreição (Jo 18,1–20,31), f) Jesus, Pedro e o Discípulo amado (Jo 21,1-25).

Nessa divisão, na segunda parte (Jo 5,1–10,42), todos os capítulos se caracterizam pelos discursos de revelação de Jesus e por controvérsias com as autoridades judaicas. Por isso, Beutler o intitula: “Jesus se revela a seu povo” (2015, p. 137-138). No Evangelho segundo João, Jesus se revela partindo das festas

judaicas, de modo que a releitura delas, à luz da sua pessoa, vai deixando claro qual é sua missão. Ele participava das festas judaicas do seu tempo, porém mostrava que com sua presença elas ganhavam novo e pleno sentido.

Assim, outros autores continuam a trazer propostas de melhor divisão para o Evangelho segundo João, de acordo com a compreensão de cada um (Beutler, 2015, p. 16-17). Dentre elas, há aquela de Mollat, que se baseia na cronologia das festas, que:

reconhece, em João, depois da “semana de abertura” (1,19–2,12), as principais festas judaicas de peregrinação como elementos estruturadores: a primeira Páscoa em Jerusalém, visitada por Jesus (2,13); a festa anônima de 5,1, que talvez seja a festa das Semanas; a Páscoa na Galileia em 6,4; a festa das Tendras (7,2), com a subsequente festa da Dedicção (10,22); e a Páscoa final (11,55; 12,1; 13,1–19,42). Esta proposta é recomendável por causa da interligação dos elementos estruturais temáticos, espaciais e temporais (Beutler, 2015, p. 17-18).

A festa das Cabanas é citada sete vezes no Evangelho segundo João (Jo 7,2.8(2x).10.11.14.37) e esta conotação simbólica do número sete chama a atenção para a ideia de plenitude, de totalidade no plano qualitativo. Na festa das Cabanas, a expressão “abrir os olhos” pode ser lida sete vezes no relato de Jesus e o cego de nascença, em Jo 9 (Jo 9,10.14.17.21.26.30.32) (Devillers, 2015, p. 132).

O profeta Eliseu se estendeu 7 vezes sobre o corpo do menino para retorná-lo à vida (2Rs 4,35), relato que termina com a abertura dos olhos do menino; o general sírio Naamã precisou entrar 7 vezes no Jordão para ser curado da lepra (2Rs 5,10.14). No caso do cego de Jo 9, bastou ele se lavar uma vez. Porém, o evangelista precisa citar o simbolismo dos números, trazendo neste caso 7 vezes, para pontuar a palavra-chave “festa”, ligando-a com o abrir-lhe os olhos (Devillers, 2015, p. 132).

O contexto histórico no qual a comunidade joanina começou a se desenvolver é refletido em Jo 7-9, onde o evangelista oferece um importante resumo de cristologia joanina. Falar da cristologia dentro de contexto litúrgico (das festas das Cabanas) favoreceu ao evangelista trabalhar a cristologia do enviado, combinando com a cristologia do Filho do Homem e com a questão messiânica. Aqui, a cristologia atinge ápices retratando o esplendor de Jesus no último dia da festa (Jo 7,37), Jesus como luz do mundo (Jo 8,12) e os vários “eu sou” dos capítulos 7 a 10 e ainda o tema do bom pastor que dá a vida por suas ovelhas (Devillers, 2015, p. 180).

A simbologia usada pelo evangelista através da festa da Cabanas, permite aprofundar a vida e morte de Jesus. Ele mostra que Jesus é um homem de carne e

osso impedido de circular pela Judéia (Jo 7,1), mas, ao mesmo tempo, é Filho-Pastor enviado pelo Pai para dar a vida por suas ovelhas (Jo 10,18) (Devillers, 2015, p. 182).

A identidade de Jesus é chave nesta seção de Jo 7–10. Jesus em seu direito de pronunciar e se revelar, o faz de modo efetivo. A forma de Jesus de se pronunciar fez com que ele fosse alvo de hostilidade e polêmica. O debate a respeito de Jesus continua mesmo quando ele não está no cenário. Neste caso, são as pessoas que falam dele, a favor ou contra, sejam peregrinos da festa, autoridades religiosas, habitantes de Jerusalém, ou personagens isolados como Nicodemos ou o cego cujos olhos foram abertos.

Beutler descreve de forma muito breve a importância do episódio da cura do cego de nascença em Jo 9 para a revelação de Jesus na festa das cabanas.

O modelo mais importante com o qual os leitores do Evangelho segundo João podem identificar-se é proposto provavelmente, no cap. 9, a história do cego de nascença. Este recebe de Jesus não só a luz dos olhos, mas, passo a passo, chega também à fé em Jesus (2015, p. 23).

Logo, a festa das Cabanas, é considerada estratégica para o objetivo do Evangelho segundo João O capítulo 9 desse Evangelho apresenta os símbolos da festa das Cabanas e a ressignificação da festa, traçando o caminho percorrido pelo cego para chegar à libertação. Além disso, o relato do cego de nascença apresenta uma característica muito específica que é refletir a realidade da comunidade joanina nesse momento histórico, como será apresentado a seguir.

1.5 O CONTEXTO ECONOMICO, SOCIAL, POLÍTICO E RELIGIOSO DA COMUNIDADE JOANINA

Para entrar do texto de João 9, será necessário fazer uma pausa para compreender a realidade em que nasceu a literatura joanina. A festa das Cabanas tem suas origens no antigo Israel, mas, mesmo após tanto tempo e diversas transformações, encontra ressonância no Evangelho segundo João. Vejamos, portanto, em que contexto esse Evangelho teve sua origem.

Aqui, serão abordadas as questões da possível data da redação do Evangelho, assim como as dimensões econômica, social, política e religiosa desse contexto

histórico. A partir dessas realidades que circundam o Evangelho, será possível compreender melhor João 9, que será analisado no próximo capítulo.

1.5.1 Datação do Evangelho segundo João

O Evangelho segundo João teria sido escrito ao longo de aproximadamente 40 anos. Brown data sua composição entre 80 e 110 d.C., considerando a possibilidade de uma redação posterior à escrita principal, por volta dos anos 90 (2012, p. 461). Beutler sugere que o Evangelho não pode ter sido escrito antes dos anos 90 d.C., pois pressupõe os sinóticos, nem após as cartas de Inácio de Antioquia (98-117) (2015, p. 32-33). Konings aborda a questão da data e autoria, apoiando-se em Irineu de Lião (180), que atribuiu o Evangelho ao apóstolo João, além de Clemente de Alexandria e Eusébio de Cesareia (2005, p. 28-29).

Malzoni elenca alguns tipos de critérios comumente usados quando se busca estabelecer a data final de composição do Evangelho segundo João: o teológico, referindo-se às teses que interpretam a teologia do Evangelho segundo João como mais evoluída do que a teologia dos evangelhos sinóticos, por trazer ensinamentos sobre o batismo e a eucaristia, e ainda as considerações sobre a perspectiva escatológica com a diminuição da expectativa de uma parusia imediata, teoria que não seria possível antes dos anos 70; o histórico, referindo-se à expulsão dos cristãos das sinagogas (Jo 9,22; 12,42), ou seja, não antes de 80, possivelmente por volta de 90 e fatos narrados ou pressupostos em Jo 21,18-19 (2018, p. 28-29).

Portanto, em uma margem de segurança, é viável afirmar que o Evangelho é datado entre o fim do século I e o início do século II. Diante da provável data do surgimento do Evangelho segundo João, vejamos os aspectos que apontam para sua realidade contextualizada.

1.5.2 Aspecto Econômico e Social

O Evangelho segundo João não destaca tanto a questão do pobre como os evangelhos sinóticos. No entanto, encontramos personagens como João Batista que é de família sacerdotal (Lc 1,8.59-60); um fariseu e chefe dos judeus: Nicodemos (Jo 3,1), Lázaro que oferece um banquete a pessoas influentes de Jerusalém (Jo 12,1-8);

o discípulo familiarizado com a casa do sumo sacerdote (Jo 18,15). Os discípulos são apresentados como capazes de dar esmolas (13,29). Aparecem ainda José de Arimatéia (Jo 19,38-42) e Maria de Magdala (Lc 8,1-3; Jo 20,1-2), personagens com poder aquisitivo. O Evangelho segundo João parece buscar refletir a sociedade urbana helenista, com estrutura na qual cabia o cuidado com dos pobres ligados a eles. Estas pessoas de prestígio eram visadas pela concorrência da Sinagoga. Há apenas dois textos que mencionam dinheiro e são retomados da tradição sinótica (Jo 6,7; 12,5) (Konings, 2005, p. 38).

O Evangelho segundo João, embora com uma variedade de realidades de camadas sociais, é, dentre os evangelhos, o que se destaca quando o assunto é vida comunitária. A prática da esmola, herança do judaísmo, é fundamento em Jo 12,5-6; 13,29. E mesmo não aparecendo um ensinamento específico em relação aos pobres, é intenso o ensinamento sobre o amor fraterno a exemplo de Jesus (Jo 13,14.34-35). O amor inclui naturalmente. Fato que toca a realidade da comunidade joanina, que fazia parte de seu sofrimento por parte do judaísmo rabínico, era a exclusão da sinagoga com consequências enormes. (Konings, 2005, p. 38-39).

A exclusão significava a mendicância para os pobres e a perda do prestígio para os ricos (Jo 12,43). Este cenário ajuda a compreender melhor a história do cego de nascença (Jo 9): Jesus, e a comunidade cristã a seu exemplo, incluía os excluídos da sinagoga. E ainda o cego de nascença (Jo 9), o enfermo de Betesda (Jo 5), a samaritana (Jo 4) são apresentados como pessoas excluídas, a margem da sociedade, mas, ao mesmo tempo, testemunhas de Jesus, que são menosprezadas pelos judeus. Todas estas pessoas eram acolhidas na comunidade joanina (Konings, 2005, p. 39).

Dodd descreve que não há outro livro no Novo Testamento ou fora dele, que se assemelhe ao Evangelho segundo João, fazendo a observação de que o pensamento que existe no Evangelho segundo João pressupõe que seus ouvintes estejam familiarizados com esse pensamento, mas, ao mesmo tempo, não é uma linguagem comum aos cristãos do Novo Testamento (Dodd, 2003, p. 22-23).

Este parecer, faz Dodd considerar que o Evangelho possui vários públicos, dentre eles, formados por pessoas religiosas pensadoras que viviam em sociedades cosmopolitas de uma cidade helenista, e descreve que esta mesma cultura o influenciou, ressaltando os escritos de hermética, cujo ensinamento pressupõe uma

mescla da doutrina platônica com a estoica, da qual Posidônio (1 a.C.) é o principal responsável. A literatura joanina representa uma fecundação cruzada entre o pensamento grego e o oriental, nos períodos romano e helenístico (Dodd, 2003, p. 29-30). Brown se impressiona com o valor que Dodd dá à hermética, e enfatiza que a similaridade não deve ser super enfatizada, mas antes, esta realidade aponta para um pano de fundo comum (2020, p. 52-53).

1.5.3. Aspecto Político e Religioso

O Evangelho segundo João não se empolga com a ideia de messianismo político dos judeus, não concordando com a forma que acreditam que deveria ser o messias (Jo 6, 14-16). Este episódio retrata como as pessoas começaram a perceber seu messianismo, que era de uma forma diferente. Jesus não anuncia o reino de Deus da forma que os judeus o entendiam, mas fala que seu reino não é deste mundo, e isto resulta em ele ser tratado com ironia (Jo 19,19-22), porque na verdade ele falava de sua glorificação (Jo 18,36) mas não era compreendido. Ao mesmo tempo, Jesus mostra que ele é o Messias (Jo 20,31). No Evangelho segundo João, Messias é o Cristo, o Filho de Deus (Jo 20,31; 11,27; 18,36, e 19,7; 1,49, com o termo “rei de Israel”) (Konings, 2005, p. 41).

Em relação ao Império Romano, a forma que Jesus é tratado no processo perante Pilatos (Jo 18,28–19,22) passa ironia a respeito do governador romano e sua autoridade. Isso denota que o evangelista não busca simpatia dos romanos. Pilatos é sem autonomia nas mãos dos judeus. É uma visão diferente daquela de Lucas que vê o império Romano como uma possibilidade de expansão do Evangelho. João já não tem esta característica (Konings, 2005, p. 41).

Na perspectiva do Templo, o evangelista faz de Jerusalém um lugar de conflito. Não privilegia Jerusalém. Jesus não vai para Jerusalém por causa do seu destaque (Jo 7,1-10). João deixa claro que o Templo de Jerusalém já não tem significado. Enquanto o Templo ficava em Jerusalém, nas diásporas, havia as sinagogas, que, muitas vezes, eram simples casas de famílias onde se faziam as reuniões, daí o nome sinagoga = *Synagogé* (= reunião). No interior da Palestina, havia muitas sinagogas. Jesus não se criou no Templo. Ele viveu no ambiente das sinagogas da Galileia, animadas por mestres rabínicos da linha farisaica e, nestas

sinagogas, iniciou suas atividades. As comunidades joaninas mantiveram a herança da organização das sinagogas. Isto deve ter trazido um trauma maior ainda quando se fala de exclusão, ou expulsão da sinagoga (Konings, 2005, p. 41-42).

O mesmo se pode dizer sobre o uso dos termos “mestre” para Jesus e “filhinhos” para os discípulos (Jo 13,33), pois também vem da tradição do judaísmo, da literatura sapiencial, mas, ao final, Jesus revela um conceito muito próprio que é Jesus mestre e servo ao mesmo tempo, e seus discípulos são também amigos (Jo 13,16; 15,15). Estas raízes direcionam a uma leitura judaica do Evangelho segundo João, porque deve ser lido a partir das heranças da religião judaica (Konings, 2005, p. 42).

O termo judeu só aparece no Evangelho segundo João usado com conotação adversativa, pois não indica os judeus de modo geral, mas somente os judeus não cristãos, porque os cristãos também eram judeus, pois falar “os judeus” só fazia sentido com a ruptura (Konings, 2005, p. 43).

Em João, o grupo dos judeus, tinha um peso religioso-político-social e até certo ponto, poder de decisão. Embora o centro do poder fosse em Jerusalém (Jo 1,19), os judeus também se encontravam na Galileia como opositores a Jesus (Jo 6, 41.52), são os que não aderiram a Jesus, nem ao seu projeto de vida, nem ao tempo da pregação dos apóstolos (Konings, 2005, p. 44)

Enfim, quanto ao termo “judeu”, em sentido adverso, o Evangelho segundo João aponta para o grupo judaico dominante, sem distinguir se era na época de Jesus (ano 30) ou na época da comunidade joanina (90), ou seja, não podemos simplesmente reduzir a compreensão e dizer que o Evangelho segundo João seja antijudaico, pois o termo judeu abrange o povo judeu, os habitantes da Judéia, as autoridades judaicas e mais tarde, o novo judaísmo em oposição aos cristãos.

Quando se fala de judaísmo como instituição religiosa, na tradição apostólica, as atitudes de lideranças cristãs foram diversificadas: Para Atos (At 2,42-47), a primeira comunidade cristã era praticamente um dos subgrupos no judaísmo, sendo que estes acreditavam em Jesus e alguns dentre eles criticavam o judaísmo do Templo. Paulo, após sua conversão, defende a acolhida universal dos não judeus na comunidade (Gl 1,13-24). Mateus, quer mostrar que os discípulos de Jesus observam a Torá melhor que os escribas (Mt 5,17); ele não rompe com o judaísmo mas compara e compete. O Evangelho segundo João, embora numa situação de época semelhante

com a de Mateus, prefere romper com o judaísmo. Jesus fala aos escribas e fariseus com termos de “vossa Lei” e estes falam com ironia quando dizem não têm outro rei senão Cesar (Jo 19,15) (Konings, 2005, p. 47-48).

Para Dodd, o vínculo com o judaísmo rabínico é rompido no Evangelho segundo João de modo definitivo ao definir sua doutrina em relação à pessoa de Jesus em relação à crença de um messianismo judaico. O Messias judeu deveria ser descendente de Davi, realizar sinais e reinar para sempre. No Evangelho segundo João, ele não afirma que ele é descendente de Davi, ele é rei, mas sua ascendência é misteriosa, ele vem de outro mundo e faz sinais num sentido mais profundo do que os judeus imaginavam. A morte dele parecia ser o fim, mas é o fato que marca sua manifestação como eterno salvador (2003, p. 130).

Um movimento que perpassava o contexto da época era o gnosticismo. Sobre este, Dodd reflete:

Se se referem, como pela etimologia deveriam referir-se, à crença de que a salvação se realiza pelo conhecimento, então devem ser chamados gnósticos, neste sentido, teólogos cristãos ortodoxos, como Clemente de Alexandria e Orígenes, por um lado; e neste sentido largo os termos são usados por muitos autores recentes, especialmente na Alemanha. Neste sentido, o evangelho segundo João deveria ser classificado como Gnóstico [...] A questão de sua relação com o cristianismo é muito debatida, e não se pode dar por resolvido. É melhor não perguntar: “os gnósticos são cristãos?” a resposta parece ser alguns sim e outros não. Duas opiniões opostas têm disso defendidas (2003, p. 137-138).

Dodd não considera o Evangelho de João como gnóstico, mas reconhece algumas semelhanças entre pensamentos gnósticos e ideias presente no Evangelho, como o conceito de *Lógos*, a noção dada à conhecimento e o dualismo (trevas e luz), pois usam uma linguagem muito parecida (2003, p.142-147), mas, por fim, o que Dodd conclui é que a linguagem do prólogo sobre a origem do mundo, somente indica que Deus tem autoridade de fala; e sobre o conhecimento que ele traz aos homens, toma forma de amor. Fazer o paralelo é o que confunde (Dodd, 2003, p. 158), pois tanto o Evangelho segundo João quanto os gnósticos seguem tendências semelhantes de busca.

Konings diferencia o Evangelho segundo João do gnosticismo com mais clareza. Ele destaca que o Evangelho segundo João, embora considerado por alguns como filosófico, reflete uma visão teológica enraizada nas tradições judaicas. O Evangelho segundo João está repleto de termos e temas das Escrituras, utilizando

símbolos universais como luz e trevas, verdade e mentira, vida e morte. Isso sugere, para Konings, que a sabedoria judaica, no Evangelho segundo João, está profundamente conectada às Escrituras e às tradições judaicas, enquanto o conhecimento gnóstico representa uma corrente distinta de pensamento, mais influenciada por filosofias helenísticas. (Konings, 2003, p. 48).

O gnosticismo apareceu no século II d.C., e o Evangelho segundo João, pela data no surgimento do Evangelho, dificilmente teria recebido a influência do gnosticismo, não que não pudesse ter influência, mas não há nada de seguro sobre esta questão (Brown, 2020 p. 45-46). O que se conclui é que não há confronto explícito entre gnose e fé cristã no Evangelho segundo João, pois os grandes temas da gnose não são encontrados no Evangelho, e, embora para alguns se possa fazer uma leitura gnóstica do Evangelho segundo João, não há essa assimilação. O que aconteceu foi que ambos estavam no mesmo espaço religioso – a Síria – que mais tarde se revelou como um dos lugares propícios para a gnose, este foi o mesmo espaço religioso no qual se desenvolveu a reflexão do Evangelho segundo João (Zumstein, 2009, p. 437).

O Evangelho segundo João tem linguagem própria, o prólogo teve sua própria história dentro do círculo joanino, sendo arriscado argumentar que ele foi influenciado pelo gnosticismo (Brown, 2020, p. 51). O Evangelho não usa uma linguagem global, mas sim, universal porque é mais profundo. Ele liga pela raiz e fala pelo legado de Jesus que foi o amor fraterno concreto, e não um amor filantrópico. O amor é um legado deixado por Jesus em testamento à comunidade (Jo 13,34-35). E a fé se propaga com o testemunho do amor que conhecemos de Jesus. E é pela fé confessada em Jesus que se partilha esse legado (Konings, 2005, p. 49). No próximo capítulo, é exatamente o itinerário de fé, que será destacado na experiência do protagonista de João 9.

1.6. SÍNTESE DO CAPÍTULO 1

O presente capítulo tratou de lembrar que as festas fazem parte das culturas de todos os tempos e de todos os povos. Nelas, são expressas as formas de crer e nelas acontecem os modos como cada povo se relaciona com o transcendente. Na cultura do Israel antigo, o povo também fez essa experiência.

As festas do antigo Israel, descritas no Antigo Testamento, fazem parte da identidade histórica e religiosa do povo de Israel. Festas de tradições agrícolas faziam parte da vida do povo e, por isso, estão ligadas às estações do ano que influenciavam na produção de alimentos. Em meio às festas, algumas tomaram formas mais significativas na vida do povo.

A Páscoa era uma festa pastoril, na qual existia um ritual de passagem, em busca de um lugar novo com mais condições de vida para o rebanho. A festa das Semanas, que acontecia 50 dias depois da Páscoa, era quando acontecia a colheita dos frutos da terra. A festa das Cabanas, no dia 15 do sétimo mês, estava ligada à colheita das uvas e da oliveira.

A festa das colheitas, vistas como dádivas de Deus, havia enriquecido a visão dos israelitas pela conquista dos frutos, e igualmente pela conquista da terra prometida. Assim, de origem agrícola, a festa das Cabanas, no período da colheita, ganhou significado religioso e, conseqüentemente, novos ritos para expressar seu sentido religioso.

Neste significado novo, algumas festas passaram a ser chamadas de “festas de peregrinação”, pois, com o tempo, depois da construção do Templo, elas passaram a ser celebradas exclusivamente em Jerusalém, para onde o povo ia em peregrinação. Essas festas, com maior visibilidade na tradição judaica são: a Páscoa, que se uniu à festa dos Ázimos (Lv 23,4-8), que faz memória da passagem para libertação e da travessia do mar Vermelho em busca da terra prometida (Ex 12); Pentecostes (Lv 23,9-22), que faz a memória da entrega das tábuas da lei a Moisés, no monte Sinai, e a festa das Cabanas (Lv 23,33-43), que faz memória do tempo que os israelitas saíram do Egito e, ao atravessar o deserto, moraram em cabanas provisórias, sob a proteção de Deus.

Os ritos comportam uma gama de gestos que carregam significados teológicos que, por sua vez, são o maior objetivo do rito.

Embora a origem da festa das Cabanas seja complexa, com várias hipóteses a esse respeito, como foi visto acima, há aspectos que são sempre presentes: alegria pela colheita, as cabanas fazendo a memória da travessia no deserto com a chegada à terra prometida, e seus sacrifícios e ritos de purificação de si e do altar (Lv 23,34) A festa das Cabanas era a terceira e última festa de peregrinação do ano (Ex 23,14-17),

feita para o santuário central que era em Jerusalém, conforme a redação final do livro de Levítico, que firmou essa festa como convocação do Senhor (Faley, 2012, p. 190).

A festa das Cabanas continuou a ser celebrada com o passar do tempo de modo que, no tempo de Jesus, era celebrada como citado no Talmud, resumida por Mckenzie da seguinte forma:

O povo ficava nas cabanas durante os sete dias de festa, Na primeira noite da festa a área do templo era profusamente iluminada por lâmpadas e tochas: danças e rituais eram realizados a esta luz. De dia havia uma procissão em redor do altar; os fiéis levavam um ramo numa mão e uma fruta na outra, e era cantado o salmo 118. Os sacerdotes davam 7 voltas em redor do altar. No último dia uma vasilha de água era trazida da piscina de Siloé ao templo, e derramada diante do altar das ofertas queimadas. Chifres e trombetas soavam nos momentos importantes da festa (2005, p. 921).

A festa das Cabanas é a terceira e última festa de peregrinação, a festa que fecha o ano judaico. Festa de grande significado que permaneceu, mas não ganhou visibilidade no Novo Testamento, a não ser no Evangelho segundo João, que é o único evangelista a citar esta festa.

João é o evangelista que mais se refere às festas judaicas citando várias festas no decorrer de seu Evangelho, no qual ganham novos significados a partir da cristologia da revelação de Jesus. Na Páscoa, agora se faz a memória da ressurreição de Jesus, que ocorreu no primeiro dia da semana, e o domingo substitui o sábado como o dia santo dos cristãos, simbolizando a passagem da morte para a vida.

Além disso, Pentecostes, que era originalmente a festa da colheita (Lv 23,9-22), torna-se, para os cristãos, a celebração da vinda do Espírito Santo, a partir de um esquema lucano presente nos Atos dos Apóstolos, mas não no Evangelho segundo João. Neste Evangelho, Jesus sopra o Espírito Santo sobre os discípulos no mesmo dia de sua ressurreição (Jo 20,22).

No Evangelho segundo João, a revelação de quem é Jesus se dá no contexto das festas judaicas, no qual ele esclarece qual a sua missão e vai dando a conhecer o sentido pleno de cada uma das festas. O Evangelho segundo João dedica uma seção para a festa das Cabanas (Jo 7,1–10,21). Ela é palco para aprofundar a identidade de Jesus a partir de suas palavras e atitudes. Jesus é homem que é proibido de circular (Jo 7,1) mas é Filho de Deus e dá a vida por suas ovelhas (Jo 10,18).

Nos ritos da festa das Cabanas, ganham destaque os símbolos da luz e da libação das águas. Jesus dá a estes símbolos um sentido novo, o significado de renovação da fé de Israel. Não mais no passado, mas em um novo tempo, um novo ciclo. Este novo ciclo liberta aquele que crê, fazendo-o passar por um processo de fé.

Por fim, o presente capítulo tratou de trazer o contexto no qual vivia a comunidade joanina, em um ambiente de conflito com o judaísmo rabínico, refletido no Evangelho segundo João. Datado no século I ou início do século II, esse Evangelho reflete uma sociedade diversa, com diferentes camadas sociais, incluindo ricos e pobres. Politicamente, João apresenta Jesus de forma única em toda literatura bíblica de até então. A exclusão da sinagoga e a oposição ao judaísmo rabínico são temas centrais, com uma ênfase na inclusão e no amor fraterno na comunidade cristã.

O contexto vivido pela comunidade joanina deu origem a textos que transmitem até hoje a realidade conflitiva vivida por essa comunidade. Um dos textos que mais refletem essa realidade e a resistência para a fé em Jesus passando até por um processo, é o capítulo 9 do Evangelho segundo João. Eis o tema a ser visto no próximo capítulo.

2. A FESTA DAS CABANAS E O ITINERÁRIO DE FÉ DO CEGO DE NASCENÇA NO EVANGELHO SEGUNDO JOÃO

O primeiro capítulo apresentou as festas judaicas com destaque para a festa das Cabanas no Antigo e no Novo Testamento, bem como a importância dessas festas no Evangelho segundo João e seu contexto histórico. Este capítulo dará continuidade à questão da centralidade da festa das Cabanas nesse Evangelho, tomando o capítulo 9 como perícopo chave para tal entendimento. A centralidade da festa das Cabanas numa perspectiva cristológica para um itinerário de libertação será o tema que permeará este capítulo partindo de passos metodológicos.

Para apresentar a festa das Cabanas em João 9, será feito um aprofundamento do capítulo 9 com as ferramentas da exegese, mais especificamente da análise narrativa, para se chegar o mais perto possível de uma interpretação clara sobre a teologia da perícopo. Primeiramente, será apresentado o texto que será o objeto de estudo; depois, será seguido o caminho da exegese, partindo da análise semântica das palavras mais significativas do texto. Em seguida, virá a abordagem narrativa, com a apresentação dos personagens da perícopo e outras características do relato. Por fim, será visto o itinerário de libertação percorrido pelo cego de nascença.

2.1 O TEXTO DE ESTUDO

O texto de Jo 9 que será apresentado é o da versão "A Bíblia", das Edições Paulinas, de 2023. Essa edição foi escolhida por sua fidelidade à língua original, por sua tradução e qualidade acadêmica, por ser acessível, e estar em uma linguagem clara e atual, o que facilita a compreensão e a análise do texto. Eis o texto:

9 ¹ Passando, Jesus viu um homem que era cego desde o nascimento. ² Seus discípulos lhe perguntaram: "Rabi, quem pecou, ele ou seus genitores, para que nascesse cego?"

³ Respondeu Jesus: "Nem ele pecou nem seus genitores, mas é para que sejam manifestadas nele as obras de Deus. ⁴ É preciso que eu trabalhe nas obras daquele que me enviou enquanto é dia. Vem a noite, quando ninguém pode trabalhar. ⁵ Enquanto estou no mundo, sou a luz do mundo".

⁶ Tendo dito isso, cuspiu por terra e fez lama com a saliva, e com a lama ungiu-lhe os olhos ⁷ e lhe disse: "Vai, lava-te na piscina de Siloé!", o que traduzido é Enviado. Ele foi, lavou-se e voltou vendo.

⁸ Então os vizinhos e aqueles que antes costumavam vê-lo, pois era mendigo, diziam: "Este não é aquele que ficava sentado mendigando?"

⁹ Uns diziam: "É ele".

Outros diziam: "Não! Mas alguém parecido com ele".

Ele mesmo dizia: "Sou eu".

¹⁰ Diziam-lhe então: "Como te foram abertos os olhos?"

¹¹ Ele respondeu: "O homem chamado Jesus fez lama, ungiu com ela meus olhos e me disse: 'Vai a Siloé e lava -te' Fui, lavei-me e comecei a ver".

¹² E disseram-lhe: "Onde está ele?"

Ele disse: "Não sei".

¹³ Levaram aos fariseus o que fora cego. ¹⁴ Era sábado o dia em que Jesus fez lama e lhe abriu os olhos. ¹⁵ Então, novamente, perguntaram-lhe, desta vez os fariseus, como começara a ver. Ele lhes disse: "Ele colocou lama sobre meus olhos, eu lavei-me e vejo".

¹⁶ Diziam, então, alguns dos fariseus: "Este homem não vem de Deus, uma vez que não guarda o sábado".

Outros, porém, diziam: "Como pode um homem pecador fazer tais sinais?"

E houve uma divisão entre eles. ¹⁷ Disseram, então, novamente, ao cego: "Uma vez que ele te abriu os olhos, o que tu dizes dele?"

Ele disse: "É um profeta".

¹⁸ Os judeus não acreditaram nele, que fora cego e tivesse começado a ver, enquanto não chamaram os genitores daquele que tinha começado a ver. ¹⁹ E perguntaram-lhes: "Este é vosso filho, que dizeis que nasceu cego? Como, então, agora vê?"

²⁰ Responderam seus genitores: "Sabemos que ele é nosso filho e que nasceu cego.

²¹ Como agora vê, não sabemos, nem sabemos quem lhe abriu os olhos. Perguntai-lhe! Já é adulto. Ele mesmo fala por si".

²² Seus genitores disseram essas coisas por medo dos judeus, pois os judeus já se tinham posto de acordo que, se alguém confessasse Jesus como o Cristo, seria expulso da sinagoga. ²³ Por isso, seus genitores disseram: "Ele já é adulto. Perguntai-lhe!"

²⁴ Chamaram, então, pela segunda vez, o homem que fora cego e disseram-lhe: "Dá glória a Deus! Sabemos que este homem é pecador".

²⁵ Ele lhes respondeu: "Se é pecador, não sei. Uma coisa sei: que eu era cego e agora vejo".

²⁶ Disseram-lhe: "O que ele te fez? Como te abriu os olhos?"

²⁷ Respondeu-lhes: "Já vos disse, e não escutastes. Por que quereis ouvir novamente? Acaso quereis, também vós, tornar-vos discípulos dele?"

²⁸ Eles, então, o injuriaram, dizendo: "Tu és discípulo dele, nós somos discípulos de Moisés. ²⁹ Sabemos que Deus falou a Moisés, mas este, não sabemos de onde ele é".

³⁰ O homem lhes respondeu: "Isto é surpreendente: não sabeis de onde ele é, e, no entanto, abriu-me os olhos. ³¹ Sabemos que Deus não ouve os pecadores, mas, se alguém é temente a Deus e faz sua vontade, a este ele ouve. ³² Nunca se tinha ouvido

falar que alguém tivesse aberto os olhos de um cego de nascença ³³ Se ele não viesse de Deus, nada poderia fazer".

³⁴ Responderam-lhe: "Tu nasceste inteiro em pecado e queres nos ensinar?"
E o expulsaram dali.

³⁵ Jesus ouviu dizer que o tinham expulsado, encontrou-o e disse-lhe: "Crês no Filho do Homem?"

³⁶ Ele respondeu: "E quem é, senhor, para que eu creia nele?"

³⁷ Disse-lhe Jesus: "Tu o vês. É aquele que fala contigo".

³⁸ Ele afirmou: "Creio, Senhor".

E prostrou-se diante dele.

³⁹ Disse Jesus:

"Para um julgamento eu vim a este mundo:

para que aqueles que não veem vejam,

e aqueles que veem tornem-se cegos".

⁴⁰ Alguns dos fariseus que estavam com ele ouviram isso e lhe disseram: "Acaso também nós somos cegos?"

⁴¹ Disse-lhes Jesus: "Se fôsseis cegos, não teríeis pecado. Agora, porém, como dizeis: 'Nós vemos', vosso pecado permanece".

Uma vez apresentado o texto, pode-se dar início a seu estudo, começando por mostrar a centralidade deste capítulo na seção da festa das Cabanas neste Evangelho.

2.2. CENTRALIDADE DE JOÃO 9 NA SEÇÃO DA FESTA DAS CABANAS NO EVANGELHO SEGUNDO JOÃO

O conhecimento da festa das Cabanas permite que a leitura do Evangelho segundo João seja mais proveitosa, pois João é o único evangelista a mencionar essa festa. A festa das Cabanas forma uma seção no Evangelho, que abrange Jo 7,1–10,21. Aqui, aparecem várias informações sobre a pessoa de Jesus, que estão em relação com a festa judaica das Cabanas (Devillers, 2015, p. 39).

Jo 7,1 faz a transição da seção anterior (Jo 6,1-71) para a seguinte ao relatar: "Depois disso, Jesus percorria a Galileia. Ele não queria percorrer a Judeia porque os judeus o buscavam para matá-lo. Estava próxima a festa das Cabanas". Há testemunhos textuais, embora sejam um pequeno grupo, que trazem que Jesus "não podia percorrer a Judéia". Essa interpretação pode ser encontrada no manuscrito grego W, em cinco manuscritos da Antiga Versão Latina, em um manuscrito da Antiga

Versão Siríaca, como também no comentário de Crisóstomo (Malzoni, 2018, p. 144-145).

Em Jo 7,12, Jesus ainda não tinha se manifestado. É a dinâmica do oculto e do revelado. Ele se apresenta como fonte de água viva (Jo 7,37-38) e luz do mundo (Jo 8,12; 9,5). Aqui, é enfatizada sua condição de enviado. A sugestão dos irmãos de Jesus, em Jo 7,3-5, que lhe dizem que vá para Jerusalém a fim de ser mais conhecido, tem seu ápice em Jo 9,5, onde o revelar de Jesus está na sua declaração de ser luz do mundo, que aparece em Jo 8,12; 9,5 (Devillers, 2015, p. 45-48). Dodd também registra que os temas da água e da luz agora recebem uma explanação mais explícita em Jo 9. Esta nova cena vem como uma das perícopes mais profundas do Evangelho. De forma irônica, aquele que era cego e mendigo passa a ser aquele que vai testemunhar o homem Cristo que o iluminou defendendo a causa da luz (2003, p. 463).

Devillers afirma que o Evangelho segundo João, apoiado em escritos do Antigo Testamento, como em Is 55,1; Eclo 24,30, se reporta ao tema da fonte de água viva, e, em Jo 7,37-52, Jesus se revela como fonte de água viva. O último dia da festa das Cabanas, o mais solene, é o dia em que Jesus se apresenta como a verdadeira fonte (2015, p. 75-76).

A temática da água viva remete a Jr 2,13; 17,13, versículos nos quais o povo é criticado por abandonar a Deus, sua única “fonte de água viva”. Ao fazer a alusão aos rios de água viva durante a festa das Cabanas, Jesus parece estabelecer um vínculo entre ele e Siloé que será desenvolvido no relato do cego de nascença em Jo 9. O mesmo acontece em relação ao rito da iluminação que acontece na festa da Cabanas, rito de grande significado, pois aqui Jesus é apresentado como “luz do mundo”, tema que também está em Jo 9 (Devillers, 2015, p. 75-76).

Konings reafirma igualmente os temas da água (Jo 7,37) e da luz (Jo 8,12), que convergem para o capítulo 9, e destaca que este capítulo está situado entre a festa das Cabanas (Jo 7,2) e a festa da dedicação do Templo (Jo 10,22), desembocando no tema do messianismo a ser desenvolvido na perícopa seguinte (Jo 10,22-42). A ruptura de cenário do capítulo 9 para o capítulo 10 parece desvincular esses capítulos um do outro; porém, no início do capítulo Jo 10, os líderes do povo são mencionados, estabelecendo uma ligação com o fim do capítulo 9, que aponta a cegueira dos fariseus (2005, p. 195-196).

Devillers afirma que Jesus faz a cura no último dia da festa, o grande dia. O capítulo 9 do Evangelho segundo João está ligado aos capítulos 7 e 8 por uma continuidade de lugar e de tempo. A perícopes do cego de nascença coroa o caminho percorrido anteriormente, confrontando os fariseus. O conflito, presente nos capítulos 7 e 8, tem, agora, um novo ápice, em Jo 9,40-41. A passagem para o capítulo seguinte não é tão nítida quanto à linha de sequência de temas, embora o evangelista use com frequência a expressão “Em verdade, em verdade, eu vos digo” (Jo 10,1) se referindo a uma temática iniciada anteriormente (2015, p. 110-111).

Jo 9,1–10,21 constitui um relato único no que diz respeito ao conflito entre crentes joaninos e judeus fariseus no fim do século I, mas, ao mesmo tempo, o capítulo 9 constitui uma unidade independente do capítulo 10. Isso corresponde à intenção do autor de destacar Jo 9 como obra-prima e chave mestra da seção da festa das Cabanas (Devillers, 2015, p. 112).

Considerando a importância de Jo 9 para a seção da festa das Cabanas no Evangelho segundo João, faz-se necessário, agora, um aprofundamento deste capítulo, conforme a seguir.

2.3 UM CAMINHO DE EXEGESE DE Jo 9

Neste ponto, será feito um caminho de aprofundamento da perícopes do cego de nascença, em Jo 9,1-41, com as ferramentas da exegese, destacando os passos necessários para sua interpretação mais precisa, a fim de preparar o caminho para se chegar ao objetivo desta dissertação, que é mostrar o itinerário da libertação do cego de nascença.

Primeiramente serão destacados a delimitação do texto, seu gênero literário, a análise das palavras que aparecem de forma significativa no texto, como: cego, pecado, obras de Deus, luz, ungir, barro, lavar, Siloé. Estas são palavras-chave para uma melhor compreensão do relato, pois são palavras que o evangelista utiliza para transmitir sua mensagem. Em seguida, serão destacados os personagens – Jesus, cego, discípulos, vizinhos, fariseus / judeus e genitores. A narrativa enfatizará o itinerário de fé percorrido pelo cego para uma libertação integral.

2.3.1 Análise do texto

O Evangelho segundo João tem como referência as festas de peregrinação do antigo Israel, antes da festa da Páscoa final, em Jo 11,55. Assim, há um bloco que está em Jo 5, que segue até Jo 10,42. Neste bloco, se encontra uma festa anônima – que pode ser a festa das Semanas. Em Jo 7,1–10,21, Jesus sobe novamente a Jerusalém para a festa das Cabanas, identificada em Jo 7,2; e, em Jo 10,22, ele está em Jerusalém para a festa da Dedicção. Este bloco, para Beutler, tem uma delimitação que ele denomina de “Jesus se revela a seu povo”, pois, em todos os discursos desse bloco, Jesus se revela e encontra resistências em Jerusalém (2015, p. 137-138). Dentro desta divisão temática, há a que se refere à festa das Cabanas, que abrange Jo 7,1–10,21, onde se encontra o capítulo 9.

Para Beutler ainda, embora o capítulo 9 esteja inserido no contexto da festa das Cabanas (Jo 7,1–10,21), a história do cego de nascença se distingue claramente do contexto anterior. Entram em cena novas pessoas e grupos. Uma ação determina o texto. Assim, não há questionamentos a respeito do início do texto em Jo 9,1. Porém, limitar o fim da história que inicia em Jo 9,1 é mais complexo.

No capítulo 10, o texto traz o tema do Bom Pastor, o que levava costumeiramente a concluir o texto anterior em 9,41. Todavia, Beutler lembra que a divisão em capítulos só aconteceu no início do século XIII, e, originalmente, o texto de Jo 10,1, vem imediatamente após Jo 9,41. Entre autores das últimas décadas que acentuaram a conexão entre o final do capítulo 9 e o início do capítulo 10 está Dodd, que vê em Jo 9,1–10,21 uma só sequência narrativa, por se fazer referência a Jesus ter aberto os olhos do cego e prosseguir com um monólogo de Jesus, similar ao do capítulo 5. Mas outras contribuições também recentes, já veem em Jo 9 uma ponte como conexão entre os capítulos, 8 e 10 ocupando um lugar chave para a interpretação de toda essa seção (2015, p. 233-234).

É possível destacar o capítulo 9 como um texto delimitado tematicamente da seguinte forma:

Jo 9,1.6-7 - Relato de cura

Jo 9,2-5 - Jesus doador de luz

Jo 9,8-38 - uma progressiva revelação

Jo 9,39-41 - Jesus doador da luz

Fazendo um arco entre o cego de nascença até sua visão e crença, contida em Jo 9,1-41 se tornando uma unidade central a ser analisada, delimitada então em Jo 9,1-41 (Beutler, 2015, p. 234).

Segundo Marguerat e Bourquin, o que caracteriza um texto de gênero literário narrativo é o enredo com personagens, enquadramento, a voz narrativa e seus cochichos, personagens e temporalidade. No enredo, há o enlace narrativo com os seguintes passos: situação inicial, nó, ação transformadora, desenlace, situação final, que abrange toda a narrativa (2009, p. 55-74). Esses elementos estão presentes na perícopes de Jo 9,1-41, portanto isso justifica seu gênero narrativo.

Konings diz que o Evangelho segundo João está entre a narrativa e o drama, chamando a atenção para não se cair na ilusão de que os textos do Evangelho segundo João retratem uma situação histórica, vê-los como drama, contudo, não deixa de colocá-los como históricos, mas na trama de uma narrativa simbólica. Nesta perspectiva, ainda se acrescenta o estilo de revelação, no qual Jesus mesmo faz a sua revelação e, só no fim de seu ensinamento, a revelação é desvendada pelo próprio Jesus (Jo 16,29) (2005, p. 19-20). Isso se comprova em Jo 9,37, pois mesmo com todo o enredo, a revelação é trazida pelo próprio Jesus.

Assim, o gênero literário de Jo 9,1-41 é o gênero narrativo dramático com revelação. Neste trabalho, esse relato será chamado de “relato de cura”, seguindo a linguagem usada por Beutler, que a ele se refere com a expressão “cura do cego” (2015, p. 234), por Brown, que o chamou de “cura milagrosa” (2020, p. 424) e por Devillers, que, diversas vezes, usa também o termo cura referindo-se ao que é narrado em Jo 9,1-41, como: “ao cego curado que honrará com audácia”, e ainda “evoca a cura do cego de nascença” (2015, p. 111-112), e mais adiante assim escreve:

Consequentemente, faltava à seção da festa das Tendias um relato de cura milagrosa que conseguisse ressaltar alguns de seus aspectos; ora, pelo simbolismo por ela veiculado – cegueira, luz, visão, como também piscina, água, Siloé -, a cura do cego de nascença corresponde perfeitamente ao contexto litúrgico da festa das Tendias (Devillers, 2015, p. 114).

Para Marguerat e Bourquin, o texto bíblico pode ser analisado pelo método da análise histórico-crítica, da análise semiótica ou estrutural ou da análise narrativa (2009, p. 15-16). Aqui, a perícopes de Jo 9,1-41 será trabalhada a partir da análise narrativa.

O enquadramento é parte integrante do estudo de uma perícopé a partir da análise narrativa⁸. O primeiro aspecto visível é o lugar onde se passa a cena. O relato diz que Jesus está em Jerusalém, desde Jo 7,10, pois, no relato, ele foi para a festa e ainda não tinha saído de lá. No Evangelho segundo João, a maioria das narrativas acerca de viagens de Jesus trata de suas idas a Jerusalém por ocasião das grandes festas judaicas (Jo 2,13; 5,1; 7,1-10; 12,12) e é ali que a maior parte dos discursos de Jesus acontece: Jerusalém é lugar do confronto e revelação (Freyne, 1996, p. 106-107).

Beutler supõe que o início da perícopé de Jesus abrindo os olhos do cego de nascença retrate um espaço em Jerusalém, fora do Templo, onde geralmente ficavam as pessoas que pediam esmolas; a conexão temporal é com a festa das Cabanas (Jo 7,2). Logo, o enredo acontece num contexto religioso, mais explicitamente no “grande dia” já mencionado em 7,37, no qual Jesus está presente em Jerusalém para a festa das Cabanas (2015, p. 236). Quanto ao tempo, não há uma temporalidade explícita. Baseando nos capítulos anteriores, pode-se compreender que seja durante a festa das Cabanas. Como, em Jo 9,14, há a notação que se trata de um sábado, há a possibilidade de que seja o oitavo dia da festa, um dia de descanso (Malzoni, 2017, p. 177).

Marguerat e Bourquin destacam que é necessário perceber o tempo de narração do texto. O ritmo normal da narração, quando convencionalmente avança o tempo em forma de diálogo, se define como “cena” (Marguerat; Bourquin, 2009, p.111) Em Jo 9,1-41, o verbo “dizer” em suas variações (dizendo, dizer, disse, disseram) aparece 22 vezes; o verbo “falar” 4 vezes; “perguntar” e “responder” 7 vezes (em suas variações). São eles que formam a cena. Os diálogos de Jo 9,1-41 trazem velocidade à cena, que, porém, é classificada como de velocidade normal, com pausa descritiva na qual o ponto da pausa é chamado de tempo morto. O texto de Jo 9,1-41 está em movimento e há uma descrição explicativa de uma cena. Neste texto, acontece uma história sem espaço longo de tempo, tudo acontece na sequência na mesma cena (Marguerat; Bourquin, 2009, p. 108-109).

⁸ O enquadramento consiste nas anotações de tempo, de lugar e de meio social, que podem estar agrupadas no início do texto ou disseminadas ao longo da narrativa. O meio social pode ser extraído dos dados relativos à condição cultural, histórica e social dos personagens (Marguerat; Bourquin, 2015, p. 97). Na perícopé de Jo 9,1-41, o meio social vai se tornar perceptível quando surgirem os personagens.

É o que acontece na perícopre de Jo 9,1-41, na qual os acontecimentos do relato se referem a um único dia, o sábado (Jo 9,1.14). Há um fluxo grande de conversas em perguntas e repostas em todo o texto, a começar pelos discípulos (Jo 9,2), seguindo com os questionamentos ao cego por vizinhos e quem o via (Jo 9,8-12), e questionamentos e respostas ao cego pelas autoridades judaicas e ao próprio Jesus (Jo 9,15-34). As pausas descritivas ocorrem quando, narrando um fato, o texto ganha uma pausa explicativa, como foi o caso do momento em que Jesus explica aos discípulos o motivo da cegueira daquele homem e sua missão (Jo 9,3), o relato da cura (Jo 9,6.7b), e o ato de prostração do homem que fora cego (9,38b).

Com o cenário, tempo, delimitação de texto, gênero literário definidos, segue-se, agora, para as palavras que fazem parte desta perícopre de forma específica.

2.3.2 – As palavras mais significativas em Jo 9,1-41

As palavras ou expressões a serem analisadas são numericamente significativas em Jo 9,1-41, ou ajudam a perceber onde o evangelista colocou as bases da mensagem teológica que deseja transmitir. Elas poderiam ser muitas, mas apenas oito foram selecionadas, aquelas que se julgou serem as mais importantes: cego, pecado, obras de Deus, luz, ungi, lama, lavar e Siloé.⁹

2.3.2.1 Cego Jo 9,1

A palavra cego, aparece 46 vezes no Novo Testamento, 22 vezes no Evangelho segundo João, sendo 19 vezes só em Jo 9, e as outras 2 vezes, em Jo 10, fazendo referência à perícopre anterior.¹⁰

A cegueira é uma das doenças que mais aparecem na Bíblia. A Bíblia apresenta duas formas de cegueira: 1) A oftálmica, que pode ser uma doença contagiosa, que se agrava em contato com o sol, poeira e falta de higiene. Mas esta doença também pode ocorrer de forma mais leve, enfraquecendo a vista como no caso de Lia (Gn

⁹ A quantidade de vezes que as palavras aparecem são tiradas do site

https://www.paulus.com.br/biblia-pastoral/_AIUTO.HTM#concordanze.

exceto as que estiverem especificadas no texto conforme aparece a palavra.

¹⁰ O personagem do Cego, também será trabalhado em outro momento. Aqui, vem somente a observação do cego em sua posição de personagem.

29,17). 2) A cegueira própria da idade na velhice (Gn 27,1), por exemplo, Eli (1Sm 3,2). Esta cegueira torna o homem incapaz para o sacerdócio (Lv 21,18). Da mesma forma, o animal cego não poderia ser ofertado em sacrifício (Dt 15,21). Por outro lado, a Lei prescreve gentileza e ajuda em relação aos cegos, proibindo que se coloquem obstáculos à frente deles (Lv 19,14; Dt 27,18) (Mckenzie, 2005, p. 158).

A cegueira é ainda uma metáfora para a falta de visão espiritual. Isso se verifica em alguns textos, como Is 42,19; 29,18; Rm 2,19; 2Cor 4,4; 2Pd 1,9; 1Jo 2,11; Ap 3,17. Havia ainda a cegueira temporária, como em Gn 19,11 ou em 2Rs 6,18; At 13,11, textos nos quais a cegueira é expressa como uma doença da visão mais psíquica do que física (Mckenzie, 2005, p. 158). Léon-Dufour diz que a cegueira também é sinônimo de hipocrisia, pois, no Evangelho segundo João, o apelativo de hipócrita é transposto para o de cego: o pecado das autoridades judaicas consiste em dizer “nós vemos”, quando são cegos (Jo 9,40) (2020, p. 415).

Léon-Dufour (2020, p. 278) denomina endurecimento ou progressivo esclerosamento do homem querer viver separado de Deus. Este endurecer-se acontece quando se engorda o coração, tampa-se os ouvidos, fenda-se os olhos, e se adormece, demonstrando um espírito descarado de coração duro de pedra. Assim procede uma forma de ver a cegueira. O endurecimento é característica do pecador que se nega a converter-se e prefere permanecer separado de Deus. Em Jo 3,19, a luz cega os olhos de quem não se dispõe a recebê-la. Assim, também Deus, pela presença contínua de seu amor, provoca no pecador uma reação de recusa. E ainda retoma o Antigo Testamento ao trazer Isaías:

E ele disse: “Vai e dize a este povo: ‘Ouvi bem, mas não obtenhais entendimento, olhai bem, mas não tomeis conhecimento! “Envolve com gordura o coração deste povo, tornai seus ouvidos pesados, e põe venda em seus olhos, para que não veja com seus olhos, nem ouça com seus ouvidos, e seu coração não obtenha entendimento nem torne a encontrar cura!” (Is 6,9-10) (Léon-Dufour, 2020, p. 278).

A incredulidade se contrapõe à fé, e isto também é sinal de cegueira espiritual, pois aquele que rejeita a luz, não aceita e não crê no Filho do Homem (Jo 3,19). O fato de a pessoa não aceitar ser consciente da realidade, o faz não enxergar, e assim, é como cega. Já quem se torna consciente de sua cegueira espiritual se deixa iluminar por Jesus, que é a luz do mundo (Jo 8,12; 9,5). Desse modo, a cegueira é não crer e não se converter, autocondenando-se (Jo 9,41c), sendo que o que marca a distinção

entre cegos e não cegos é a conduta do homem diante de Jesus (Santos, 1994, p. 316-317).

A tradição que Jesus curou os cegos é bem presente na tradição sinótica. A cura não tem uma ligação com os milagres veterotestamentários, mas a descrição de alguém “espiritualmente” cego, vendo seus “olhos abertos”, fazia parte do quadro dos profetas dos tempos reais ou messiânicos (Is 29,18; 35,5; 42,7) (Brown, 2020, p. 651).

Fazendo um paralelo comparativo da perícopé do cego de nascença de Jo 9,1-41 com os cegos curados nos evangelhos sinóticos, é constatado que somente o cego de Jo 9,1-41 é cego de nascimento. No Evangelho segundo Marcos, há dois relatos de Jesus abrindo os olhos de um cego: o cego de Betesda (Mc 8,22-26) e o cego Bartimeu, em Jericó, que, por fim, seguiu Jesus pelo caminho (Mc 10,46-52). Neste segundo caso, pode-se comparar esse relato com o do cego de nascença no Evangelho segundo João, no tocante ao seguimento de Jesus após a cura (Jo 9,28,38) (Malzoni, 2018, p. 134).

2.3.2.2 Pecado Jo 9,1

O substantivo pecado, o verbo pecar e o adjetivo pecador aparecem diversas vezes no Antigo Testamento e no Novo Testamento. Em Jo 9,1-41 aparecem no início, no meio e no fim da perícopé (Jo 9,2-3.16.24-25.32.41).

Pecado é um tema muito abrangente na Bíblia, presente em todo o Antigo Testamento, desde a desobediência de Adão e Eva (Gn 3,3), resultando nas suas consequências. Depois, passa pela adoração do bezerro de ouro (Ex 32,2-5) e pelas diversas recusas da obediência a Deus, e pelas infidelidades do povo (Dt 9,7.22; Nm 11,4-23). O pecado se torna mais concreto. Em Is 59,1-13, são descritos os pecados que agravam a vida, causando a separação com Deus, e os profetas atuam como porta-vozes de Deus no combate contra esses pecados, denunciando-os (Os 4,2; Is 1,17; 5,8; 65,6-7; Am 4,1; 5,7-15; Mq 2,1-2), mas também há a misericórdia de Deus para com o pecador, que o resgata (Jr 3,7.12; Ez 16,23). Neste caso, o pecador é chamado à conversão (Lyonnet, 2020, p. 751-754).

No Novo Testamento, é revelado que quem veio libertar o homem do pecado é o próprio Filho de Deus. Jesus prega de modo que o homem possa acolher a conversão, levando-o a participar do Reino de Deus, da boa-nova que acabara de

chegar (Mc 1,4.15). A misericórdia de Deus para com o pecador, mostrada na parábola em Lc 15,11-30 e nas narrações de Lc 7,36-50; Mc 2,15-17; Jo 8,10-11, chega a escandalizar as testemunhas destes fatos, que podem não ser capazes de entender tamanha misericórdia. No Evangelho segundo João, porém, Jesus veio para além da remissão do pecado (Jo 20,23; 1Jo 2,12), veio para tirar o pecado do mundo (Jo 1,29) (Lyonnet, 2020, p. 757-758).

No Evangelho segundo João, o pecado é opaco como as trevas: “a luz veio ao mundo, mas os homens amaram mais as trevas que a luz pois as obras deles eram más” (Jo 3,19). Todo aquele que faz o mal odeia a luz (Jo 3,20). Assim, o pecado está ligado à obscuridade. A cegueira se torna um símbolo do pecado (Jo 9,41) (Lyonnet, 2020, p. 758). Esta resposta é dada às autoridades judaicas quando questionam a cura do cego de nascença, realizada por Jesus: “Se fosseis cegos, não teríeis pecado. Agora, porém, como dizeis: ‘nós vemos’, vosso pecado permanece” (Jo 9,41).

Na perícopie de Jo 9,1-41, o termo pecado aparece como uma moldura do conjunto. Jesus não vê relação entre culpa e cegueira; ao contrário, ele relaciona as curas que realiza com a manifestação das obras de Deus (Jo 5,36; 7,3.21; 10,25; 14,11) (Beutler, 2015, p. 237).

2.3.2.3 Obras de Deus Jo 9,3

A expressão “obras de Deus” ou “obras divinas” aparece significativamente no Evangelho segundo João, em comparação com os evangelhos sinóticos. No Evangelho segundo João, fala-se das obras do Deus (Jo 9,3), das obras que Jesus e o Pai realizam juntos (Jo 5,20; 14,10-12) e das obras de Jesus (Jo 5,36; 7,3.21). A obra de Jesus é a obra que o Pai lhe deu para cumprir (Jo 17,4). São as obras que demonstram que ele foi enviado pelo Pai (Jo 10,25.32.37). Jesus é a obra de Deus encarnada (Mckenzie, 2005, p. 663).

Para Beutler, as obras, da maneira como estão expressas no Evangelho segundo João, são entendidas como ações que se realizam em pleno dia. Retomando Jo 5,19, lembra que o filho só faz o que vê o pai fazer, e à noite as atividades terminam. Com esta comparação, ele explica que Jesus as realiza porque o tempo é dia, é propício, é o tempo que lhe resta. Algo ainda a despertar sobre a expressão “obras de

Deus” é a conexão entre a “obra” de Deus e a “hora”, que Jesus realiza na ressurreição de Lázaro (Jo 11,1-44) (2015, p. 237).

Lacan afirma que a obra de Deus acontece nos humildes que se inclinam (Sl 138,6; 113,6-7), porque eles não se gloriam a não ser da própria fraqueza (2Cor 2,9), e se abrem ao poder da graça que neles não é estéril (1Cor 15,10). No Antigo Testamento, a palavra de Deus conduz o homem à glória pelo caminho da humildade e da submissão a Deus, seu criador e salvador. No Novo Testamento, a humildade consiste em servir a Deus nos homens e se humilhar por amor para glorificar a Deus (2020, p. 426-428).

2.3.2.4 Luz Jo 9,5

Aparece um número concentrado de ocorrências, na literatura joanina, da palavra “luz”, e há outras palavras a ela relacionadas: “trevas”, “dia”; “noite”; “ocultar”; “brilhar” (Malzoni, 2017, p. 39).

A palavra luz aparece em quase todas as religiões do próximo Oriente antigo usada como metáfora. A luz significava o próprio ser de Deus, ou divindade enquanto inteligência suprema. Em 1Jo 1,5 Deus é luz. Deus é verdadeiramente luz, inteligível e eterna. É uma luz que se contrapõe às trevas da ignorância. A tradição bíblica utiliza a metáfora da luz, aplicando-a regularmente à lei. O preceito é uma lâmpada e a instrução é a luz, e é caminho da vida. A tradição judaica inclui a festa das luzes (*hanukkah*), festa comemorativa da reconstrução do templo por parte dos Macabeus, em 164 a.C. (1Mc 4,36-59) (Santos, 1994, p. 390-391).

Dodd também relata que a luz aparenta ser um símbolo natural da divindade. Usando a simbologia da luz, é possível fazer uma relação da luz com o absoluto, de Deus com o universo. E ainda, se a fonte da luz é Deus, e por ela se conhece a fonte da vida, então à medida que se conhece a luz, também se vai rumo à vida (2003, p. 270-271). Deus é luz (1Jo,1-5), e aqueles que obedecem a seus mandamentos andam na luz (1Jo 1,7). A luz é, com frequência, símbolo do poder salvífico de Deus, é libertação e salvação realizadas por Deus (Is 9,1; 60,1; Am 5,18.20; Sl 43,3; 118,27) (Mckenzie, 2003, p. 561).

O termo luz também pode ser relacionado com o “abrir os olhos”. Devillers explica que o Evangelho segundo João gosta da conotação simbólica, e o número 7

evoca a ideia de plenitude, de totalidade no plano qualitativo. Assim, a expressão “abrir os olhos” aparece 7 vezes em Jo 9,1-41 (2015, p. 9). A luz é visão, e YHWH dá luz aos olhos (Sl 13,4; Pr 29,13), o mandato de YHWH dá a visão (Sl 19,9) e a luz dos olhos é esperança (Esd 9,9,8) (Mckenzie, 2003, p. 561).

No rito das águas e no rito de iluminação, que aconteciam na festa das Cabanas, Jesus se apresenta como luz do mundo (Devillers, 2015, p. 76). Em Jo 8,12; 9,5 Jesus diz: “Eu sou a luz do mundo”.

O discurso sobre a luz combina dois elementos da cristologia joanina: o *ego eimi*, “Eu, eu sou”, e a metáfora “luz-trevas”. Em razão de sua formulação e de sua teologia, tão típicas de João, não é possível atribuí-lo ao Jesus histórico, mas ele exprime bem o que estava em germe em sua vida e em sua obra. Os *ego eimi* joaninos têm a sua fonte principal no Antigo Testamento, como a revelação do Nome divino a Moisés – “Disse Deus a Moisés: ‘Eu sou aquele que é’” (Ex 3,14) –, as afirmações monoteístas do Deutero-Isaías - “a fim de que saibais e creiais em mim e que possais compreender que eu sou” (Is 43,10 LXX); “Eu sou; não há outro” (Is 45,18 LXX) –, ou ainda de Dt 32,39: “E agora, vede bem: eu, sou eu, e fora de mim não há outro Deus!” Todos esses versículos insistem sobre a unicidade de Deus, o único Redentor do seu povo; ora, João recorre a eles para definir o papel de Jesus em relação aos homens (Devillers 2015, p. 88).

O *ego eimi* introduz o tema cristológico da luz. O Evangelho segundo João foi escrito inspirado nas tradições bíblicas e nas traduções do Targum, que narram que Deus vai adiante de seu povo numa coluna de nuvem e de fogo para iluminar o dia e a noite (Ex 13,21; Ne 9,12.15). A partir daí, entende-se por que, no Evangelho segundo João, Jesus é apresentado como luz. Jesus se doa para a vida do mundo, ou seja, “para os homens”. Logo, aquele que caminha com ele recebe a luz da vida, a luz do Deus vivo que é vida (Devillers, 2015, p. 88-89) A afirmação que Jesus é a luz do mundo, está no fato de que ele abriu os olhos do cego de nascença.

2.3.2.5 Ungir Jo 9,6.11

Não é possível identificar a origem do simbolismo da unção em Israel, mas se tratava de uma unção com intenção de consagração, sendo também usada para nomear um sucessor, como em 1Rs 19,16. Como rito sagrado não, é mencionado no Novo Testamento, exceto a unção dos doentes em Tg 5,14 (Mckenzie, 2003, p. 953).

No Antigo Testamento, é sinal de alegria ou de honra (Pr 27,9; Ecl 9,8; Am 6,6; Dt 28,40; Sl 23,5; também Lc 7,38.46). Também era feita a unção dos enfermos e dos possessos, pois o óleo curava os doentes e tratava as feridas. O autor da Carta de Tiago escreve que a unção com oração de fé salvará e aliviará quem cometeu pecado (Tg 5,15). Também se ungia para a expulsão de demônios (Mc 6,13), mas a maioria das unções no Antigo Testamento era ritos de consagração tanto de objetos de culto quanto de pessoas (Gn 28,18; 31,13; Ex 29,36-37; 30,26-29). Os profetas também eram ungidos com óleo, designando metaforicamente a investidura do profeta (1Rs 19,16). Mas foi na aplicação ao messias que o termo “unção” assumiu toda importância (Sl 2,2; At 4,25) (Potterie, 2020, p. 1071-1074).

Todavia, em Jo 9,6.11 a unção acontece com o uso da saliva e do barro. O uso da saliva é parte da tradição primitiva sobre Jesus (Mc 7,33; 8,23), que, por sua vez, só aparece no Evangelho segundo Marcos e João. O uso da saliva da parte de Jesus já foi visto como uma prática de magia, mas, por fim, essa visão não prevaleceu. Irineu viu aqui a simbologia do homem sendo recriado do barro (Brown, 2020, p. 643). A unção com saliva e barro ficará mais compreensível, a partir do termo a seguir.

2.3.2.6. Lama Jo 9,6

A lama, barro molhado, o mesmo usado pelo oleiro¹¹. Com essa lama ele unge. A unção realizada por Jesus para abrir os olhos do cego foi com saliva e terra. O uso do termo barro ou lodo em Gn 2,7; Jó 4,19; 10,9, lembra a criação do homem, pelo pó da terra, o barro (Brown, 2020, p. 643).

Pagola destaca que Jesus era conhecido como taumaturgo, descrito por Flávio Josefo, que registrado em Antiquidades Judaicas 18,3,3, - um texto considerado autêntico pela maioria dos peritos. A forma de fazer esta cura, lembra os procedimentos usados pelos magos e curadores populares da época (2014, p. 199-200).

O barro é produzido a partir do elemento terra, que deve ser considerada sua matéria prima, pois a terra tem um vasto significado na Bíblia. As duas formas que a palavra “terra” é mais usada são em metonímia e em metáfora. Na metonímia, a terra

simboliza, muitas vezes, o homem coletivo pervertendo-se (Ez 14,13) ou se prostituindo (Os 1,2), tratando-se de terra como lugar, como habitação da humanidade. O mesmo acontece quando se louva exaltando a terra. Neste caso, estão implícitos não só os seres humanos, mas também toda a criação. Da mesma forma, simboliza o homem em seu estado de ser poeira (Sl 30,10). Na metáfora, a terra aparece como elemento concreto, material, das realidades palpáveis. No Evangelho segundo João, quando Jesus conversa com Nicodemos, ele fala de coisas da terra, que são opostas às coisas celestes, que só podem ser compreendidas por revelação (Jo 3,12) (Girard, 2005, p. 553-554).

2.3.2.7 Lavar - Jo 9,7

A palavra água aparece 78 vezes no Novo Testamento, 23 vezes no Evangelho segundo Jo, e 4 vezes na Primeira Carta de João, e, relacionadas a ela, também se encontram as palavras “piscina”, “poço”, “jarro”, “bacia”, “lavar-se”, “ter sede” (Malzoni, 2018, p. 40).

Para Dodd, a água é um símbolo que se esconde por trás de realidades e pensamentos de outras tradições religiosas, símbolo religioso muito antigo, muito difundido, mas que tem uma origem complexa. No Evangelho segundo João, aparece como símbolo de purificação em Siloé (Jo, 9,7) e no lava pés (Jo 13,5-10) (2003, p. 187).

É próprio do Evangelho segundo João apresentar uma simbologia que exige do leitor uma visão muito mais além das entrelinhas. Logo, o tema da água, no Evangelho segundo João, tem um valor simbólico e real, dada a realidade geográfica da região de onde o Evangelho provém. A própria geografia de onde se formou o povo de Israel aponta para uma valorização específica da água e um cuidado especial para com ela, pois, embora tenha presença de água pluvial e fluvial, a Palestina é cercada de desertos (Devillers, 2008, p. 32).

A água se tornou símbolo de um elemento espiritual necessário para o ser humano, e, no Evangelho segundo João, ela é ligada ao Espírito, inerente à vida. O nascimento para a vida nova se dá pela água e pelo Espírito (Jo 3,5), ou seja, o Espírito é representado pela água. O profeta Zacarias fala da água viva que jorrará em Jerusalém, e Jesus fala sobre essa água (Devillers, 2008, p. 47): “Se alguém tem

sede, venha a mim e beberá, aquele que crê em mim! Como disse a Escritura: ‘Rios de água viva jorrarão de seu seio’”. Ele disse a respeito do Espírito que iriam receber aqueles que creem nele.” (Jo 7,37b-39b).

Jesus é a fonte de água viva. A água representa o Espírito, sem o qual não há vida. No Evangelho segundo João, não há outra possibilidade para que haja a vida. Nele, há a inspiração teológica para que a água seja vista de forma mais profunda, representando a presença do Deus da vida, o Deus criador (Devillers, 2008, p. 48).

Sobre o “lavar-se no tanque” em Jo 9,7 para ser curado, Brown ressalta que antecedentes são encontrados em 2Rs 5,10-13, a cura de Naamã, e em Lc 17,12-15, a cura dos 10 leprosos, pois estes alcançavam a cura enquanto caminhavam, o que faz referência à cura à distância que Jesus era capaz de realizar, algo já confirmado anteriormente nos textos citados (2020, p. 643). O tanque de Siloé, local onde o cego foi lavar-se, é o que será visto a seguir.

Dodd ainda faz uma ligação da água com o vinho e o pão, pois estão intimamente ligados à vida sacramental primitiva, como nos relatos das liturgias da Didaqué, que, em João, se confirmam nas afirmações “Eu sou a Videira” (Jo 15,1), “Eu sou o pão da Vida” (Jo 6,35). A simbologia que João usa serve para falar de realidades espirituais ou eternas (Dodd, 2003, p. 187-188).

2.3.2.8 Siloé - Jo 9,7

A palavra “Siloé” aparece 3 vezes no Novo Testamento; destas, 2 vezes no Evangelho segundo João. Para entender o significado da palavra Siloé, é preciso entender o que é Geon¹². Geon é o nome de um dos quatro rios que rodeia a terra segundo Gn 2,13. Mas o Geon de Jerusalém não é um rio, é uma fonte de água. Metaforicamente, ela representa, na sua interpretação simbólica, a presença divina no curso das águas, pois ela é fonte para o mundo inteiro, e a cidade de Jerusalém representa, na Bíblia, este papel simbólico. Havia uma fonte chamada Geon, situada próxima a Jerusalém (1Rs 1,33-45). O rei Ezequias mandou fazer um canal de

¹² Devillers escreve: “Tomamos a permissão de padronizar a tradução de “Gihon”, como ocorre no francês, para Geon. De fato, na Bíblia de Jerusalém (Paulus, 2002), esse toponímico aparece tanto como Geon (Gn 2) quanto como Gion (1Rs 1)” (2015, p. 140).

derivação para trazer as águas de Geon para o novo reservatório de Siloé dentro dos muros da cidade (2Cr 32,30; 2Rs 20,20) (Devillers, 2015, p. 140-141).

O nome de “Siloé” designa então um simples canal: uma “conduta”, ou, segundo a etimologia popular referida por João, um envio de água. Aquele primeiro canal, cavado em área de colina, desembocava num reservatório destinado à irrigação dos jardins reais (Devillers, 2015, p. 144).

Tanto para Jeremias (Jr 2,13; 14,8; 17,13; 50,7), para quem Deus é fonte de água viva e esperança de Israel, como para Isaías (Is 8,6-8), que compara Deus às águas calmas de Siloé, essa palavra expressa a proteção e a paz de Deus a quem a Ele se confia. Assim, o que era um simples conduto – envio – passa a ser um símbolo da bênção divina (Devillers, 2015, p. 143-144).

Siloé, agora, no Evangelho segundo João, no contexto da festa das Cabanas, em Jo 9,7, recebe um sentido cristológico. O convite de Jesus em Jo 7,37-38: “quem tem sede venha a mim e beba aquele que crê em mim! Como diz a Escritura: ‘Rios de água viva jorrarão de seu seio’”, são palavras autorreveladoras que dão um sentido novo a Siloé (Devillers, 2015, p. 72).

O reforço desta importância está na proclamação pública de Jesus no último dia da maior festa dos judeus, no grande dia, Jesus sendo a fonte de água viva. Do seu seio vai jorrar rios de água viva. Jesus claramente estabelece um vínculo de reinterpretção de Siloé em relação a ele. Ele é o enviado de Deus (Devillers, 2015, p. 72).

Siloé, no Evangelho segundo João, é tomada como o anúncio dos rios de água viva (Jo 7,38). O evangelista traça o projeto cristológico através da figura de Siloé, e isso mostra que João apresenta Jesus como o verdadeiro Siloé, o verdadeiro enviado, a verdadeira fonte. João é o único, em todo Novo Testamento, a se referir a reservatórios de água e a feitos de Jesus junto a eles: a cura do doente junto à piscina (Jo 5,2.7) e a abertura dos olhos do cego de nascença junto a Siloé (Jo 9,7) (Devillers, 2015, p. 145).

Dodd diz que a água da purificação dos judeus se mudou em vinho (Jo 2,9), como a do poço de Jacó pela água que Cristo dá (Jo 4,10-15), como a água da piscina que produz luz, se trata do verdadeiro Siloé, o Filho enviado pelo Pai (2003, p. 463).

As palavras citadas acima trazem toda a importância do relato, mas são os personagens que dão vida à história e conduzem todo seu enredo. Assim, serão agora apresentados os personagens deste relato.

2.3.3. Personagens

Os personagens são a parte visível do enredo, que lhe dão vida. Tomando os passos da metodologia de classificação dos personagens proposta por Marguerat e Bourquin, há uma hierarquia entre os papéis: o protagonista (que se situa num primeiro plano e desempenha um papel importante), o figurante (se limita ao pano de fundo, tem sua função e pode ser coletivo ou individual, mas estagnada), e o cordão (cuja função é a serviço do enredo e pode-se vestir de uma dimensão simbólica) (2009, p. 77).

Há ainda uma subdivisão para os personagens: plano e redondo. Os planos são os que se reduzem a um único traço, por exemplo quando questionam algum outro personagem, e sua atuação não passa de uma atitude: questionar. Os redondos são os que são ativos ao observar e dar movimento ao texto, por exemplo: eles questionam, buscam, decidem algum aspecto, ou seja: dão movimento ao desenrolar da história (Marguerat e Bourquin, 2009, p. 78). Segue-se agora a atuação de cada personagem na perícope do cego de nascença em Jo 9,1-41, dentro da classificação de Marguerat e Bourquin, somando a contribuição de outros autores.

2.3.3.1 Jesus - Jo 9, 1

Jesus é classificado como um personagem cordão e redondo, segundo a classificação de Marguerat e Bourquin. Redondo porque ele inicia a cena. O narrador diz que, ao passar, Jesus tem a iniciativa da cura do cego, o envia a se lavar na piscina de Siloé, em Jo 9,1-6; depois, em Jo 9,36-41, ele volta a perguntar, dando mais um dinamismo ao relato e encerrando a cena. Todo enredo acontece a partir da sua atitude. Desde o início da perícope, ele é um personagem cordão. Como personagem, ele também se enquadra como personagem redondo, pois ele é ativo e o movimento

do texto em relação a ele, está acontecendo, e ele não fica estagnado. A iniciativa de Jesus é clara em todos os momentos¹³.

No Evangelho segundo João, o próprio Jesus se apresenta, se declara diferente de como é apresentado nos evangelhos sinóticos. No Evangelho segundo João, Jesus é alguém que vem ao mundo para ser a luz verdadeira. Enviado do Pai que retorna para o Pai, depois de realizar sua missão. Jesus se declara o *ego eimi* (Eu Sou). Daí, a característica exclusiva das autoafirmações de Jesus no Evangelho segundo João: Eu sou o pão da vida (Jo 6,35-48); Eu sou a luz do mundo (Jo 8,12); Eu sou a porta das ovelhas (Jo 10,9); Eu sou bom pastor (Jo 10,11-14) (Santos, 1994, p. 61-62). Jesus, na perícopes do cego de nascença, em Jo 9,5, declara “Sou a luz do mundo”. A afirmação já está associada a Jo 8,12, fazendo parte da mesma unidade, onde ele declara: “Eu sou a luz do mundo” (Jo 8,12).

Os sinais realizados por Jesus são ampliados com o objetivo de que, neles, transpareça a glória divina, revelada através da sua ação. Ou seja, ele tem plena liberdade para suas atitudes, não se prendendo a nenhuma situação (Boring, 2016, p. 1186-1187).

2.3.3.2 Cego - Jo 9,1

Na sociedade do tempo de Jesus, uma pessoa cega não tinha nenhuma segurança social. Dependia da mendicância. Ficar sentada à beira do caminho à espera de alguma ajuda, dependendo de vizinhos e conhecidos, é a condição social do protagonista do relato (Malzoni, 2017, p. 181). Além de protagonista, ele está classificado como personagem redondo, pois sua atuação é ativa, estando presente desde o início do relato, atuando com gestos e palavras, fazendo questionamentos e estando presente também na conclusão do enredo, em Jo 9,35-41. A condição social do protagonista é baixa, pois era mendigo e cego¹⁴. Sobre esse aspecto, assim se expressa León-Dufour:

¹³ Como Jesus atuou, ou quem é o Jesus no texto do cego de nascença, será especificado mais adiante ao especificar a atuação de Jesus na cura do cego, no seu itinerário de libertação.

¹⁴ Da mesma forma que com o personagem Jesus, sobre o cego será especificado mais adiante, ao relatar quem era o cego, no seu itinerário de libertação. E sobre a cegueira, ver item acima referente à palavra Cego.

A esmola é derivada do grego *eleemosyne* que, nos LXX, designa ou a misericórdia de Deus (Sl 24,5; Is 59,16), ou, raramente, a “justiça”, a resposta leal do homem a Deus (Dt 6,25), ou, enfim, a misericórdia do homem para com seus semelhantes (Gn 47,29), [...] para toda a bíblia, a esmola, gesto de bondade do homem para com seu irmão, é, em primeiro lugar, uma imitação dos gestos de Deus que, por primeiro, deu provas de bondade para com o homem (2020, p. 292-293).

No Novo Testamento, a esmola conserva o valor que já tinha no Antigo Testamento, de misericórdia e justiça, mas, com Jesus, adquire um sentido novo. Dar esmola se torna fonte de retribuição celeste, desprendimento dos bens terrestres (Mt 6,2-4; Lc 12,21.33-34; 18,22) (Léon-Dufour, 2020, p. 293). Haveria ainda muito a dissertar sobre a esmola e o mendigar. Mendigar aparece em Jo 9,8, como registro da situação social do personagem, que conseqüentemente assume um lugar à margem na sociedade. Todavia, a ênfase do relato é posta sobre a cegueira.

2.3.3.3 Discípulos - Jo 9,2

Os discípulos aparecem no início da perícopa (Jo 9,1), fazendo uma pergunta a Jesus, e não aparecem mais. Essa atuação os faz serem classificados como figurantes e personagens planos.

Brown levanta a questão de os discípulos de Jesus não terem sido mencionados desde o final do capítulo 6, quando Jesus estava na Galileia. Neste caso, se estes discípulos fazem parte dos Doze, eles também teriam subido com Jesus para Jerusalém, ou seriam os discípulos obscuros que aparecem em Jo 7,3, ou ainda o capítulo 9 traria uma cena independente, de um outro momento em Jerusalém (2020, p. 642).

Fato é que eles estão em cena. Enquanto personagens, os discípulos fazem uma pergunta a Jesus, a partir da qual se desenrola todo o relato. A pergunta: “Rabi¹⁵, quem pecou, ele os genitores, para que nascesse cego?” (Jo 9,2) pressupõe a

¹⁵ O termo Rabi no Quarto Evangelho, aparece sempre no vocativo. Desse modo, chamam Jesus, primeiramente André e Pedro, seguidos de Natanael (Jo 1,38-49); depois, os discípulos (Jo 4,31; 6,2-5; 9,2; 11,8) e, por fim, Madalena (Jo 20,16). Naquele tempo, o título de *rabi* tinha o sentido geral de chefe, o senhor meu grande, no sentido literal. Naturalmente, podia ser usado também para um chefe da lei mosaica. Mas, não tinha ainda sido elevado a título próprio de mestre rabínico. Isso aconteceu somente mais tarde, depois dos anos 70; por isso, não se pode ainda afirmar que Jesus tenha sido mestre, circundado por discípulos. Ao menos no sentido estreito do termo, esse valor ao certo, é atribuído com o vocábulo grego *didáskalos*, usado muitas vezes nos evangelhos. O título de mestre não confere nenhum valor cristológico (Barbaglio, 2011, p. 377-378).

hereditariedade da culpa, citada no decálogo (Ex 20,5), criticada por Jeremias (Jr 31,29-30) e Ezequiel (Ez 18,1-4) que expressam que cada um responderá por seus feitos e não pelos das gerações passadas. Jesus responde aos discípulos que nem ele nem seus genitores pecaram. Jesus dá o sentido de que essa cegueira era para que fossem manifestadas, no cego, as obras de Deus (Malzoni, 2018, p. 180).

2.3.3.4 Vizinhos e outros - Jo 9,2.8-9

Os vizinhos, ou aqueles que antes costumavam vê-lo, “outros”, são figurantes e personagens planos, sem atividades que entrelacem a história, mas trazem questionamentos que, mesmo em suas posições de figurantes, induzem o movimento da cena. Os vizinhos representam as pessoas que não fazem perguntas sérias, considerando à luz da análise pragmática a divisão do discernimento, o que acontece na pergunta acerca do reconhecimento, ou seja, os vizinhos são pessoas que não refletem profundamente, e as perguntas não impactam tanto, apenas fazem o reconhecimento de quem é o cego. O homem é um cego que eles costumavam ver, que reconhecem, perguntam pela circunstância de sua visão, e até querem saber como e quem lhe abriu os olhos. Mas não vão além dessa pergunta, a pergunta de identidade, e não parecem interessados nas respostas. Para o narrador, porém, é exatamente essa pergunta que importa (Beutler, 2015, p. 241).

2.3.3.5 Fariseus / Judeus - Jo 9,13.18.41

Os fariseus aparecem como personagens coletivos, embora questionem o cego dando uma certa movimentação ao enredo. De atuação plana, ficam estagnados por continuarem reduzidos a um único traço.

No Evangelho segundo João, na maioria das vezes, “os judeus” representam as autoridades judaicas adversas a Jesus, mas, às vezes, representam os habitantes da Judeia, ou alguém ligado ao judaísmo. No Evangelho segundo João, não há um significado único para a palavra “judeus”, Quando significa as autoridades judaicas hostis a Jesus representam as atitudes de fechamento e autossuficiência (Malzoni, 2018, p. 43). Os fariseus quase sempre aparecem em paralelo aos judeus, e representam autoridades religiosas judaicas, o que reflete a situação da comunidade

joanina na diáspora, por isso os conflitos são sempre agressivos (Malzoni, 2018, p. 68).

No relato, há uma mudança na forma de tratamento das autoridades judaicas, enquanto personagem, de “fariseus” (Jo 9,13-16), agora são chamadas de “judeus” (Jo 9,18.22) (Malzoni, 2018, p. 182). León-Dufour e Cantinat afirmam que a junção de fariseu com judeu aconteceu porque existe um valor de conflitos trans-históricos (2020, p. 344). Aqui, é possível trazer um aspecto religioso do texto, pois o cego fora conduzido aos fariseus devido a ser um sábado (Lv 23,3), dia de repouso para os judeus, o dia em que Jesus fez lama para abrir seus olhos.

O confronto era aberto e prolongado entre as autoridades judaicas e Jesus. Os judeus e fariseus, no Evangelho segundo João, são caracterizados como os guardiões oficiais do ponto de vista judeu ortodoxo. A cada encontro de Jesus com as autoridades judaicas, percebe-se também uma hostilidade crescente à medida que os desafios de Jesus, tornam-se cada vez mais explícitos, combinando no último deslocamento com a sua morte (Freyne, 1996, p. 107).

Quando é perguntado ao que fora cego o que lhe aconteceu, e ele o conta pela segunda vez, sua narrativa provoca uma divisão entre os fariseus. Eles têm dois dados nas mãos: um em relação ao sábado, e o fato de que Jesus abriu os olhos do cego. Se Jesus não guarda o sábado, não vem de Deus. Mas se realiza tais sinais, vem de Deus. Eles interrogam novamente o que era cego, perguntando o que ele tem a dizer a respeito daquele que lhe abriu os olhos. O que nasceu cego responde que Jesus é um profeta (Malzoni, 2018, p. 181). Com estes fatos, o conflito entre Jesus e os representantes da religião judaica era sempre crescente.

O conflito com os representantes é explícito no relato, tanto que se direciona para os genitores do cego de nascença.

2.3.3.6 Genitores - Jo 9,18-19

Os genitores são figurantes por terem um papel limitado, embora importante para o desenrolar do enredo. São personagens planos, por estarem estagnados em seus locais, e só participarem de uma cena.

O texto não usa a palavra “pais”, mas sim “genitores”. Pais são aqueles que educam, mas podem não ser aqueles que geram. A noção da hereditariedade, que foi

questionada e criticada no texto, pressupõe a ação de gerar. Os genitores, no caso, não são responsáveis pela cegueira do filho (Malzoni, 2018, p. 182).

Em seguida, o narrador expõe que os genitores só respondem da forma como responderam – “sabemos que ele é nosso filho e que nasceu cego. Como agora vê, não sabemos nem sabemos quem lhe abriu os olhos. Perguntai-lhe! Já é adulto. Ele mesmo fala por si” (Jo 9,20b) - porque estavam com medo dos judeus, de serem expulsos da sinagoga, se tivessem reconhecido Jesus como sendo o Cristo. Nesse contexto, isso significa que as autoridades judaicas já começaram a expulsar da sinagoga os que reconhecessem Jesus como Messias (Malzoni, 2018, p. 182).

Tendo concluído a apresentação dos personagens, será agora apresentado como Jesus abriu os olhos do cego de nascença.

2.3.4 Jesus abre os olhos do cego de nascença

O acontecido é descrito três vezes: pelo narrador para os leitores (Jo 9,6-7), pelo que fora cego para os vizinhos (Jo 9,11) e para os fariseus (Jo 9,15). O significado dos números nos evangelhos deriva de um simbolismo já atribuído a eles desde as passagens do Antigo Testamento. O número três indica, principalmente, o definitivo (Is 6,3) a completude (Mt 4,1-12; Lc 4,13), como na tríplice tentação de Jesus, na tríplice negação de Pedro, e, no próprio Evangelho segundo João, a tríplice negação e a tríplice confissão da amizade de Jesus (Jo 21,15-17) e ainda a constante fórmula de “no terceiro dia” (Mateos; Camacho, 1991, p. 71).

Na perícopre do cego de nascença, o fato de o ocorrido ter sido relatado três vezes pode significar que haja uma intenção simbólica dada pelo evangelista na narrativa, confirmando a legitimidade e a completude da realização do fato por Jesus.

Há um processo nos passos que Jesus realiza para que se completasse o abrir dos olhos do cego. Jesus passa, vê, cospe na terra, faz lama, unge, manda ir se lavar, e o que fora cego volta vendo (Jo 9,6).

Na Antiguidade, a saliva era muitas vezes usada em rituais de cura, e é provável que certos povos ainda a utilizem para fins medicinais. No entanto, para os Padres da Igreja, que se preocupavam mais com a teologia do que com a etnologia, o gesto de Jesus anuncia uma nova criação. No final do século II, Santo Irineu comentará esse versículo: "Ele não agiu desse modo sem razão ou por acaso, mas a fim de tornar conhecida a Mão de Deus que, no princípio havia modelado o homem [...], conforme o

que diz a Escritura: 'E Deus usou do limo da terra e modelou o homem' [Gn 2,2]. É por isso que o Senhor cuspiu na terra, fez lama e aplicou-a sobre olhos do cego". Pelo fato de a narrativa do cego de nascença ter sido utilizada durante muito tempo na preparação do Batismo, tal interpretação do gesto de Jesus é perfeitamente compreensível para nós. Ao agir assim, ele cumpre o que acabaram de anunciar: "é para que nele sejam manifestadas as obras de Deus" (Jo 9, 3). Ele foi enviado pelo Pai para levar à perfeição a obra da criação, concedendo ao ser humano a plenitude da salvação, a *vida em abundância* (Jo 10,10): "E Deus viu que isso era bom", dizia o Gênesis (Devillers, 2015, p. 125).

Em seguida, Jesus manda que o cego vá lavar-se, como já citado acima. Jesus, no último dia da festa, chama os que têm sede que venham saciar-se da sua fonte divina (Jo 9,38-39). Jesus era a própria fonte de água viva anunciada pelos profetas (Is 12,13), que se coloca agora sendo o novo Siloé, que, com alegria, chama quem tem sede a tirar as águas das fontes da salvação. Assim, Jesus se declara como o verdadeiro Siloé (Devillers, 2015, p. 153).

De acordo com Pagola,

A atuação de Jesus [...] parece-se com a dos outros curadores conhecidos na região, mas ao mesmo tempo é diferente. Certamente não é um médico de profissão: não examina os enfermos para fazer um diagnóstico do seu mal; não emprega técnicas médicas nem receita remédios. Sua atuação é muito diferente. Não se preocupa apenas com mal físico dos enfermos, mas também com sua situação em potência e humilhação por causa da enfermidade. Por isso, os enfermos encontram nele algo que os médicos não asseguravam com seus remédios: uma relação nova com Deus, que os ajuda a viver com outra dignidade e confiança diante dele (2011, p. 199).

Mas o que é mais diferente em Jesus, em relação a outros curadores, é que, para ele, as curas não são isoladas, mas fazem parte da proclamação do seu reino. É sua maneira de anunciar a todos que o reino de Deus está próximo, que o reino de Deus está chegando e que as mais miseráveis das pessoas podem experimentar o amor compassivo de Deus (Pagola, 2011, p. 201).

Jesus cura com a força de sua palavra e com os gestos de suas mãos. É um de seus traços característicos. Às vezes, Jesus agarra o enfermo para transmitir força; outras vezes, impõe as mãos para envolvê-lo em sua bondade. Outras vezes, estende a mão e o toca, mas sempre lhe expressa acolhida e compaixão. Assim, ele age com todos os leprosos e excluídos de sua convivência. As mãos de Jesus abençoam ao tocar os que antes eram malditos. Ele, ao tocar, comunica força, transmitindo confiança. Era o estilo de Jesus. Ele não trazia apenas melhora física, mas englobava

a pessoa numa cura mais integral, arrancando-a do isolamento e do desespero (Pagola, 2011, p. 203-204).

Os enfermos, dos quais Jesus se compadece, são de doenças próprias de um país subdesenvolvido. Entre eles cegos, paráliticos, surdos-mudos, gente com doença de pele. De acordo com a mentalidade da época, Deus está na origem da saúde e da enfermidade. Deus decide a vida ou a morte. Por isso, os israelitas entendem que a vida saudável é abençoada por Deus e a enfermidade é maldição igualmente enviada por Deus. Da mesma forma, a cura sempre era vista como uma bênção de Deus. Por isso, como Deus não quer a morte do pecador, mas que ele viva, Israel esperava por uma intervenção divina, na qual ele traria vida para todos (Pagola, 2011, p. 193-194).

A medicina grega, impulsionada por Hipócrates (450 a 350 a.C.), espalhou-se por todo o Mediterrâneo, e havia provavelmente chegado às cidades importantes, como Tiberíades. Mas não nas aldeias da Galileia, tão pouco podiam os enfermos de longe peregrinar para templos de medicinas e santuários, como os santuários de Ísis e Serápis, divindades curadoras dos enfermos daqueles lugares. Não podiam aventurar-se a lugares de oferendas para a cura, pois precisavam pagar caro as oferendas exigidas nestes santuários. Que Jesus foi considerado um curador é historicamente inegável. Jesus era um curador e exorcista de grande prestígio (Pagola, 2001, p. 196-197).

O fato de a narração sobre o cego de nascença de Jo 9, não ser um relato histórico, propriamente dito, Dodd faz esta observação sobre a importância do simbolismo:

embora narrado como se fosse histórico, é não menos simbólico, e que a relação do símbolo para a coisa simbolizada, quando o símbolo é um acontecimento histórico, não é essencialmente diversa da relação quando o símbolo é inventado para esta finalidade. Num mundo em que tudo recebe sua realidade da ideia eterna que as coisas incorporam ou representam, pode haver algumas coisas e fatos que mais perfeitamente que outras incorporam ou representam a ideia. Assim são os fatos da vida de Jesus (2003, p. 190).

Dodd deixa transparecer, em sua colocação, que o peso simbólico é o mesmo de um acontecimento histórico, pois não diminui o acontecimento, embora seja na perspectiva da simbologia.

Agora, será visto o itinerário que se deu neste relato, com seus pontos específicos.

2.4 ITINERÁRIO A SER PERCORRIDO

O itinerário percorrido pelo cego de nascença será apresentado nesta unidade, desde o início até o momento da conclusão da perícopes, conforme a delimitação do texto trazida anteriormente. As subdivisões da presente unidade terão como base os passos dados neste itinerário pelo cego, que vê Jesus como homem (Jo 9,11), como profeta (Jo 9,17), como enviado de Deus (Jo 9,33), como Filho do Homem (Jo 9,35) e como Senhor (Jo 9,36.38). Para seguir este caminho, tomou-se como base o que escreveu Beutler a esse respeito:

Em Jo 9 manifesta-se diversos graus de cristologia, que levam o leitor à confissão de Jesus Cristo: partindo do “homem” (v. 9), passando pelo “profeta” (v. 17) e alguém “que vem de Deus” (v. 33), até o “filho do homem” (vv. 35-38). Assim Jesus se revela passo a passo como luz do mundo (v. 5). Essa maneira de ver é esclarecedora e se contrapõe ao fatiamento do texto segundo diversas cristologias, responsáveis por sucessivas etapas de redação (2015, p. 235).

Também serviu como base desse percurso o que escreveu Devillers sobre esse relato, quando o chama de “um verdadeiro percurso de fé”, e acrescenta: “o cego curado conclui seu percurso de fé declarando: “Creio Senhor!”, e prostrando-se diante dele (Jo 9,38)” (2015, p. 131). Brown, por sua vez, diz que o relato mostra um conhecimento que vai se aprofundando gradualmente da parte do cego que teve seus olhos abertos para a verdade sobre Jesus (2020, p. 649-650)¹⁶.

2.4.1 Passos do itinerário

O itinerário é o processo que o cego percorre até a sua libertação. Abraão foi o primeiro que se pôs a fazer um itinerário. Desde então, começou uma grande aventura que consistia em conhecer os caminhos de Deus e segui-lo. O evangelho assinala

¹⁶ Dodd apresenta outra proposta que difere da do itinerário segundo o qual o cego vai fazendo um conhecimento progressivo de quem é Jesus. Para Dodd, o molde humano, o Jesus homem se derrama dentro da filiação divina, uma personalidade de tipo profética. O profeta é delegado de Deus e seu representante junto aos homens; por isso, aceitar a palavra do profeta é aceitar a palavra do Senhor; rejeitá-la é rejeitar o Senhor. É a essência da filiação. O Pai que envia: “assim como vive o Pai, que me enviou, eu vivo pelo Pai” (Jo 6, 57a), pois ele é o enviado do Pai que lhe entregou o poder de julgar: “O Pai não julga ninguém, mas todo julgamento deu ao Filho”. Ele lhe conferiu o poder de julgar porque é o Filho do Homem (2003, p. 337-338). Assim Dodd passa por todos os títulos apresentados pelo cego de nascença como uma complementariedade e não como um processo. Todavia, o presente trabalho irá seguir os passos da apresentação acima, com os autores já citados, fazendo, com o cego, um caminho gradual de descoberta de Jesus.

que são poucos os que entram pelo caminho estreito que conduz à vida, ao passo que a maioria segue o caminho mais largo. Jesus chama os homens a seguir no caminho (Mt 4,19; Lc 9,57-56; Jo 3,35-36) (Darrieutort, 2020, p. 125-127). O caminho é um processo a ser percorrido. O itinerário é o caminho a ser feito. O cego faz um caminho de libertação.

João usa as palavras “libertar” e “libertação” exclusivamente no trecho Jo 8,31-37, referindo-se aos descendentes de Abraão, em oposição à escravidão do pecado. De acordo com a cultura do seu tempo, o Evangelho segundo João, liga liberdade e integração familiar (em latim, *libere* significa “filhos” ou “livres”). A liberdade não era pensada como soltar todas as raízes, mas como estar enraizado em pleno direito na estrutura familiar e social com cidadania, quem não tinha raízes ou fora desenraizado estava exposto a se tornar escravo. A verdadeira liberdade é a que se compromete, no caso da solidariedade com Jesus, na pertença a Deus, na fidelidade à aliança, e na dedicação aos irmãos (Gl 5,13) (Konings, 2005, p. 390).

O aspecto da libertação na Bíblia é essencial para os evangelhos. Jesus veio anunciar aos cativos a libertação, dar liberdade aos oprimidos (Lc 4,18). A sua intenção é que a liberdade tenha efeito para todos: os escravos (Jo 8,33) e os judeus que esperavam sem dúvida no Senhor, sobretudo pela libertação do jugo dos impostos que outras nações lhes impunham. Cristo foi quem trouxe o perfeito e definitivo conceito de liberdade para todo aquele que nele acreditava. Paulo e João são os principais pregadores da libertação em Cristo. Paulo proclama, sobretudo, em Gálatas, que é para a liberdade que Cristo nos libertou. “Irmãos, vós fostes chamados à liberdade” (Gl 5,13) Em Jo 8,36, insiste-se no princípio de liberdade, em aceitar a palavra de Jesus e ser verdadeiramente livre. Este é o princípio de libertação em Cristo para o Evangelho segundo João: aderir à fé em Cristo, que é o próprio caminho (León-Dufuor, 2020, p. 537-541).

O Itinerário de libertação do cego de nascença parte do princípio de que Jesus, no Evangelho segundo João, traz uma libertação integral.

No tempo de Jesus, a doença era considerada um flagelo causado por espíritos maléficos ou enviado por Deus como castigo, e, para se obter a cura, praticava-se o exorcismo destinado aos demônios. Em parte, a medicina dependia muito dos sacerdotes. Além do mais, as curas ficavam muito por conta das magias. A revelação bíblica se voltou mais ao aspecto religioso, deixando para a ciência a questão das

doenças, que para esta, tem poder de restauração, porém a de se considerar que, através das doenças, se manifesta o poder da morte sobre a vida (1Cor 11,28-32) (Giblet; Grelot, 2020, p. 251).

O cego passa por uma progressão. Aquele que uma vez foi cego cresce para a luz num caminho que cruza com o da progressiva cegueira dos antagonistas de Jesus. O cego recebe não apenas a luz dos olhos, mas chega, passo a passo, ao reconhecimento, na fé, de Jesus como Messias e Filho de Deus, enquanto os fariseus se afundam sempre mais nas trevas de sua incredulidade (Beutler, 2015, p. 234 -235).

Antes de serem redigidos os relatos evangélicos, apresentando a releitura da pessoa de Jesus à luz da experiência pascal, o impacto da ressurreição já levava a buscar nomes e títulos para tentar exprimir quem era mesmo a pessoa de Jesus. Diziam ser um profeta, a quem seguiam pelos caminhos da Galileia. Qual seria a verdadeira identidade de Jesus? Como deveria ser chamado? Em que nome anunciar? A mentalidade semita dá uma importância singular ao nome com o qual se chamava alguém. Não é uma designação qualquer a partir de fora. Se dá a alguém o nome que indica o ser da pessoa, sua missão e seu destino (Pagola, 2011, p. 546).

O mistério que os discípulos intuem em Jesus não pode ser expresso só com o nome “Jesus”. Mateus encontra no nome de “Jesus” o significado profundo. Seu pai lhe dá esse nome por inspiração de um anjo do Senhor, porque aquele menino nasceu para salvar o povo de seus pecados (Mt 1,21). Esse nome, porém, não é suficiente para expressar o que é revelado aos discípulos com a ressurreição de Jesus. Começam, então, a circular pelas comunidades diversos títulos e nomes que se referem a Jesus: como, por exemplo, o profeta admirável como o conheceram na Galileia, e todos interpretaram, à luz de sua pessoa e de sua atuação, que Jesus é o Senhor (Pagola, 2011, p. 547).

A presença salvadora de Deus atuava em Jesus. Quando ele curava os enfermos, comunicava sua força, a saúde e a vida desse Deus que revela seu poder salvador da morte. Ele defendia a dignidade dos pobres, vítimas de injustiças. Jesus contempla a irrupção de Deus, Jesus como um acontecimento central da história do mundo, que dá a conhecer seu rosto encarnado (Pagola, 2014, p. 530).

O homem que era cego fez um itinerário de fé que o conduziu a uma elevação até a confissão de Jesus como Cristo: “homem” (Jo 9,11), “profeta” (Jo 9,17), alguém

que “vem de Deus” (Jo 9,33), até o “filho do homem” (Jo 9,35) e, por fim, se prostra e afirma “Creio, Senhor” (Jo 9,38), como sua confissão de fé.

2.4.1.1 Homem Jesus - Jo 9,11

Uma leitura superficial ao Evangelho segundo João dá a impressão de que o evangelista apresenta Jesus como uma figura na qual domina a divindade. Nos primeiros versículos do Evangelho, já traz o leitor para o tempo de “No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o verbo era Deus” (Jo 1,1), mas, ainda na abertura de seu Evangelho, leva o leitor para o mundo dos homens dizendo que o *Logos* se tornou carne em Jesus de Nazaré: “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós” (Santos, 1994, p. 123).

O cego, a primeira referência que ele traz de Jesus é dizer: “um homem chamado Jesus” (Jo 9,11). Dodd ressalta que o Evangelho segundo João nunca se opõe em que Jesus fosse uma pessoa real, um indivíduo concreto na história da raça humana, Jesus de Nazaré, filho de José, seu relacionamento com outras pessoas é de tal natureza que pode ser expresso no amor, confiança e obediência, e isto não em um sentido simbólico ou sublimado, mas como os homens confiam e obedecem seu mestre e senhor, dá a vida por seus amigos (Jo 15,13), era humano na perfeita união com Deus, a verdadeira vida humana, participando e vivendo entre os homens (Jo 14,6.20; 6,57) (2003, p. 329).

A humanidade de Jesus é o *locus* da revelação do próprio Deus. É o ponto central da fé cristã. O Evangelho segundo João soube expor a dimensão divino-humana da pessoa de Jesus como uma unidade. Deus se tornou homem em Jesus e em sua existência terrestre a divindade está completamente presente em, com e sob a humanidade (Santos, 1994, p. 124).

Jesus é visto completamente inserido na família humana, com sua mãe e seus irmãos (Jo 2,1-12). Sua origem na Galileia é conhecida (Jo 7,27.41.52). Ele participa de festas e está sujeito a limitações humanas, como o cansaço (Jo 4,6), a sede (Jo 4,7; 19,28-30). A humanidade de Jesus é lugar da revelação do próprio Deus. A encarnação do Verbo é ponto central da fé cristã, quem rejeita a humanidade de Jesus, ou a relativiza em favor de sua divindade, não compreendeu a teologia cristã (Matera, 2003, p. 123).

2.4.1.2 Profeta – Jo 9,17

Profeta é uma pessoa com um carisma especial. Representa para o povo a voz da divindade. No tempo dos juízes e dos reis, existia, em Israel, confrarias chamadas de “filhos de profetas”. Para o Israel antigo, os profetas são portadores e guardiões da aliança com YHWH. Os profetas atuam junto do povo e de seus chefes, recordando a aliança exclusiva de Israel com YHWH. Moisés foi considerado o profeta por excelência, porque ele mediou o ensinamento de Deus para Israel (Konings, 2005, p. 395).

Os únicos profetas que realizaram notáveis milagres de cura foram Elias e Eliseu. Para Jo 9,1-41, pode ser que haja essa comparação com Eliseu em relação à cura de Naamã, quando, no processo de cura, Eliseu mandou que ele fosse se lavar no rio Jordão. Todavia, isso pode significar que o homem que era cego não teria acreditado que Jesus tem o poder divino e que é um profeta (Brown, 2020 p. 645).

O profeta tem a clareza de que recebeu de Deus uma mensagem e a elabora, colocando-se a disposição de Deus, na sua linguagem. Ele está a serviço da Palavra, palavra de Deus, mas elaborada com o labor de quem é artesão da palavra profética. O profeta é o meio de comunicação de Deus, sendo seu instrumento externo. A linguagem profética é elaborada pelo próprio profeta que a ouve no seu íntimo ardentemente, pois ele é um artesão da palavra que vem a ele (Alonso Schökel, Sicre, 1988, p. 16).

Além de sua linguagem elaborada a serviço da palavra, os profetas transmitem a presença de Deus. Destaque, em primeiro lugar, a palavra profética que chegou até nós através do Cristo. “No passado, muitas vezes e de muitas formas, Deus falou a nossos pais, pelos profetas. Nestes dias, que são os últimos, falou-nos pelo Filho, a quem constituiu herdeiro de tudo, por intermédio de quem criou os séculos” (Hb 1,1). A Lei e o mandamento, em Jesus, se tornam exemplo de vida no dinamismo do Espírito (Sicre; Alonso Schökel, 1988, p. 22). Reconhecer Jesus como profeta demonstra clareza sobre a pessoa de Jesus.

O ato em Jo 9,17, de o ex-cego reconhecer Jesus como profeta, aponta para mais um passo de seu itinerário, pois é reconhecer em Jesus todas as características proféticas, da tradição de Israel, herança do judaísmo já citadas acima.

2.4.1.3 Enviado de Deus - Jo 9,33

Jesus, no Evangelho segundo João, não declara seu nome, mas diz de onde vem e para onde vai. Assim lembra Comblin:

Jesus é aquele que vem do Pai e foi enviado por Ele: “dele venho e foi ele que me enviou” (7,28). Enviado pelo Pai, ele vem ao mundo: “veio até os seus” (1,11). “Enviado” é o nome que permite identificar Jesus: “A vida eterna consiste em que te conheçam a ti, verdadeiro e único Deus, e a Jesus Cristo, teu enviado” (17,3). “Tu me enviaste ao mundo”, diz Jesus ao Pai (17,18), para recapitular a sua existência inteira. Os discípulos chegam a conhecê-lo no momento em que alcançam saber que ele foi enviado: “estes conhecem que tu me enviaste” (17,25). Da mesma maneira Jesus se dá a conhecer ao mundo: “e assim o mundo creia que tu me enviaste” (17,21) (2009, p. 7).

Reconhecer Jesus como homem enviado por Deus já tinha ocorrido com Nicodemos (Jo 3,2) (Brown, 2020, p. 647). Nicodemos reconhece que só alguém vindo de Deus faz o que Jesus faz, senão, não teria vindo de Deus (Jo 3,2-3).

Jesus, no Evangelho segundo João, está em uma excepcional estatura que o situa em uma condição humana, para justamente desenvolver um cristologia elevada, deslocando a atenção para Jesus, para perceber que há alguém maior que ele, o Pai (Jo 14, 28). Jesus se reconhece enviado do Pai ao mundo da humanidade para reuni-los na mesma fé e fazer deles filhos de Deus (Devillers, 2015, p. 97).

Jesus, porém, não é chamado de “enviado”, a não ser indiretamente no nome “Siloé” em Jo 9,7. De modo geral, a cristologia do enviado é apresentada no Evangelho segundo João. Jesus fala do Pai que o envia. A relação estreita que une o enviado e aquele que o envia é demonstrada na festa das Cabanas, em Jo 7,29. Jesus comunica a mensagem divina na sua própria pessoa (Devillers, 2015, p. 160-161).

Durante a festa das Cabanas, também aparece a cristologia do enviado (Jo 7,28-29), combinada com a cristologia do Filho do Homem, no final do relato (Jo 9,35) (Devillers 2015, p.161).

A resposta do homem: “Se ele não viesse de Deus, nada poderia fazer”, está no reconhecer que Jesus vem de Deus, ele é um enviado do Pai, este é mais um passo claro no itinerário do reconhecimento de Jesus.

2.4.1.4 Filho do Homem - Jo 9,35

Dodd descreve o nome “Filho do Homem”, no Evangelho segundo João, como uma designação de Jesus que aparece também nos sinóticos, sendo, então, um material proveniente da tradição comum aos evangelhos. Ele descreve o uso da expressão no Antigo Testamento (Sl 8,5; Dn 7,13), como cabeça representante da humanidade, depois, numa perspectiva de humanidade ideal redimida e novamente retoma (Dn 7,13), aplicando como “aquele que vem”, ao qual o domínio eterno é dado, como aquele que é chamado de Messias (2003, p. 319-320).

O Filho do Homem, no Evangelho segundo João, é o Filho de Deus, que desce do céu e de novo sobe para o céu (Jo 3,13; 6,62), em íntima relação com Deus, habitando nele. É o modelo de relação com o Pai e a última relação dos homens com Deus, é o modelo real, a ideia platônica de luz, a ideia platônica de homem (Dodd, 2003, p. 323).

Para Konings, o melhor qualitativo que caracteriza Jesus no Quarto Evangelho é filho, o que significa Filho de Deus. O Evangelho segundo João evoca uma relação incomparável que existe entre Deus, o Pai, e Jesus, sobretudo no sentido da união da obra de Jesus, que faz a vontade do Pai. Essa relação é única, mesmo depois da ressurreição. Embora chamando os discípulos de “meus irmãos”, Jesus distingue sua filiação divina da deles, “meu Pai e vosso Pai” (Jo 20,17). Jesus é filho porque realiza completamente a vontade do Pai; isso aparece sobretudo em Jo 5,19-30. Neste contexto, João faz um jogo de palavras e passa de “Filho de Deus” para “Filho do Homem” (Konings, 2005, p. 387).

A expressão “Filho do Homem” aparece frequentemente como sinônimo de homem (Sl 80,18), como membro da raça humana. O uso da expressão sublinha a precariedade da humanidade (Sl 51,12). Ezequiel é apresentado adorando, homem de oração, prostrado, e é chamado de “filho do homem” (Ez 1,28; 3,23). Na linguagem apocalíptica, presente no livro de Daniel, o Filho do Homem é aquele que chega nas nuvens, avança no tribunal de Deus e recebe a realeza universal. Em Dn 7, o Filho do Homem e a besta se opõem como o divino e o satânico (León-Dufuor, 2020, p. 372-373).

A expressão “Filho do Homem” significa realeza divina e é, portanto, aparentemente, a ela que se referem os evangelhos sinóticos. A expressão tem

significado escatológico, referindo-se a alguém que vem sobre as nuvens com sua realeza divina. Jesus também está ligado a esse título com conteúdo de tradição apocalíptica (León-Dufuor, 2020, p. 373).

No Evangelho segundo João, a expressão “Filho do Homem” tem os mesmos aspectos notados na tradição sinótica: o aspecto glorioso do Filho do Homem que exerce o seu poder de julgar (Jo 5,26-29), sobre ele se verá os anjos subindo e descendo (Jo 1,51) e sua glorificação final fará aparecer sua origem celeste (Jo 3,13), fazendo referência a um sentido simbólico, ligado à mediação entre o céu e a terra e à revelação da glória de Jesus (León-Dufuor, 2020, p. 374-375). E ainda, de modo mais específico, o Filho Homem, no Evangelho segundo João, é aquele que veio ao mundo cumprir a missão que o Pai lhe confiou, para depois retornar para Ele (Jo 3,13; 5,27; 6,62; 8,28) (Malzoni, 2018, p. 49).

2.4.1.5 Senhor - Jo 9,36.38

A primeira vez, em Jo 9,36, o que fora cego chama Jesus de “senhor” como uma forma de tratamento. Nesse versículo, a palavra *kýrie* significa simplesmente “senhor”, o dono da casa, correspondente do aramaico *mar*, palavra que costuma ser aplicada ao pai, juiz, rei. Por outro lado, adquire um sentido mais profundo quando atribuído a Deus ou a Jesus (Pagola, 2011, p. 553).

Jesus é chamado de Senhor antes da ressurreição não só como um tratamento de honra, mas este título denota um conteúdo mais profundo de acordo com os primeiros seguidores. “Foi Deus quem constituiu este Jesus como o senhor e Messias” (At 2,36). A partir da ressurreição, Jesus é o Senhor essa confissão. É tão importante, que ninguém pode dizer “Jesus é o Senhor”, se não for movido pelo Espírito. Em 1Cor 12,3 o título “Senhor”, se transforma numa afirmação central para os seguidores de Jesus, porque na Síria, na Grécia, na Ásia Menor ou no Egito, os deuses recebem o nome de filhos do Senhor (Pagola, 2011, p. 553-554).

No Império Romano, o culto ao Imperador foi se gestando a partir do ano 54 d.C., mas foi sobretudo com Calígula e Nero, e de modo mais profundo com Domiciano (81-96 d.C.), que exigia ser chamado por nome como senhores divinos. Domiciano foi invocado com o nome de senhor e deus. Os seguidores de Jesus reagem, no Evangelho segundo João, de maneira concreta, desafiando de forma

ousada, as pretensões do Imperador Domiciano: Tomé, diante de Jesus ressuscitado, pronuncia a confissão que o imperador exigia para si: meu senhor e meu Deus (Jo 20,28) (Pagola, 2011, p. 554).

Em Jo 9,38, o que fora cego se prostra para adorar Jesus. A ação de prostrar-se para adorar Jesus não é incomum no sinóticos, especialmente em Mateus, mas, em João, só ocorre aqui, onde o que fora cego, prostrado, professa: “Creio, Senhor” (Brown, 2020, p. 648). Comparando-se com Jo 20,27-28, quando Tomé pronuncia sua fé, como já citado acima, neste caso, nota-se a profissão de fé do que fora cego se destaca por vir acompanhada da prostração. Devillers (2015, p. 114) coloca esse dado em destaque:

As duas confissões são verdadeiramente comparáveis, pois os dois homens chamam Jesus de *Senhor*, sendo que o primeiro se prostra diante dele como se estivesse em presença de Deus, ao passo que ao outro o confessa como “meu Deus”. Na medida em que a autenticidade de João 20,28 não é discutida, não existe razão válida para descartar os versículos 38-39a do episódio do nosso interesse. São eles que dão à trajetória de fé do cego curado seu coroamento (Devillers, 2015, p. 114).

O processo da libertação do cego se dá pelo reconhecimento da pessoa de Jesus. A cada cena, o cego dá um passo; com a fé, ele chega no mais alto que poderia chegar, confessando que Jesus é o Senhor e assim vive sua fé na comunidade cristã com seu testemunho.

2.5 JESUS E O CEGO DE NASCENÇA

A figura de Jesus que caminha pelas páginas do Evangelho segundo João difere, de muitas maneiras, da figura apresentada pelos sinóticos. Não só está aí a maneira diferente de falar, mas também é majestosa a atemporalidade da divindade. Sua maneira divina de ser sobressai mais claramente no Jesus joanino, que se apresenta diante dos homens com a solene fórmula “Eu Sou”. Ele adentrou o mundo de trevas como a luz; ao mundo de falsidade e ódio como verdade. Sua presença divide os homens em dois campos: os que se aproximam da luz e os que se afastam dela; os que acreditam na verdade e os que se recusam a ouvi-la (Brown, 2020, p. 44).

A semântica do envio deve ser compreendida em referência ao direito do envio no antigo Oriente Médio. Um enviado era um mensageiro devidamente legitimado que representava seu soberano junto a uma corte estrangeira. A categoria central ligada à figura do enviado, era da representação: situava-se, na dialética, entre unidade e diferença; o embaixador representava plenamente seu rei sendo diferente dele. A potencialidade no sentido dessa representação para a cristologia salta aos olhos. Na qualidade de enviado do Pai, Cristo o representa no mundo. Ele não pronuncia suas próprias palavras, mas as palavras de seu Pai (3,34; 14,10; 17,8.14); ele não efetua as suas próprias obras, mas as obras de seu Pai (4,34; 5,17.19ss.30.36; 8,28; 14,10; 17,24.34). Ele não faz sua própria vontade, mas a vontade de seu Pai (4,34; 5,30; 6,38; 10,25.37). [...] Na lógica joanina, Cristo é verdadeiramente Deus na medida em que é seu enviado - ao mesmo tempo plenamente um com ele e, no entanto, diferente dele. Essa afirmação é de importância decisiva, pois ninguém jamais viu Deus (Jo 1,18) (Zumstein, 2019, p. 463).

Para o Evangelho segundo João, o que é mais importante não se encontra nos evangelhos sinóticos: o cego de nascença, a lama, a cura através da piscina de Siloé, o interrogatório sobre o milagre e o questionamento dos pais. Estes são detalhes que só aparecem no Evangelho segundo João e são do interesse teológico do seu Evangelho e, por isso, se torna difícil provar que não foram criados como propósito pedagógico da sua teologia. Alguns pontos que podem ser mencionados a favor da autenticidade primitiva deste relato seriam o uso da saliva, a brevidade como o milagre foi narrado, a informação local sobre o tanque de Siloé e a familiaridade com as regras do sábado. Portanto, em geral, parece que a probabilidade favorece a teoria de que por trás de Jo 9 há uma história primitiva de cura conservada somente pela tradição joanina. O evangelista, com seu sucesso de drama, viu nessa história um exemplo quase ideal de um sinal que deveria ser usado para instruir seus leitores na convicção de que Jesus é o messias (Brown, 2020, p. 654).

Pagola escreve que a experiência com Jesus foi inteiramente ressignificada após sua ressurreição. Somente depois da ressurreição, se pôde compreender a verdadeira identidade de Jesus e o conteúdo profundo de sua mensagem e atuação, pois a ressurreição possibilitou ver sua mensagem com um novo olhar, impulsionado pela fé no Ressuscitado, recordando suas palavras não como se fossem testamento um mestre morto, mas sim vivo, que continua a falar com eles pela força de seu espírito, que comunica seu espírito e sua vida às comunidades que o seguem (2014, p. 529).

Para Brown, não restam dúvidas, que a igreja encontrou uma lição batismal na cura do cego. O Evangelho dedica somente dois versículos a este milagre em si, por isso indica ser um relato primitivo, embora o gesto de Jesus seja descrito enfatizando que o homem foi curado somente quando se lavou no tanque de Siloé. A necessidade de explicitar o significado do nome do tanque (Siloé, o que traduzido é enviado, Jo 9,7) significa que aquele que foi enviado, no Evangelho segundo João, é Jesus. Jesus é aquele que foi enviado pelo Pai (Jo 9,3.17.34.36.38). Jesus dissera, por meio da substituição, ou seja, Jesus por meio de palavras e gestos que agora ele era fonte de água que jorrava (Jo 7,37-38), fazendo uma alusão à fonte de Siloé, que era usada na cerimônia da festa das Cabanas. A ênfase está aqui no homem que nasceu cego (Jo 9,23.18.19.20.24) e tem seu ponto alto em Jo 9,32 “nunca se tinha ouvido falar que alguém tivesse aberto os olhos de um cego de nascença” visto que a cegueira física do homem é tão obviamente contrastada com o pecado de cegueira espiritual (Jo 9,39), pode-se ter o direito de suspeitar que o evangelista esteja fazendo uso da ideia de que o homem nascera no pecado, e esse cego representa a humanidade. Se a cegueira é infidelidade, então a iluminação é a fé. Ele lava seus olhos naquele tanque, que é denominado “enviado”. Aquele que foi enviado, foi batizado em Cristo (2020, p. 655).

Como já citado acima, a água representa o Espírito Santo. Lavar-se em Siloé é o mesmo que se lavar no enviado. É um banho na iluminação do Espírito: “Quem tem sede venha a mim, e beberá, aquele que crê em mim! Como disse a Escritura: “Rios de água viva jorrarão de seu seio” (Jo 7,37b-39a). Ele falava do Espírito que deviam receber aqueles que haviam crido nele.

O cego de nascença se torna protótipo de todos que querem assumir, como pessoa maduras, o compromisso com a fé em Jesus. A igreja antiga lê a história do cego de nascença no início do tempo penitencial, antes da Páscoa, como parte da preparação dos catecúmenos ao batismo na noite pascal. Também é possível ver essa história em conexão com a confirmação, quando os jovens, no limiar da idade adulta, confessam a fé em Cristo e recebem para isso a força de Deus (Beutler, 2015, p. 243).

A força que o curado recebe de Jesus, o faz protagonista de sua caminhada. Um homem que antes estava cego, pedindo esmola, toma a palavra. Devillers assim ressalta:

Aqui, porém, é o curado milagrosamente que toma a frente e fala em nome de Jesus; é ele quem enfrenta os fariseus-*loudaioi*. O evangelista faz dele o protótipo do membro da comunidade joanina do fim do século I, em conflito teológico com as autoridades judaicas. O destino do mestre e do discípulo estão intimamente ligados, sendo necessariamente indissociáveis. Quando Jesus voltar, ao fim do episódio, será para coroar o caminho de fé percorrido pelo cego curado (2015, p. 111).

A cegueira, no Evangelho segundo João, lembra que Jesus é a luz (Jo 9,5), conforme a afirmação: “Eu sou a luz do mundo, quem me segue não andarás nas trevas, mas terá a luz da vida” (Jo 8,32). A cegueira não é só a física, mas a cegueira do coração, do espírito, da alma, no endurecimento ou obscurecimento já alertado pelos profetas (Devillers, 2015, p. 124-125). É a luz que transforma o coração e a vivência.

2.6 SÍNTESE DO CAPÍTULO 2

Dando sequência ao capítulo anterior, este capítulo enfatizou a festa das Cabanas e seu significado no Evangelho segundo João. O relato do cego de nascença (Jo 9) foi utilizado como chave de leitura para a seção que trata dessa festa (Jo 7,1–10,21).

O capítulo iniciou com a apresentação do texto integral de João 9, transcrito da edição de Bíblia Paulinas (2023), por sua linguagem e tradução. Seguiu-se a justificativa do porquê a seção da festa das Cabanas no Evangelho segundo João, que vai de Jo 7,1–10,21, tem sua centralidade em João 9 no relato do cego de nascença. Foi realizada a análise do texto, incluindo sua delimitação, gênero literário e palavras-chave, que serão retomadas a seguir

“Cego” (Jo 9,1). A cegueira é uma das doenças que mais aparecem na Bíblia, sendo vista tanto como doença física, como metáfora para a falta de visão espiritual.

“Pecado” (Jo 9,1). Essa palavra representa um tema muito abrangente e complexo. Foi abordado de forma breve, destacando que o pecado, na perícopa do cego de nascença, representa o não reconhecer Jesus como a verdadeira luz. Essa sim é a cegueira do pecado que deixa transparecer em Jo 9,41, e não a cegueira como algo transmitido de geração em geração.

“Obra de Deus” (Jo 9,3). É o que Jesus realiza como um mandato de Deus, e para que a glória de Deus se manifeste.

“Luz” (Jo 9,5). É uma das palavras mais significativas dentre as outras, pois evoca um tema forte no Evangelho segundo João, e está intimamente ligada à festa das Cabanas. A luz é símbolo da divindade, Deus é luz (1Jo 1,5), Jesus diz: “Eu sou a luz do mundo” (Jo 8,12; 9,5). Andar sem a luz é andar nas trevas, na escuridão, na obscuridade, e Jesus diz ainda: “Quem me segue não anda nas trevas” (Jo 8,12).

O gesto de “unção” com lama (Jo 9,6.11) no relato do cego simboliza não apenas cura, mas também consagração, remetendo ao ato de criação e renovação. Esse gesto é seguido pelo “lavar” (Jo 9,7) nas águas da Piscina de Siloé, um local com significado simbólico profundo, pois “enviado” remete a Cristo. Ao lavar os olhos, o cego recebe a visão não só física, mas espiritual, como um recomeço, no qual a verdadeira luz, que é Jesus, o faz enxergar.

O capítulo analisou os personagens, destacando o drama do relato, no qual Jesus, a partir de um questionamento dos discípulos (Jo 9,2), abre os olhos do cego.

O gesto realizado por Jesus chama a atenção dos vizinhos e outros (Jo 9,8), bem como de fariseus e judeus (Jo 9,16.18), que questionaram o ex-cego, e seus genitores (Jo, 9,19-21). O surpreendente é a forma firme e forte, que o ex-cego vai dando a suas respostas, chegando até a responder de forma intrigante e firme as autoridades judaicas (Jo 9,25.27.30-33). Isto fez do cego e mendigo (Jo 9,1.8) um verdadeiro protagonista do relato.

Jesus abre os olhos do cego, fato relatado três vezes (9,6-7.11.15) podendo simbolizar a completude. Essa completude é o manifestar da glória de Deus em Jesus, que abre os olhos do cego num gesto que lhe traz vida e libertação. O cego representa a comunidade joanina no seu processo em relação à comunidade judaica, tanto que, por fim, o ex-cego é expulso da comunidade por acreditar em Jesus (Jo 9,43).

O cego representa também todo ser humano que faz sua caminhada de adesão a Jesus Cristo. O tema da caminhada de adesão a Jesus Cristo é trazido, no presente trabalho, com a palavra “itinerário”. O itinerário percorrido foram os passos que autores como Devillers, Beutler e Konings acreditam ser um caminho de fé que tornou o que fora cego capaz de, passo a passo, chegar ao reconhecimento de Jesus, na fé, ao contrário dos fariseus que iam cada vez mais em direção a sua incredulidade (Beutler, 2015, p. 234-235).

Eis o itinerário de fé que conduziu o ex-cego a uma elevação até a confissão de Jesus como Senhor, e faz a prostração. O ex-cego o reconhece como “homem”

(Jo 9,11), título que ajuda ao leitor que se volta ao Evangelho segundo João a lembrar que Jesus era homem, era humano, era o Verbo, porém, encarnado. Depois, ele o reconhece como “profeta” (Jo 9,17), aquele que recebeu de Deus uma mensagem e dele é porta-voz e o representa, e ainda faz memória de toda tradição profética de Israel.

O ex-cego ainda o reconhece como alguém que “vem de Deus” (Jo 9,33), o profeta é profeta, mas reconhecer que vem de Deus é reconhecê-lo como enviado. A cristologia do enviado é a cristologia chave para o texto de João 9, pela piscina de Siloé, que significa enviado. A piscina de Siloé é o símbolo que atesta, em Jo 9, que Jesus é o enviado do Pai, e mais ainda quando se faz memória de textos em que o evangelista reporta a este nome, pois, como diz Comblin, Jesus não diz seu nome, mas de onde veio e para onde vai (Jo 17,3.18.21.25) (2009, p. 7).

O ex-cego reconhece Jesus como o “Filho do Homem” (Jo 9,35), linguagem trazida de Ez 1,28; 3,23 e de Dn 7. Reconhecer Jesus na sua realeza divina, num significado escatológico, que exerce o poder de julgar, pois ele é o mediador entre o céu e a terra (León-Dufuor, 2020, p. 374-375). O Filho do Homem é aquele que veio ao mundo cumprir a missão que o Pai lhe confiou, para depois retornar a Ele (Jo 3,13; 5,27; 6,62; 8,28) (Malzoni, 2018, p. 49).

Por fim, aquele de quem Jesus abriu os olhos se prostra e afirma “Creio Senhor” (Jo 9,38), como sua confissão de fé e o chama de Senhor, pois o título de Senhor é o mais profundo quando atribuído a Deus ou a Jesus, como diz Pagola (2011, p. 553). É a profissão de fé mais profunda no Evangelho segundo João. Tomé o professa (Jo 20,27-28), mas não se prostra como o ex-cego (Jo 9,38).

Não são todos os autores que concordam que o cego percorre um itinerário de reconhecimento. Dodd vê os títulos usados pelo cego como complementares, sem uma progressão linear (2003, p. 337-338). No entanto, este capítulo seguiu a perspectiva de Beutler, que considera o cego como fazendo uma progressão, crescendo em direção à luz (2015, p. 234).

O cego de nascença simboliza a humanidade em seu caminho de fé e iluminação, como a Igreja primitiva enxergou no seu relato uma lição batismal. Ele representa todos os que, creem e são banhados em Cristo pelo batismo, recebendo a iluminação do Espírito Santo. Assim, o cego torna-se o protótipo daqueles que

buscam uma fé madura e um compromisso com Cristo, sendo protagonistas de sua própria história de libertação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa realizada com o título “O itinerário de libertação do cego de nascença, à luz da festa das Cabanas no Evangelho segundo João” buscou explorar o cenário histórico e teológico da narrativa do cego de nascença, aquele da festa das Cabanas.

A pesquisa foi iniciada com um breve histórico das festas em Israel, e, dentre elas, teve destaque a festa das Cabanas, rica de simbologias.

A festa das Cabanas faz a memória da passagem do povo hebreu pelo deserto, quando moravam em cabanas provisórias e frágeis. A cabana se tornou símbolo da confiança do homem e da proteção divina. É nesta festa da confiança e da memória da proteção divina que a cura acontece. O cego de nascença inicia sua jornada de reconhecimento de Jesus como Filho do Homem e Senhor.

Há muitas pesquisas que tem João 9 como seu objeto e trabalham a mensagem do relato do cego de nascença, todas com grande relevância. Há, contudo, um número bem reduzido quando se trata de adentrar no cenário da festa das Cabanas para buscar o sentido dos símbolos de Jo 9.

João destaca os símbolos da luz e da água, mostrando que, na narrativa, o abrir dos olhos do cego revela a profundidade teológica: Jesus é a luz (Jo 9,5) e a verdadeira fonte, o verdadeiro Siloé.

Esta consideração desperta para um aprofundamento do texto de modo mais abrangente, e percebe-se a riqueza litúrgica das festas do antigo Israel, liturgias que entraram com seus símbolos nas liturgias cristãs, mas pouco são aprofundadas.

Embora a festa das Cabanas não tenha uma correspondência direta no cristianismo, a perícopes do cego de nascença tem uma conexão direta com o batismo, pelos símbolos da água e da luz.

Jesus abre os olhos do cego, o que ultrapassa a cura física para se tornar um símbolo de libertação espiritual. Através da análise detalhada do capítulo 9, observa-se como o cego de nascença, ao ser tocado por Jesus, percorre um processo de transformação que envolve tanto o despertar físico quanto a revelação espiritual.

O itinerário do cego de nascença, em Jo 9, é um caminho profundo de transformação espiritual, no qual, a cada passo, ele se aproxima mais de um reconhecimento completo da identidade de Jesus.

Inicialmente, a visão do cego é restaurada fisicamente, mas seu verdadeiro processo de libertação se dá à medida que ele começa a questionar, refletir e afirmar sua fé. Ele se torna mais audacioso, enfrentando com coragem as autoridades que o desafiam, tentando até mesmo deslegitimar sua experiência.

O cego de nascença, no contexto da festa das Cabanas, pode ser compreendido como uma representação de toda a humanidade em fragilidade que espera pela manifestação divina. Jesus tem a iniciativa, mas também pede ao cego que ele vá lavar-se (Jo 9,7). Ele faz esse movimento e inicia um itinerário.

O cego primeiramente reconhece o "homem chamado Jesus" e culmina com uma prostração diante de Jesus como o Filho do Homem e Senhor, é um testemunho de seu crescente entendimento de fé. Ao longo desse processo, o cego não apenas se liberta da cegueira física, mas também se torna um protagonista ousado em sua caminhada de fé, desafiando as normas religiosas e se posicionando de maneira firme diante dos opositores.

O itinerário percorrido pelo cego é um convite para todos os que buscam seguir Jesus. Trata-se de um caminho de fé e reconhecimento, no qual, a cada novo entendimento sobre a identidade de Jesus, cresce também a determinação e a audácia em segui-Lo. À medida que o cego confirma a pessoa de Jesus, ele se fortalece em sua verdade, demonstrando que conhecer Jesus é, de fato, andar na luz.

Essa luz não é apenas uma iluminação física, mas uma luz espiritual que guia os passos e fortalece a fé. Jesus, como enviado do Pai, é a própria luz enviada ao mundo, convidando cada pessoa a caminhar na verdade e na liberdade que só Ele pode oferecer. O cego, ao reconhecer Jesus como Filho do Homem e Senhor, torna-se um exemplo de coragem e fidelidade, em um seguimento cada vez mais firme e audacioso.

A presente pesquisa abre espaço para uma continuidade ou aprofundamento de temas relacionados, podendo ser as liturgias ou celebrações sacramentais como o batismo. Além destes, a questão da cegueira na Bíblia, um tema bem vasto, se revela como um símbolo de cegueira espiritual e transformação, e também de limitação e fragilidade humana, oferece oportunidades de investigação sobre como a experiência de encontro com Jesus resulta em um processo de transformação, fé e liberdade. Logo, o tema da cegueira poderia vir a ser explorado em outras perícopes.

E ainda, como temas adjacentes, um aprofundamento sobre os itinerários de liberação no Evangelho segundo João ou nos evangelhos sinóticos. Na linha pastoral, há a possibilidade de se abrir para temas práticos de adesão a Jesus, tendo como ponto de partida o documento do Vaticano II, a Constituição dogmática *Lumen Gentium*, que afirma que Cristo é a luz dos povos e a igreja deve anunciar o Evangelho a toda criatura (LG 1,1) (Concílio Vaticano II, 1991, p. 39).

“O itinerário de libertação do cego de nascença à a luz da festa das Cabanas” é um convite para entrar na festa das Cabanas e fazer memória da fragilidade humana e da proteção divina, e nela perceber Jesus que vem ao encontro, com seu toque e com sua voz, abre nossos sentidos para ver, ouvir e caminhar, nos tornando protagonistas da nossa história, com a coragem e audácia de quem acredita no Filho do Homem, e faz dele, Senhor de sua vida.

REFERÊNCIAS

- ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE, J. L. *Profetas I - Isaías e Jeremias*. São Paulo: Paulus, 1988
- ARAUJO, G. L. de. A festa de Shavuot. *Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP*. Recife, v. 4, n. 1, p. 363-384, 2014.
- ARAUJO, G. L. de. *História da festa judaica das Tendias*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- BARBAGLIO G. *Jesus, hebreu da Galiléia: pesquisa histórica*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- BEUTLER, Johannes. *Evangelho segundo João: comentário*. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- BÍBLIA. *A Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2023.
- BÍBLIA Pastoral para concordância bíblia*. Disponível em: <https://www.paulus.com.br/biblia-pastoral/AIUTO.HTM#concordanze>. Acessado em 29 de dezembro de 2024.
- BORN, V. A. Tabernáculo. In: ATTENA, D. S.; BORN, V. A. (Dir.). *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 2004; p.1463.
- BORING, M. E. *Introdução ao Novo Testamento: história, literatura e teologia*. Cartas Católicas, Sinóticos e Escritos joaninos. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2015.
- BROWN, R. E. *Comentário ao Evangelho segundo João*. Volume 1 (1-12) o livro dos sinais. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020a.
- BROWN, R. E. *Comentário ao Evangelho segundo João*. Volume 2 (13-21) o livro da glória. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020b.
- BROWN, R. E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- CONCÍLIO DO VATICANO II. Constituições. Decretos. Declarações. 22.ed. KLOPPENBURG, Boaventura. (intr. e índice analítico). VIER, Frederico. (coord. geral). Petrópolis: Vozes, 1991.
- COMBLIN, J. *Jesus, Enviado do Pai*. São Paulo: Paulus, 2009.
- CRB - CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. Equipe de reflexão bíblica. *Caminho para a vida em abundância: uma leitura de João em perspectiva de festa*. Porto Alegre: Palotti, 2009.
- DEVILLERS, L. *A saga de Siloé: Jesus e a festa das Tendias (João 7,1–10,21)*. São Paulo: Paulinas, 2015.

- DEVILLERS, Luc. O tema da água no Evangelho de João, interpretação simbolismos de realidades materiais. *Revista Dominicana de Teologia*. São Paulo, ano III, n. 06, p. 31-48, JAN.-JUN. 2008.
- DARRIEUTORT, A. Caminho. In: LÉON-DUFOUR, X. (Dir.). *Vocabulário de teologia bíblica*. Petrópolis: Vozes, 2020; p.125-127
- DIAS, E. C. Levítico: introdução. In: *A Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2023; p. 144-147.
- DODD, C. H. *A interpretação do Quarto Evangelho*. São Paulo: Paulus; Teológica, 2003.
- EDERSHEIM, A. *Festas de Israel*. São Paulo: União Cultural, 1980.
- FALEY Roland J. *Levítico*. In BROWN, E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Orgs.). *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento e artigos sistemáticos*. São Paulo: Paulus, 2012; p.163-196.
- FREYNE, S. *A Galiléia, Jesus e os evangelhos: enfoques literários e investigações históricas*. São Paulo: Loyola, 1996.
- GEORGE, A. Peregrinação. In: LÉON-DUFOUR, X. (Dir.). *Vocabulário de teologia bíblica*. Petrópolis: Vozes, 2020; p. 779-781.
- GIBLET, J.; GRELOT, P. Cura/Doenças. In: LÉON-DUFOUR, X. (Dir.). *Vocabulário de teologia bíblica*. Petrópolis: Vozes, 2020; p. 250-254.
- GIRARD, Marc. *Os símbolos na Bíblia: ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- LAITMAN, M. *Midrash Rabba antes da Torá*. Disponível em: <https://laitman.com.br/2015/12/midrash-rabba-antes-da-tora>. Acessado em 27 de janeiro de 2024.
- KONINGS, J. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. São Paulo: Loyola, 2005.
- LACAN, M.-F. Humildade. In: LÉON-DUFOUR, X. (Dir.). *Vocabulário de teologia bíblica*. Petrópolis: Vozes, 2020; p. 426-428.
- LÉON-DUFOUR, X. Hipócrita. In: LÉON-DUFOUR, X. (Dir.). *Vocabulário de teologia bíblica*. Petrópolis: Vozes, 2020; p. 413-415.
- LÉON-DUFOUR, X. Endurecimento. In: LÉON-DUFOUR, X. (Dir.). *Vocabulário de teologia bíblica*. Petrópolis: Vozes, 2020; p. 277-279.
- LÉON-DUFOUR, X.; CANTINAT, J. Fariseu. In: LÉON-DUFOUR, X. (Dir.). *Vocabulário de teologia bíblica*. Petrópolis: Vozes, 2020; p. 343-344.
- LYONNET, S. Pecado. In: LÉON-DUFOUR, X. (Dir.). *Vocabulário de teologia bíblica*. Petrópolis: Vozes, 2020; p. 750-761.

- MAISONNEUVE, D. *O judaísmo simplesmente: “a salvação vem dos judeus”* (João 4,22). São Paulo: Fons Sapientiae, 2019.
- MALZONI, C. V. *Evangelho segundo João*. São Paulo: Paulinas, 2018.
- MARGUERAT, D.; BOURQUIM, Y. *Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa*. São Paulo: Loyola, 2009.
- MATEOS, J.; CAMACHO, F. *Evangelho: figuras e símbolos*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- MATERA, Frank J. *Cristologia narrativa do Novo Testamento*. Tradução de Nicanor Francisco Lopes. Petrópolis: Vozes, 2003
- MCKENZIE, J. L. *Dicionário bíblico*. 9ª ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- MIRANDA, M.; SOARES, M. *O ciclo das festas bíblicas na Escritura e na tradição judaico-cristã*. São Paulo: Fons Sapientiae, 2020.
- NELIS, J. Tabernáculos. Festa dos. In: ATTENA, D. S.; BORN, V. A. (Dir.). *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 1463-1466.
- O PODER DA MISHNÁ. Disponível em: https://pt.chabad.org/library/article_cdo/aid/2920816/jewish/O-Poder-da-Mishn.htm. Acessado em 5 de outubro de 2024.
- O SIGNIFICADO DAS QUATRO ESPECIES. Disponível em: https://pt.chabad.org/library/article_cdo/aid/659997/jewish/O-Significado-das-Quatro-Espcies.htm. Acessado em 2 de outubro de 2024.
- PAGOLA, J. A. *Jesus aproximação histórica*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- PERKINS P *Evangelho segundo João* In. BROWN, E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E.(Orgs).. *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. São Paulo: Paulus, 2012: p. 731-816.
- POTTERIE, I de la. Unção. In: LÉON-DUFOUR, X. (Dir.). *Vocabulário de teologia bíblica*. Petrópolis: Vozes, 2020; p.1071-1075.
- SANTOS, B. S. *Teologia do Evangelho de São João*. Aparecida: Santuário, 1994.
- SILVA, A. J. da. T. História de Israel. Disponível em: <<https://airtonjo.com/site1/historia-30.htm>. > . Acesso em 06 de janeiro de 2025
- SESBOÛÉ, D.; LACAN, M.-F. Festas. In: LÉON-DUFOUR, X. (Dir.). *Vocabulário de teologia bíblica*. Petrópolis: Vozes, 2020; p. 357-360.
- TALMUD SUKKAH. Disponível em: www.sefaria.org/texts/Talmud. Acessado em 15 de setembro de 2024.

WIKIPEDIA. *Côvado*. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/C%C3%B4vado>. Acesso em: 18 de Abril de 2024.

ZUMSTEINJ Z. O Evangelho segundo João. In MARGUERAT, D. *Novo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2019; p. 437-470.