



# O esposo perfeito: elementos nupciais em João 4,16-19

The perfect husband: nuptial elements  
in John 4,16-19

*Waldecir Gonzaga\**

PUC-Rio

*José Vanol Lourenço Cardoso Júnior\*\**

PUC-Rio

Recebido em: 16/02/2024. Aceito em: 21/03/2024.

**Resumo:** O presente estudo traz uma análise de Jo 4, 16-19 e busca destacar os elementos nupciais presentes neste texto, que se insere no famoso diálogo entre Jesus e a samaritana. Parte-se do pressuposto que há um Tríptico Esposal no Evangelho de João (Jo 2, 1-11; 3, 29-31; 4, 5-42), cujo centro traz o testemunho de João Batista que se refere explicitamente a Jesus como “o esposo”, dando assim a chave hermenêutica para a interpretação do conjunto. O diálogo entre Jesus e a mulher se dá junto ao poço de Jacó, uma cena-tipo de encontros ao poço do contexto patriarcal que terminam em matrimônio (Gn 24, 1-67; 29, 1-30; Ex 2, 14-22). Porém, ela não era uma jovem núbil, mas alguém que já tinha tido cinco esposos e convivia agora com um sexto que não era esposo, circunstâncias que remetem a problemas culturais referidos em 2Rs 17, 24-41. E, no que tange à imagem esposal no AT, pode-se perceber contatos entre Jo 4, 16-19 e

\* Pós-doutorado (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, FAJE, 2017). Doutor em Teologia Bíblica (Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, Itália, 2006). Diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq.

E-mail: waldecir@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelho-grupo/369991>. <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>.

\*\* Mestrando em Teologia Bíblica (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-Rio, RJ). Bacharel em Teologia (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, PUCPR, Curitiba, 2011).

E-mail: josevanol@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5394783691937008> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0380-6002>.





*o profeta Oseias (Os 2,4-25) de tal modo que ao final do estudo pode-se dizer que a samaritana é um símbolo da noiva prometida como esposa do Messias. Os passos dados para a redação deste estudo, servindo-se de alguns elementos do Método Histórico-Crítico, da Análise Retórica Bíblica Semítica e da Análise Narrativa, foram a segmentação e tradução de Jo 4,16-19, notas de tradução e de crítica textual, bem como a análise de Jo 4,16-19, no contexto do IV Evangelho e de seus contatos com o AT.*

**Palavras-chave:** esposo; samaritana; matrimônio.

**Abstract:** *The present study brings an analysis of Jn 4,16-19 and seeks to highlight the nuptial elements present in this text, which is part of the famous dialogue between Jesus and the Samaritan woman. It starts from the assumption that there is a Bridal Triptych in the Gospel of John (Jn 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42), whose center presents the testimony of John the Baptist explicitly referring to Jesus as “the bridegroom”, thus providing the hermeneutical key for the interpretation of the whole. The dialogue between Jesus and the woman takes place by the well of Jacob, a scene-type of encounters at the well within the patriarchal context that often end in marriage (Gen 24,1-67; 29,1-30; Ex 2,14-22). However, she was not a young maiden but someone who had already had five husbands and was now living with a sixth who was not her husband, circumstances that allude to cultic problems referenced in 2 Kings 17,24-41. Regarding the spousal image in the Old Testament, one can perceive connections between Jn 4,16-19 and the prophet Hosea (Hos 2,4-25) in such a way that at the end of the study, it can be said that the Samaritan woman is a symbol of the promised bride as the wife of the Messiah. The steps taken for the writing of this study, employing elements of the Historical-Critical Method, Semitic Biblical Rhetorical Analysis, and Narrative Analysis, included the segmentation and translation of Jn 4,16-19, translation, and textual criticism notes, as well as the analysis of Jn 4,16-19 in the context of the Fourth Gospel and its connections with the Old Testament.*

**Keywords:** husband; samaritan woman; marriage.

## Introdução

A simbologia esponsal perpassa toda a Sagrada Escritura judaico-cristã desde o seu primeiro livro até o último. A moldura nupcial se abre com o Gênesis, primeiro livro do AT, em que, já no capítulo primeiro, ao se falar da criação do homem e da mulher (Gn 1,27-28), tal símbolo está presente e, no segundo, pode-se ler Deus dizendo que “não é bom que o homem esteja só. Vou dar-lhe uma auxiliar que lhe corresponda” (Gn 2,18) e, após o relato da criação da mulher a partir “da costela” do homem (Gn 2,22), o texto prossegue: “Por isso um homem deixa seu pai e sua mãe, se une à sua mulher, e eles se tornam uma só carne” (Gn 2,24)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> A tradução presente no Quadro 1 é dos autores; as demais são tomadas da Bíblia de Jerusalém.



No Apocalipse, último livro do NT, ao se falar das Núpcias do Cordeiro e da Jerusalém celeste, em seus dois últimos capítulos, a moldura nupcial se fecha. – “Vi também descer do céu, de junto de Deus, a Cidade santa, uma Jerusalém nova, pronta como uma esposa que se enfeitou para o seu marido” (Ap 21,2); “Vem! Vou mostrar-te a noiva, a esposa do Cordeiro” (Ap 21,9) e “o Espírito e a Esposa dizem: ‘Vem!’” (Ap 22,17). Dentro desse quadro geral, emoldurado pela simbologia sponsal, há muitas outras ocorrências em que essa temática retorna, tanto para retratar o amor conjugal (amor entre homem e mulher), como para falar da aliança de amor de Deus para com o seu povo (no AT, YHWH com o povo de Israel; no NT, Cristo com a sua Igreja).

No NT, um bom exemplo, são os fortes elementos nupciais presentes no Evangelho de João. Esse tema se faz presente já nos capítulos iniciais em que, de modo mais evidente, pode-se constatar a existência de um tríptico sponsal<sup>2</sup>: a) As bodas em Caná (Jo 2,1-11); b) João Batista que se identifica como “o amigo do esposo”, referindo-se explicitamente a Jesus como “o esposo”; e c) O encontro de Jesus com a mulher samaritana (Jo 4,5-42). Nesta última parte do tríptico, durante o diálogo, quando Jesus questiona aquela mulher acerca de seus esposos, há um núcleo em que o tema sponsal vem à tona (Jo 4,16-19)<sup>3</sup>.

Em Jo 4,5-42, pode-se observar que o relato do encontro entre Jesus e a mulher samaritana junto ao Poço de Jacó é um encontro inesperado, mas promissor em todos os sentidos<sup>4</sup>. A mulher vem buscar água numa hora não usual. Talvez porque teve cinco esposos e agora convivia com um sexto homem que não era esposo<sup>5</sup>. Não queria se encontrar com as outras pessoas de Sicar. Jesus estava ali sentado perto do poço, cansado do trajeto da Galileia rumo a Jerusalém e, quebrando os protocolos culturais da época (Jo 4,9), pede-lhe: “Dá-me de beber” (Jo 4,7d). Nas circunstâncias culturais de então, o que se poderia es-

<sup>2</sup> PEDROLI, Luca. Il trittico sponsale di Giovanni (Gv 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42) In: Seminario per gli studiosi di Sacra Scrittura (Roma 21-25 gennaio 2013). *La letteratura giovannea* (Vangelo, Lettere e Apocalisse). Roma: e-Biblicum 1: Gregorian & Biblical Press, 2013, p. 163-177.

<sup>3</sup> A delimitação da unidade literária se deu a partir da temática sponsal expressa através do uso do termo ἀνὴρ que, das oito ocorrências presentes no Evangelho de João, concentra cinco somente em Jo 4,16-19.

<sup>4</sup> ORLANDO, Luigi. *Giovanni. IV Vangelo della Vita*. Bari: Ecumenica Editrice Scrl, 2022. p. 100.

<sup>5</sup> PÉREZ MILLOS, Samuel. *João*. Comentario Exegético al Texto Griego del Nuevo Testamento. Barcelona, 2016. p. 421.



perar de tal encontro? Pois, além de Jesus e a mulher fazerem parte de povos inimigos<sup>6</sup>, o poço era também um local onde se iniciavam os romances, passíveis de futuro matrimônio, como, por exemplo, de: Isaac e Rebeca (Gn 24,11-14.67), Jacó e Raquel (Gn 29,1-30), Moisés e Séfora (Ex 2,16-22)<sup>7</sup>.

A este ponto, o ouvinte/leitor pode estar se questionando: Qual seria então a função de Jo 4,16-19 dentro da narrativa joanina? Por que Jesus aborda o assunto referente aos cinco esposos da samaritana e ao sexto que não é esposo? Pretendia Jesus ser o sétimo? Este estudo, recorrendo a alguns elementos da Análise Retórica Semítica Bíblica, da Análise Narrativa e do uso do AT no NT<sup>8</sup>, evidencia os elementos nupciais presentes em Jo 4,5-42 e busca dar respostas às questões supramencionadas a respeito da função de Jo 4,16-19.

<sup>6</sup> SLOYAN, Gerard. *Giovanni*. Torino: Claudiniana, 2002. p. 78; CARDONA RAMÍREZ, Hernán. *El Evangelio Según San Juan*. Rasgo Bíblico y Teológico. Medellín: UPB, 2015. p. 58.

<sup>7</sup> BEUTLER, Johannes. *O Evangelho Segundo João*. São Paulo: Loyola, 2016. p. 119; CARDONA RAMÍREZ, 2015, p. 60.

<sup>8</sup> Para um aprofundamento na temática, indicamos algumas obras: *Livros*: Gregory Kimball. *Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e Interpretação*. São Paulo: Vida Nova, 2013; BEALE, Gregory Kimball; CARSON, Donald Arthur. *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2014; BELLÍ, Filippo *et al.* *Vetus in Novo: El recurso a la Escritura em el Nuevo Testamento*. Madrid: Encuentro, 2006; GRILLI, Massimo. *Quale rapporto tra i due Testamenti? Riflessioni critica su modelli ermeneutici classici concernente l'unità dele Scritture*. Bologna: EDB, 2007; HAYS, Richard Bevan. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven; London, 1989; ROBERTSON, Alexandre Wood. *El Antiguo Testamento em el Nuevo*. Buenos Aires: Nueva Creación; Grand Rapids: Eerdmans, 1996; SILVA, Moisés. O Antigo Testamento em Paulo. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (org.). *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. São Paulo: Paulus: Vida Nova: Loyola, 2008. p. 76-92; *Artigos*: GONZAGA, Waldecir; ALMEIDA FILHO, Victor Silva. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses. In: *Cuestiones Teológicas*, Medellín, v. 47, n. 108, p. 1-18, jul./dez., 2020; GONZAGA, Waldecir; BELEM, Doaldo Ferreira. O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses. In: *Theologica Xaveriana*, Bogotá, V. 71, p. 1-35, Año 2021; GONZAGA, Waldecir; RAMOS, Diego da Silva; DE CARVALHO SILVA, Ygor Almeida. O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos. In: *Kerygma*, Engenheiro Coelho, SP, v. 15, n. 2, p. 9-31, 2020; GONZAGA, Waldecir; SILVEIRA, Rogério Goldoni. O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos. In: *Cuestiones Teológicas*, Medellín, v. 48, n. 110, p. 248-267, jul./dic., 2021; GONZAGA, Waldecir; LACERDA FILHO, Jair Pereira. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios. In: *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 43, p. 13-48, jan./jun., 2023; GONZAGA, Waldecir; TELLES, Adalberto do Carmo. O uso do Antigo Testamento na 2Coríntios. In: *Davar Polissêmica*, Belo Horizonte, v. 16, n. 2, p. 395-413, jul./dez., 2022.



## 1 Texto, segmentação e tradução de Jo 4,16-19

A apresentação do texto de Jo 4,16-19, a seguir, contém em paralelo o texto grego da Edição Crítica do NT de Nestle-Aland, 28. ed.<sup>9</sup> e a nossa tradução para o português, que busca respeitar o estilo original do texto bíblico<sup>10</sup>. Apesar do objeto material deste estudo ser um texto narrativo, a proposta de segmentação aqui fornecida, bem como os problemas de tradução e de crítica textual, que são apresentados no item 3, respeitam os critérios do método da Análise Retórica Bíblica Semítica<sup>11</sup>. O uso de tais critérios permite observar a unidade temática em torno do vocábulo “ἀνὴρ/*homem, esposo*”, a beleza de como o texto está construído/estruturado e como ele se relaciona com as demais partes da perícopa Jo 4,5-42, conforme quadro 1, auxiliando no estudo sobre a nupcialidade.

QUADRO 1 – Proposta de Tradução e Segmentação do Texto de Jo 4,16-19

λέγει αὐτῇ [ὁ Ἰησοῦς]:	16a	Disse-lhe [Jesus] <sup>12</sup> :	N <sup>13</sup>
ὑπαγε	16b	Parte,	J
φώνησον τὸν ἄνδρα σου	16c	chama o teu esposo <sup>14</sup>	
καὶ ἐλθὲ ἐνθάδε.	16d	e volta aqui.	

<sup>9</sup> NESTLE-ALAND (ed.). *Novum Testamentum Graece*. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. Jo 4,16-19.

<sup>10</sup> SILVA, Cassio Murilo Dias. *Metodologia de exegese bíblica: versão 2.0*. 4. ed. rev. e atual. São Paulo: Paulinas, 2022. p. 41-42; 80-81.

<sup>11</sup> A fim de se conhecer o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, podem ser conferidos os textos MEYNET, Roland. *L'Analyse Retorica*. Brescia: Queriniana, 1992. p. 159-249; MEYNET, Roland. *Trattato di Retorica Biblica*. Bologna: EDB, 2008. p. 132-209; MEYNET, Roland. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. In: *Brotéria*, Lisboa, v. 137, p. 391-408, 1993; MEYNET, Roland. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi bíblica. In: *Gregorianum*, Roma, v. 77, n. 3, p. 403-436, 1996; MEYNET, Roland. La retorica bíblica. In: *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 65, p. 431-468, maio/ago., 2020; GONZAGA, Waldecir. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. In: *ReBiblica*, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 155-170, 2019; GONZAGA, Waldecir. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. In: *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 09-41, jan./jun., 2021.

<sup>12</sup> Graças ao uso do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica, deu-se preferência à Lectio Harmonizata, que acrescenta “ὁ Ἰησοῦς/ο Jesus”, presente em vários manuscritos (2.\* x A C<sup>2</sup> D K L N W<sup>s</sup> Γ Δ Θ Ψ 086 f<sup>1,13</sup> 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. l 844. l 2211 ʒ̄ lat sy<sup>(s)</sup> sa<sup>mss</sup> bo), conservando o paralelismo entre os segmentos 16a e 17d. – MEYNET, 1996, p. 427.

<sup>13</sup> Os personagens da narrativa são: N = Narrador; J = Jesus e M = Mulher Samaritana.

<sup>14</sup> O vocábulo ἀνὴρ significa “homem”: 1) como designação genérica de pessoa humana; 2) um indivíduo da espécie humana em contraposição com deuses, monstros, seres



ἀπεκρίθη ἡ γυνή	17a	Respondeu a mulher	N
καὶ εἶπεν αὐτῷ·	17b	e disse-lhe:	
οὐκ ἔχω ἄνδρα.	17c	Não tenho esposo.	M
Λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς·	17d	Disse-lhe Jesus:	N
καλῶς εἶπας	17e	Bem disseste:	J
ὅτι ἄνδρα οὐκ ἔχω·	17f	“esposo, não tenho”;	
πέντε γὰρ ἄνδρας ἔσχες	18a	De fato, tiveste cinco esposos	
καὶ νῦν ὄν ἔχεις	18b	e, agora, o que tens	
οὐκ ἔστιν σου ἀνὴρ·	18c	não é teu esposo;	
τοῦτο ἀληθὲς εἶρηκας.	18d	Isto (que) disseste (é) verdadeiro.	
Λέγει αὐτῷ ἡ γυνή·	19a	Disse-lhe a mulher:	N
κύριε, θεωρῶ	19b	<b>Senhor</b> , percebo	M
ὅτι προφήτης εἶ σύ.	19c	que tu és um profeta.	

Fonte: Texto grego da NA28, tradução e tabela dos autores.

## 2 Notas de tradução e de crítica textual

No processo de tradução de Jo 4,16-19, a primeira coisa que se constata é o emprego do presente histórico na voz do narrador em v.16a, 17d e 19a, através do uso de “λέγει/*diz*” (indicativo presente ativo, 3sg. de “λέγω/*dizer*”), nos dois primeiros segmentos citados, o sujeito do verbo é Jesus e, no terceiro, é a mulher. De modo diverso, em v.17ab, o narrador usa dois aoristos ao utilizar “ἀπεκρίθη/*respondeu*” (indicativo aoristo passivo, 3sg. de “ἀποκρίνομαι/*responder*”) e “εἶπεν/*disse*” (indicativo aoristo ativo, 3sg. de “λέγω/*dizer*”). Tanto no discurso direto de Jesus (v.16b.17f.18bc) como no da mulher (vv.17c.19bc) também se observa o uso do presente.

O *presente histórico* aparece frequentemente na literatura clássica e, no NT, tal uso é bastante frequente especialmente em Mateus, Marcos e João; e em menor proporção em Lucas. No caso do Evangelho de João, por exemplo, a forma verbal λέγει ocorre 123 vezes<sup>15</sup>; dentro da literatura

espirituais ou animais; 3) o macho da espécie humana em contraposição com a mulher; 4) principalmente na LXX, o termo ἀνὴρ é usado para traduzir o vocábulo hebraico לְבָרָא quando este significa “esposo, marido, homem casado”; 5) homem adulto e 6) homem eminente/valeroso. – OEPKE, Albrecht. ἀνὴρ. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (org.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. V. I, Brescia: Paideia, 1965. col. 969-978.

<sup>15</sup> Jo 1,21.19.36.38.39.41.43.45.46.47.48.51; 2,3.4.5.7.8.10; 3,4; 4,7.9.11.15.16.17.19.21.25.26.28.34.49. 50; 5,6.8; 6,5.8.12.20.42; 7,6.50; 8,22.39; 9,12; 11,7.11.13.23.24.27.39<sup>2x</sup>.40.44; 12,4.22; 13,6.8.9.10.22. 24.25.27.29.31.36.37; 14,5.6.8.9.22; 16,17.18; 18,4.5.17<sup>2x</sup>.26.38<sup>2x</sup>; 19,4.5.6.9.10.14.15.26.27.28.35.37; 20,2.13.15<sup>2x</sup>.16<sup>2x</sup>.17.19.22.27.29; 21,3.5.7.10.12.15<sup>3x</sup>.16<sup>3x</sup>.17<sup>3x</sup>.19.21.22.



helênica o uso dessa forma aparece ocasionalmente em Plutarco, refletindo um modo da língua popular de retratar uma conversa. Esse tipo de uso do presente em narrativas tem o intuito de representar os fatos de um modo mais vivaz, como se o narrador estivesse presente contando os eventos, ocorrendo durante o momento em que o leitor/ouvinte está a ter contato com a narrativa. O presente histórico pode substituir o indicativo aoristo e a qualidade da ação do presente pode assumir um aspecto mais pontual<sup>16</sup>.

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

No segmento v.16a, “λέγει αὐτῇ/*diz a ela*”, o texto advém dos manuscritos  $\mathfrak{P}^{66.75}$  B C\* 33 a sa<sup>mss</sup> ly bo<sup>mss</sup>. No entanto, há vários outros manuscritos que trazem o acréscimo de “ὁ Ἰησοῦς/*Jesus*” ao final ( $\kappa^{*2}$  A C<sup>2</sup> D K L N W<sup>s</sup>  $\Gamma$   $\Delta$   $\Theta$   $\Psi$  086 *f*<sup>1.13</sup> 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. *l* 844. *l* 2211  $\mathfrak{M}$  lat sy<sup>(s)</sup> sa<sup>mss</sup> bo), sendo que os manuscritos  $\kappa^* A \Theta f^{1.13}$  trazem tal acréscimo com a omissão do artigo definido “ὁ/o”. O texto adotado pela edição de Nestle-Aland, 28 edição<sup>17</sup>, foi escolhido segundo o princípio da crítica externa que dá preferência à leitura de manuscritos mais antigos e confiáveis e, do ponto de vista da crítica interna, dá-se preferência à leitura mais breve (*lectio brevior*)<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> BLASS, Friedrich; DEBRUNNER, Albert; REHKOPF, Friedrich. *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1997. §321.

<sup>17</sup> Para o Evangelho de João, segundo a introdução da NA<sup>28</sup>, os testemunhos textuais consistentes são:  $\mathfrak{P}^2$ ,  $\mathfrak{P}^3$ ,  $\mathfrak{P}^6$ ,  $\mathfrak{P}^{22}$ ,  $\mathfrak{P}^{28}$ ,  $\mathfrak{P}^{36}$ ,  $\mathfrak{P}^{39}$ ,  $\mathfrak{P}^{44}$ ,  $\mathfrak{P}^{45}$ ,  $\mathfrak{P}^{52}$ ,  $\mathfrak{P}^{55}$ ,  $\mathfrak{P}^{59}$ ,  $\mathfrak{P}^{60}$ ,  $\mathfrak{P}^{63}$ ,  $\mathfrak{P}^{66}$ ,  $\mathfrak{P}^{75}$ ,  $\mathfrak{P}^{76}$ ,  $\mathfrak{P}^{80}$ ,  $\mathfrak{P}^{84}$ ,  $\mathfrak{P}^{90}$ ,  $\mathfrak{P}^{93}$ ,  $\mathfrak{P}^{95}$ ,  $\mathfrak{P}^{106}$ ,  $\mathfrak{P}^{107}$ ,  $\mathfrak{P}^{108}$ ,  $\mathfrak{P}^{109}$ ,  $\mathfrak{P}^{119}$ ,  $\mathfrak{P}^{120}$ ,  $\mathfrak{P}^{121}$ ,  $\mathfrak{P}^{122}$ ;  $\kappa$  (01), A (02), B (03), C (04), D (05), K (017), L (019), N (022), P (024), Q (026), T (029), W (032),  $\Gamma$  (036),  $\Delta$  (037),  $\Theta$  (038),  $\Psi$  (044), 050, 060, 068, 078, 083, 086, 087, 091, 0101, 0105, –109, 0127, 0145, 0162, 0210, 0216, 0217, 0218, 0234, 0238, 0260, 0299, 0301; 565, 579, 700, 892, 1241, 1224, *l* 844, *l* 2211; a família de minúsculos *f*<sup>1</sup> e *f*<sup>33</sup> e também o minúsculo 33, para os Evangelhos.

<sup>18</sup> SILVA, 2022, p. 94; GONZAGA, Waldecir. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, Isidoro; FERNANDES, Leonardo Agostini; CORRÊA LIMA, Maria de Lourdes (org.). *Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015. p. 221.



No entanto, por uma questão de clareza, principalmente para a tradução ao português, este artigo adota a leitura mais longa “λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς/*diz-lhe Jesus*”, que está presente no maior número de manuscritos, deixando claro que o sujeito do verbo é Jesus e removendo a ambiguidade do pronome pessoal oblíquo “lhe” que poderia ser a tradução tanto de αὐτῇ (em referência à mulher) como de αὐτῷ (em referência a Jesus). Adotada essa leitura mais longa e considerando λέγει como um presente histórico, a tradução final do segmento v.16a fica a seguinte: “Disse-lhe Jesus”. Essa opção pode ser justificada graças ao uso do Método da Análise Retórica Semítica Bíblica, através do qual se deu preferência à leitura que mais se harmoniza com o texto e conserva o paralelismo entre os segmentos v.16a e v.17d<sup>19</sup>.

Nos segmentos v.16b, 16c e 16d, no discurso direto de Jesus, há três imperativos dirigidos à mulher: “ὑπάγε/*parte*”, “φώνησον/*chama*” e “ἐλθέ/*volta*”. A forma ὑπάγε, no v.16b, é um imperativo presente ativo 2sg de “ὑπάγω/*partir*”. Tal verbo é usado no NT somente em sentido intransitivo e quanto ao seu uso: ele está ausente no *Corpus Paulinum*, Hebreus e Atos dos Apóstolos; nas Cartas Católicas ocorre somente em Tg 2,16 e 1Jo 2,11; esse verbo nunca aparece simultaneamente nos três Evangelhos Sinóticos ao se referir a um mesmo evento, exceto no caso de Mc 11,2 e Lc 19,30; no que tange ao Evangelho de João, o verbo ὑπάγω foi usado 32 vezes<sup>20</sup> e, no que se refere ao imperativo ὑπάγε, digno de nota é o fato de que tanto em Jo 4,16 como em Jo 9,7 (no relato da cura do cego de nascença), essa forma verbal precede um outro imperativo sem o uso de “καί/*e*”<sup>21</sup> e, depois do interlocutor ter partido e cumprido as instruções dadas, há o movimento de retorno a Jesus.

Na primeira parte do Evangelho de João (Jo 1-12), o verbo ὑπάγω é usado, sobretudo, nos discursos que dizem respeito a partidas/despêdiadas e significa *partir, retirar-se, ir embora, sair da presença de alguém*. Em Jo 7,33 e 8,14, esse verbo é usado quando Jesus está falando que vai para Deus. E, na segunda parte (Jo 13-21), ὑπάγω é usado com o significado tanto de *partir* como de *morrer*, referindo-se ao mistério da

<sup>19</sup> MEYNET, 1996, p. 427 – “Se il parallelismo esiste, non solo nei testi poetici, ma pure nei testi in prosa, si può pensare che fra diverse varianti si potrebbe privilegiare quella che rispetta di più il parallelismo”; GONZAGA, 2015, p. 221.

<sup>20</sup> Jo 3,8; 4,16; 6,21.67; 7,3.33; 8,4<sup>2x</sup>.21<sup>2x</sup>; 9,7.11; 11,8.31.44;12,11.35; 13,3.33.36<sup>2x</sup>; 14,4.5.28; 15,16; 16,5<sup>2x</sup>.10.17; 18,8; 21,3.

<sup>21</sup> DELLING, Gerhard. ὑπάγω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (org.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. V. XIV, Brescia: Paideia, 1984. col. 537-540.



morte de Jesus através da qual ele *vai para Deus*. O significado mais profundo do vocábulo torna-se evidente a partir da interpretação do próprio evangelista em Jo 13,3 ao narrar as palavras do próprio Jesus<sup>22</sup>: “εἰδὼς ὅτι πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατήρ εἰς τὰς χεῖρας καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει/*sabendo que tudo o Pai lhe dera nas mãos e que de Deus vinha e para Deus voltava*”.

No segmento v.16c, a forma “φώνησον/*chama*” é um imperativo aoristo ativo 2sg. do verbo “φωνέω/*chamar*”, usado 13 vezes<sup>23</sup> no Evangelho de João. Esse verbo é do mesmo campo semântico do substantivo “φωνή/*voz*” e uma tradução literal de φωνέω para o português, poderia ser *vociferar*. No mundo grego, esse verbo indica a emissão de uma voz ou de um som da parte de humanos, animais ou instrumentos musicais. Na LXX, ocorre apenas em dez passagens para traduzir algum termo hebraico ou aramaico e pode significar o *soar de trombetas* (Am 3,6; 1Mc 9,12), o *berrar* de animais (Is 38,14; Jr 17,11; Sf 2,14), o *falar* como produção de um som com a garganta, algo que os ídolos não são capazes de fazer (Sl 113,15<sup>[BHS 115,7]</sup>; 134,17<sup>[BHS 135,17]</sup>), o *murmúrio* dos mortos e dos adivinhos (Is 8,19; 19,3; 29,4) e em outros contextos do judaísmo helênico pode significar *falar, gritar, chamar*<sup>24</sup>.

No NT, o verbo φωνέω significa *falar em alta voz, chamar ou gritar* de homens, anjos ou demônios, podendo ser reforçado pela expressão “φωνῆ μεγάλῃ/*voz alta*” (Mc 1,26; Lc 23,46; At 16,28; Ap 14,18), cujo resultado nas passagens citadas seria sinônimo do verbo “κράζω/*gritar*”. Nos Evangelhos de Lucas e João, φωνέω também é usado com o acusativo de pessoa com o significado de “καλέω/*chamar, fazer vir, mandar chamar, convidar*”<sup>25</sup> e “προσκαλοῦμαι/*convocar, chamar ou escolher para si*”<sup>26</sup> (Lc 16,2; 19,15; At 9,41; 10,7; Jo 2,9; 4,16; 9,18.24), dando margem para se pensar inclusive no tema vocacional e da salvação, como por exemplo, o Bom Pastor que chama suas ovelhas pelo nome (Jo 10,3). Em alguns casos, o chamado não é feito diretamente por Jesus, mas por outros, e o resultado de tal chamado produz uma mudança de vida

<sup>22</sup> DELLING, 1984, col. 540-541.

<sup>23</sup> Jo 1,48; 2,9; 4,16; 9,18.24; 10,3; 11,28<sup>2x</sup>; 12,17; 13,13.38; 18,27.33.

<sup>24</sup> BETZ, Otto. φωνέω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (org.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. V. XV, Brescia: Paideia, 1988. col. 340-343.

<sup>25</sup> SHMIDT, Karl Ludwig. καλέω; προσκαλέω In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (org.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. V. IV. Brescia: Paideia, 1968. col. 1456.

<sup>26</sup> SHMIDT, 1968. col. 1488-1490.



decisiva para quem busca a salvação. Por exemplo: Filipe chama Natanael (Jo 1,48) e Marta chama a irmã (Jo 11,28). Numa analogia com Lc 8,54, Jesus chama Lázaro do sepulcro para a vida em Jo 11,43 (aqui não se usa o verbo φωνέω, mas uma expressão contendo φωνῆ μεγάλη que está dentro do mesmo campo semântico), que será confirmado mais a frente com “τὸν Λάζαρον ἐφώνησεν ἐκ τοῦ μνημείου καὶ ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν/*Chamou Lázaro do sepulcro e ressuscitou-o dos mortos*” (Jo 12,17). Por fim, φωνέω é usado para indicar o *canto* do galo (Jo 13,38 e Jo 18,27)<sup>27</sup>.

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

A palavra “ἄνθρωπος/*homem*” é usada frequentemente como designação genérica de uma pessoa, indicando o *homem* como um indivíduo da espécie humana em antítese com os animais, monstros ou deuses da mitologia grega. Mais especificamente, ἄνθρωπος diz respeito ao macho da espécie humana (“*vir/varão*” em latim) em contraste com a “γυνή/*mulher*”, a criança ou o eunuco. A LXX usa ἄνθρωπος para traduzir a palavra “בַּעַל/*marido, esposo*”<sup>28</sup>, indicando um cônjuge legítimo; às vezes usa tal termo para indicar o homem em senso lato e eminente como tradução dos termos “בָּבוֹר/*forte, valente, valoroso*”, “אֲנִי/*ancião*”, “אֲשָׁפ/*príncipe, chefe*” e “יְהוָה/*senhor, superior, amo, proprietário*”, este último termo hebraico também é usado como título divino de modo similar ao uso do termo “אֲדֹנָי/*Adonai, Senhor*”<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> BETZ, 1988, col. 343-345.

<sup>28</sup> Gn 20,3; Ex 21,22; Dt 22,22; 24,4; Jz 9,2.3.6.7.18.20.23.24.25.26.39.46.47; 20,5; Pr 12,4; 29,22.29.41.46; Est 1,18; Jl 1,8.

<sup>29</sup> OEPKE, 1965, col. 969-973; ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 26; 110; 127-128; 197; 454.



No NT, ἀνὴρ é um vocábulo usado sobretudo nos escritos lucanos (24 ocorrências em Lucas; e 100 em Atos), significando um indivíduo da espécie humana em contraposição com os seres espirituais ou animais (At 14,15) ou, então, é usado como sinônimo de “ἄνθρωπος/*ser humano*” e outras expressões para se referir ao “homem”, como “[ἄν]-ἄνθρωπος/[πᾶσα] σὰρξ/[*toda*] carne” ou “σὰρξ καὶ αἷμα/*carne e sangue*”. Há ocorrências em que se usa ἀνὴρ para mencionar somente os homens (indivíduos do sexo masculino) (Mt 14,21.35; At 4,4). O plural “[οἱ] ἄνδρες/[*os*] homens” pode indicar, em alguns casos, a totalidade da população, principalmente quando vem acompanhado do genitivo “τοῦ τόπου ἐκείνου/*daquele lugar*” (Mt 14,35) ou com os gentílicos (Mt 12,41) ou com adjetivos em afirmações gerais (Tg 1,8.12.23). Em 1Cor 11,3, Paulo estabelece uma hierarquia (Deus → Cristo → homem → mulher) na qual, assim como o homem deve ser submisso a Cristo, a mulher de ser submissa ao homem<sup>30</sup>.

Ainda no NT, em conexão com o objeto formal deste estudo, o uso do termo ἀνὴρ significando “esposo” ou “marido” pode ser encontrado em Mt 1,16.19; Mc 10,2.12; Lc 2,36; 16,18; Rm 7,2.3; 1Cor 7,3.4.10.11.13.14.16.34.39; 11,3; 14,35; Ef 5,22.23.24.25.28.33; Cl 3,18.19; 1Tm 3,2.12; 5,9; Tt 1,6; 2,5; 1Pd 3,1.5.7 e Ap 21,2. Também é usada a imagem esponsal para falar do amor de Cristo para com a sua Igreja, em Ef 5,25.28; Cl 3,19; 1Pd 3,7. Inclusive, de acordo com o direito matrimonial judaico, aquele que estava prometido em casamento, o noivo, já era chamado de ἀνὴρ (Mt 1,19; Ap 21,2; 2Cor 11,2; Dt 22,23)<sup>31</sup>.

No Evangelho de João, a palavra ἀνὴρ é usada 8 vezes. A primeira ocorrência encontra-se no prólogo e refere-se a todos aqueles que, ao aceitarem o “λόγος/*Verbo*” e nele crerem, receberam a graça de se tornarem filhos de Deus (Jo 1,12), “οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ’ ἐκ θεοῦ/*não, porém, da vontade de homem, mas da vontade de Deus*” (Jo 1,13)<sup>32</sup>. A segunda ocorrência situa-se no contexto em que João Batista, testemunhando a respeito de Jesus (Jo 1,19-34) e afirmando não ser o Messias esperado, aponta para Jesus como o escolhido de Deus, preexistente, “οὗτός ἐστιν ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον· ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὃς

<sup>30</sup> OEPKE, 1965, col. 973-975.

<sup>31</sup> OEPKE, 1965, col. 975-976.

<sup>32</sup> A *The New International Version* (NIV), 2011, traduz ἀνὴρ com a palavra *husband*, que significa “marido”, em Jo 1,13 – “Children born not of natural descent, nor of human decision or a **husband’s** will, but born of God”. (Grifo nosso).



ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν/este é a respeito de quem eu disse: depois de mim vem um **homem** que adiante de mim veio a ser; por que existia antes de mim” (Jo 1,30)<sup>33</sup>.

Da terceira até a sétima ocorrências de ἀνὴρ (Jo 4,16c.17c.17f.18a.18c), a maior concentração do uso de tal termo dentro do Quarto Evangelho, no diálogo entre Jesus e a mulher samaritana, o leitor se dá conta que ao se defrontar com o objeto material deste estudo, em apenas três versículos, o vocábulo é empregado 5 vezes e, através do uso de um pronome relativo, a ele se faz referência de modo indireto por mais uma vez (a sexta). Dado o contexto, conforme apresentado supra, ἀνὴρ pode ser traduzido por “esposo” ou “marido”, de acordo com o uso que faz a LXX, ao empregar tal termo para traduzir o vocábulo hebraico לַבַּיִת, quando este significa “esposo, marido, homem casado”<sup>34</sup>.

A oitava ocorrência de ἀνὴρ situa-se no contexto da “multiplicação dos pães” e é utilizada no plural para se referir aos homens em geral que se faziam presentes no referido evento – “ἀνέπεσαν οὖν οἱ ἄνδρες τὸν ἀριθμὸν ὡς πεντακισχίλιου/sentaram-se, então, **os homens**, em número de cinco mil aproximadamente” (Jo 6,10). Como nesse mesmo versículo, para se referir às pessoas em geral, é utilizado o termo ἄνθρωπος, na expressão “ποιήσατε τοὺς ἀνθρώπους ἀναπεσεῖν/fazei os homens se assentarem”, pode-se levantar a hipótese de que o uso de οἱ ἄνδρες seria para se referir apenas aos indivíduos do sexo masculino e apenas eles seriam enumerados<sup>35</sup>, sem contar as mulheres e crianças, assim como faz Mateus (14,21; 15,38). Marcos (6,44) e Lucas (9,14), mesmo sem serem tão específicos como Mateus, trazem uma construção similar nos seus relatos das multiplicações dos pães.

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

<sup>33</sup> BROWN, Raymond Edward. *Comentário ao Evangelho Segundo João*. Capítulos 1 ao 12. Vol. I. Santo André, SP: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020. p. 247-248 – “O tema da preexistência de Jesus se encontra no Prólogo, em 8,58 e 17,5; portanto [...] julgamos aqui inacessíveis as tentativas de evitar uma implicação da preexistência. O verdadeiro problema, naturalmente, diz respeito à probabilidade de encontrarmos tal testemunho da preexistência nos lábios do Batista. [...] A ênfase sobre a preexistência de Jesus pode ser considerada parte da polêmica contra os adeptos do Batista [...]. Enquanto faz esta afirmação como resposta apologética, o evangelista ainda poderia estar apoiando-se em um dito tradicional do Batista”.

<sup>34</sup> OEPKE, 1965, col. 971-972.

<sup>35</sup> BROWN, 2020, p. 463; 476.



verbal “ἐλθέ/*vem, volta*”, imperativo aoristo ativo 2sg. de ἔρχομαι. Esse verbo indica o movimento dum ponto para outro, com o foco na aproximação da perspectiva do narrador, significando “vir” ou “voltar”; ou proceder num caminho com um destino em vista, significando “ir”. Também pode significar a mudança de lugar ou posição com a implicação de ser levado, conduzido para outro lugar no que se refere ao espaço, tempo, eventos ou circunstâncias<sup>36</sup>.

No mundo antigo, o verbo ἔρχομαι assumiu um uso especial dentro do contexto cultural e, nos antigos manuais de orações, a fórmula “ἐλθέ/*vem*” ou “ἐλθέ μου/*vem a mim*”, seguido de um vocativo, era usada para a invocação de um deus. Tal emprego de ἐλθέ, frequente nos textos de orações dos papiros mágicos, mas raro nos hinos homéricos; também aparece muitas vezes nos hinos órficos através dos quais se invocava a vinda do deus ou deuses<sup>37</sup>. A influência helenística também se faz evidente em duas orações de Flávio Josefo as quais são introduzidas por essa fórmula típica, na obra *Antiguidade Judaica* 4,46 e 20,90<sup>38</sup>.

Na LXX, o verbo ἔρχομαι é usado para traduzir várias palavras hebraicas, na maioria com significado local; em geral traduz o verbo “בוא/*entrar, vir, ir, voltar*”. No entanto, esse verbo também é usado em expressões culturais, quase sempre unido a “προσκυνέω/*prostrar-se*”<sup>39</sup>, “λατρεύω/*adorar*”<sup>40</sup>, “θύω/*oferecer sacrifício*”<sup>41</sup>, vir à casa de Deus, ao santuário, a Jerusalém; indica a oração que chega a Deus (2Cr 30,27; Sl 101,2<sup>LXX</sup>; 118,41.77<sup>LXX</sup>). Tal palavra também aparece quando se fala da vinda de Deus até os homens, sendo digno de especial destaque a referência à vinda do Messias, em Is 11,1 – “καὶ ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ἰεσσαί, καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ῥίζης ἀναβήσεται/*e virá fora um ramo da raiz de Jessé e uma flor dessa raiz brotará*” – e em Dn 7,13 – “καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο/*e eis, sobre*

<sup>36</sup> BAUER, Walter; DANKER, Frederick William. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*. 4. ed. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2021. p. 347-348.

<sup>37</sup> SCHNEIDER, Johannes. ἔρχομαι. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (org.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. V. III, Brescia: Paideia, 1967. col. 913-915.

<sup>38</sup> FLAVIO, Giuseppe. *Antichità Giudaiche*. A cura di Luigi Moraldi. Novara: UTET, 2013. 4,46; 20,90.

<sup>39</sup> Gn 19,1; 37,10; 42,6; Dt 17,3; 2Sm 1,2; 15,32; 2Rs 2,15; 1Cr 21,21; 2Cr 25,14; Jt 10,23; 16,18; Tb 5,14; Jr 33,2 (TM<sup>Jr</sup> 26,2); Zc 14,16.

<sup>40</sup> Ex 10,26; Dt 13,3; 17,3.

<sup>41</sup> Gn 46,1; Ex 8,21; 1Sm 2,13.14.15; 2Cr 11,16; 2514; Ez 39,17.



as nuvens do céu, **vinha** como que um Filho de Homem”; a versão de Teodocião traz “ἐρχόμενος/aquele que vem”<sup>42</sup>.

Tanto no NT, como na literatura grega, o verbo ἔρχομαι significa fundamentalmente “vir” e “ir”. Nos Evangelhos Sinóticos, além do uso em referência a local, o verbo em questão é usado para falar sobre: a) a *vinda* de Jesus até os homens, com imagens características das epifanias divinas, principalmente quando Jesus fala em primeira pessoa sobre sua *vinda* messiânica – “οὐκ ἦλθον.../eu não vim...”, “ἦλθον.../eu vim...” – ou na expressão “ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου/veio o Filho do Homem”; b) a *vinda* dos homens até Jesus como um ato de culto ou de predisposição para segui-lo; c) a *vinda* escatológica do reino; d) a *vinda* escatológica do Messias ou de Deus no juízo; ou e) a *vinda* de dias difíceis<sup>43</sup>.

Na literatura paulina, com exceção de 1Tm 1,15 e Ef 2,17 que falam da primeira *vinda* de Jesus, todas as demais atestações do verbo ἔρχομαι em referência a Cristo tratam de sua *vinda* escatológica ou da *vinda* do tempo da salvação. As cartas joaninas abordam tanto a *vinda* de Cristo como a *vinda* do Anticristo. O Apocalipse, para definir a natureza de Deus usa, por exemplo, as expressões “ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος/o que é, e o que era, e o que vem” (Ap 1,4.8; 4,8; 11,17), a espera da *vinda* próxima de Cristo (Ap 2,5.16; 22,20) e oração que suplica pela *vinda* de Cristo “ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ/amém, vem, Senhor Jesus” (Ap 22,20). Nos demais escritos do NT prevalece o uso escatológico de ἔρχομαι<sup>44</sup>.

No Evangelho de João, o verbo ἔρχομαι aparece frequentemente<sup>45</sup> e torna-se evidente o seu conteúdo teológico através do qual se quer provar que, em Jesus, veio realmente o Messias de Deus. A *vinda* messiânica de Jesus se fundamenta na certeza de sua missão divina (Jo 8,14-30.42), com o propósito de salvar o mundo (Jo 9,39; 12,47). Tal verbo também é usado para falar da *vinda* dos homens até Jesus (Jo 3,2.26; 6,5; 10,41) e, no segmento v.16d, Jesus ordena à mulher samaritana de venha a ele. Na sequência da narrativa, a *vinda* da mulher a Jesus se confundirá com

<sup>42</sup> SCHNEIDER, 1967, col. 916.

<sup>43</sup> SCHNEIDER, 1967, col. 917-926.

<sup>44</sup> SCHNEIDER, 1967, col. 933-937.

<sup>45</sup> Jo 1,7.9.11.15.27.29.30.31.39<sup>2x</sup>.46.47; 3,2<sup>2x</sup>.8.19.20.21.22.26<sup>2x</sup>.31<sup>2x</sup>; 4,7.16.21.23.25<sup>2x</sup>.27.30.35.40.45<sup>2x</sup>. 46.54; 5,7.24.25.28.40.43<sup>2x</sup>; 6,2.14.15.17<sup>2x</sup>.23.24.35.37.44.45.65; 7,27.28.30.31.34.36.37.41.42.45.50; 8,2.14<sup>2x</sup>.20.21.23.42; 9,4.7.39; 10,8.10<sup>2x</sup>.12.41; 11,17.19.20.27.29.30.32.34.38.45.48.56; 12,1.9.12<sup>2x</sup>.13. 15.22<sup>2x</sup>.23.27.28.46.47; 13,1.6.33; 14,3.18.23.28.30; 15,22.26; 16,2.4.7.8.13<sup>2x</sup>.21.25.32<sup>2x</sup>; 17,1.11.13; 18,3.4.37; 19,3.32.33.38.39<sup>2x</sup>; 20,1.2.3.4.6.8.18.19.24.26; 21,3.8.13.22.23.



a vinda dos habitantes da cidade de Sicar (Jo 4,30.40). Esse movimento do ser humano em direção a Jesus só é possível pela ação do Pai que o atrai (Jo 6,45) para lhe despertar a fé, o ato de crer, como o que ocorrerá com os samaritanos (Jo 4,39-42). No Quarto Evangelho, o verbo ἔρχομαι também é usado para falar da vinda da “hora”, da vinda de Jesus ressuscitado, do retorno do Cristo<sup>46</sup> etc.

Nos segmentos v.17a e 17b, quando o narrador usa a expressão “ἀπεκρίθη ἡ γυνὴ καὶ εἶπεν αὐτῷ/*respondeu a mulher e disse-lhe*”, a fórmula “ἀπεκρίθη + [sujeito] + καὶ εἶπεν + [destinatário (no dativo)]” diz respeito a uma estrutura estereotipada bastante comum nas narrativas bíblicas e corresponde à expressão hebraica “וַיֹּאמֶר.../ *respondeu... e disse...*”<sup>47</sup>, com sua equivalente aramaica “וַיֹּאמֶר.../ *respondeu... e disse...*”. Somente na perícope na qual o texto objeto deste estudo se insere tal estrutura aparece 3 vezes (Jo 4,10.13.17). No Evangelho de João, a estrutura “ἀπεκρίθη... καὶ εἶπεν.../*respondeu... e disse...*” é usada com maior frequência do que nos outros escritos do NT e se repete em 24 versículos (Jo 1,48.50; 2,19; 3,3.9.10.27; 4,10.13.17; 5,11; 6,26.29.43; 7,16.21; 8,14; 9,30.36; 12,30; 13,7; 14,23; 18,37; 20,28).

Com relação ao termo “γυνή/*mulher*”, presente nos segmentos v.17a e 19a, tanto na cultura grega, como na LXX e no NT, indica: a) a fêmea da espécie humana distinta do “ἀνὴρ/*homem*”; b) a mulher casada, a esposa ou, de acordo com o direito matrimonial semita, inclusive a jovem que estava noiva já era chamada γυνή<sup>48</sup> (Dt 22,23-29; Ex 22,15-16). No Evangelho de João, o termo γυνή aparece 22 vezes<sup>49</sup>, sendo digno de nota o fato de que, somente em Jo 4,5-42, tal termo é usado 13 vezes (mais de 50% do uso do termo feito em João), de modo que 2 vezes tal palavra se faz presente no texto objeto material deste estudo (vv.17a e 19a).

No segmento v.17b, os manuscritos א<sup>(\*)</sup>.2 A D K L W<sup>s</sup> Γ Δ Θ Ψ f<sup>1.13</sup> 565. 579. 700. 1424. 1 844. 1 2211 pm lat sy<sup>h</sup> sa<sup>mss</sup> ly bo<sup>pt</sup> omitem o pronome “αὐτῷ/*lhe*” que se refere a Jesus. O texto adotado, no qual tal pronome se faz presente, segue os manuscritos ℞<sup>66.75</sup> B C N 086. 33. 892.

<sup>46</sup> SHNEIDER, 1967, col. 926-933.

<sup>47</sup> BLASS; DEBRUNNER; REHKOPF, 1997, §420.2.

<sup>48</sup> OEPKE, Albrecht. γυνή. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (org.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. V. II, Brescia: Paideia, 1966. col. 691-694.

<sup>49</sup> Jo 2,4; 4,7.9<sup>2x</sup>.11.15.17.19.21.25.27.28.39.42; 8,3.4.9.10; 16,21; 19,26; 20,13.15.



1241 *pm* it sy<sup>s.c.p.</sup>, considerando sobretudo a autoridade dos papiros  $\mathfrak{P}^{66.75}$ , bem como do Códex Vaticano (B). Na sequência, em v.17c, ao invés de “οὐκ ἔχω ἄνδρα/*não tenho esposo*”, alguns manuscritos (κ C\* D L 1241 j r<sup>1</sup>) trazem as mesmas palavras, porém numa ordem diferente “ἄνδρα οὐκ ἔχω/*esposo não tenho*”. Isso se deve, provavelmente, a uma harmonização do texto do v.17c com o segmento v.17f. No segmento v.17f, no qual Jesus repete o discurso direto da mulher samaritana, os manuscritos κ D it vg<sup>mss</sup> mudam o verbo “ἔχω/*tenho*”, de primeira pessoa singular do presente do indicativo para a segunda pessoa singular, “ἔχεις/*tens*”. Isso seria, provavelmente, uma correção na qual, em vez de trazer Jesus citando o discurso direto da samaritana de forma direta, ele estaria citando tal fala de forma indireta: “ὅτι ἄνδρα οὐκ ἔχεις/*que esposo não tens*”.

No v.18d, o Códex Sinaitico (a versão latina seguiu o mesmo princípio) transformou do adjetivo “ἀληθής/*verdadeiro*” para o advérbio “ἀληθῶς/*verdadeiramente*”, deixando o texto gramaticalmente mais fluido. Ainda no v.18d, o papiro  $\mathfrak{P}^{75}$  traz a variante “εἶπας/*disseste*” (indicativo aoristo ativo 2sg. de “λέγω/*dizer*”) no lugar onde os demais manuscritos leem “εἶρηκας/*disseste*” (indicativo perfeito ativo 2sg. de “λέγω/*dizer*”). A principal diferença diz respeito ao aspecto verbal: o *aoristo*<sup>50</sup>, o qual se refere a uma ação pontual no passado, e o *perfeito*<sup>51</sup>, a uma ação completa, acabada no passado como o aoristo, mas com efeitos permanentes no presente.

A última variante presente no texto estudado diz respeito à omissão do vocativo “κύριε/*senhor*”, no segmento v.19b. Tal termo aparece 33 vezes em João, sendo que, na perícopa na qual Jo 4,16-19 se insere, por 3 vezes a mulher se dirige a Jesus por meio de tal vocativo (Jo 4,11.15.19). De acordo com Brown, o termo κύριε pode significar tanto “*senhor*” como “*Senhor*” de tal modo que “muito provavelmente há uma progressão de um para o outro significado quando a mulher o usa com crescente respeito nos vv.11,15 e 19”<sup>52</sup>, ao dirigir-se a Jesus. Com relação ao termo “προφήτης/*profeta*”, dado o fato de que os samaritanos não aceitavam os livros proféticos, é provável que a mulher o entendesse à luz de Dt 18,15-19, mais especificamente Dt 18,18<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> BLASS; DEBRUNNER; REHKOPF, 1997, §§ 331-334.

<sup>51</sup> BLASS; DEBRUNNER; REHKOPF, 1997, §§ 340-345.

<sup>52</sup> BROWN, 2020, p. 383.

<sup>53</sup> BROWN, 2020, p. 385.



### 3 Análise de Jo 4,16-19

#### 3.1 Jo 4,16-19 no contexto do IV Evangelho

Até o presente momento, a partir da segmentação, tradução, notas de tradução e de crítica textual já é possível vislumbrar panoramicamente a beleza do texto Jo 4,16-19, que culmina com a mulher samaritana reconhecendo Jesus como um profeta<sup>54</sup>: “As palavras do homem judeu que lhe está à frente têm a finalidade de levá-la a reconhecer que ele é um profeta”<sup>55</sup>, a ter ciência da “identidade de Jesus”<sup>56</sup>. No entanto, antes de ser efetuada uma análise do texto que é o objeto material deste estudo, em busca de elementos nupciais, faz-se mister situá-lo dentro do contexto da macroestrutura do Quarto Evangelho, bem como os critérios utilizados para a delimitação de tal recorte dentro da perícopes na qual se insere no quarto capítulo de João. A proposta apresentada referente à macroestrutura do Evangelho de João, que respeita a opinião da maioria dos estudiosos dos escritos joaninos atuais, foi extraída da obra “O testemunho do discípulo: Introdução à literatura joanina”, de Claudio Doglio, escrita em italiano<sup>57</sup>.

O Evangelho de João está estruturado em quatro partes principais: a) prólogo (1,1-18); 2) Livro dos Sinais (1,19-12,50); c) Livro da Glória (13,1-20,31); e d) epílogo (21,1-25). O prólogo poético-teológico deixa claro, desde o início, a grande temática cristológica da obra como um todo, seguindo o modelo dos poemas sapienciais do AT<sup>58</sup>; o Livro dos Sinais ou, conforme Köstenberger, “Act I: Sêmeio-Drama/*Ato I: Drama*

<sup>54</sup> SIMOENS, Yves. *Secondo Giovanni*. Una Traduzione e un'interpretazione. Bologna: EDB, 2002. p. 276; SCHNACKENBURG, Rudolf. *Il vangelo di Giovanni*. Parte prima. Testo greco e traduzione. Vol IV/I. Brescia: Paideia, 1973. p. 644; FABRIS, Rinaldo. *Giovanni*. Traduzione e Commento. Roma: Borla, 2003. p. 243; GRASSO, Santi. *Il Vangelo di Giovanni*. Commento esegetico e teologico. Roma: Città Nuova, 2008. p. 200; BEASLEY-MURRAY, Georg Raymond. *John*. Word Biblical Commentary. USA: Word, Inc., 1987. p. 60; LÉMONON, Jean-Pierre. *Pour lire l'Évangile selon Saint Jean*. Paris: Cerf, 2020. p. 150; CASTRO SÁNCHEZ, Secundino. *Evangelio de Juan*. Comentário a la Nueva Biblia de Jerusalén. Espanha: Desclée De Brouwer, 2008. p. 100; CARSON, Donald Arthur. *O Comentário de João*. São Paulo: Shedd, 2007. p. 222.

<sup>55</sup> ZEVINI, Jorge. *Evangelho segundo João: Comentário Espiritual*. Vol. I. São Paulo: Salesiana, 1987. p. 128.

<sup>56</sup> MOLONEY, Francis Joseph. *Evangelio de Juan*. Navarra. Verbo Divino, 2022. p. 147.

<sup>57</sup> DOGLIO, Claudio. *La testimonianza del discepolo: Introduzione alla letteratura giovannea*. Graphé 9. Torino: Elledici, 2018. p. 92.

<sup>58</sup> DOGLIO, 2018, p. 93.



*dos Sinais*<sup>59</sup>, visa demonstrar a dimensão messiânica de Jesus por meio de sete sinais escolhidos, enquanto, simultaneamente, busca despertar a fé em Jesus como o “Salvador do Mundo” (Jo 4,42); quanto ao Livro da Glória ou, conforme Köstenberger, “Act II: Cruci-Drama/ Ato II: Drama da Cruz”<sup>60</sup>, o Evangelho de João mostra como Jesus garantiu a continuação da sua missão por meio da preparação de sua nova comunidade messiânica para a missão; e, por fim, o epílogo traz uma nova aparição do ressuscitado logo após a conclusão do autor (Jo 20,30-31), surpreendendo o leitor que achava que a obra já estava concluída<sup>61</sup>, apresentando-lhe um quadro geral da relação entre Pedro e o discípulo amado a respeito das suas diferenças, porém, com papéis legítimos dentro da comunidade de fé<sup>62</sup>.

Olhando para a parte referente ao Livro dos Sinais, dentro da proposta de Doglio<sup>63</sup>, no que tange à estrutura, há um prólogo narrativo por meio do qual se passa da figura de João Batista para a de Jesus (Jo 1,19-51); na sequência, vem uma primeira seção que se inicia e se conclui em Caná da Galileia (Jo 2-4); depois, há uma segunda seção cujo foco se coloca sobre as festas judaicas (Jo 5-12). Portanto, respeitando tal perspectiva, o leitor agora é convidado a focar na primeira seção do Livro dos Sinais, que se inicia com as Bodas em Caná, local onde Jesus realiza o primeiro sinal (Jo 2,1-12), e se conclui com o segundo sinal, a cura do filho do funcionário real, geograficamente em Caná novamente (Jo 4,46-54). Entre o primeiro e o segundo sinais realizados em Caná há a narração da expulsão dos vendilhões do templo (Jo 2,13-25), o diálogo de Jesus com Nicodemos (Jo 3,1-21), o testemunho de João Batista (Jo 3,22-36) e o episódio de Jesus com os samaritanos (Jo 4,1-45). E, eis, pois, nesse último texto citado, do capítulo quatro do Quarto Evangelho, o famoso encontro de Jesus com a mulher samaritana (Jo 4,5-42)<sup>64</sup>.

<sup>59</sup> KÖSTENBERGER, Andreas Johannes. *A Theology of John's Gospel and Letters*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2009. p. 168.

<sup>60</sup> KÖSTENBERGER, 2009. p. 169.

<sup>61</sup> DOGLIO, 2018, p. 194-195.

<sup>62</sup> KÖSTENBERGER, 2009, p. 170.

<sup>63</sup> DOGLIO, 2018, p. 92.

<sup>64</sup> Alguns autores como Doglio (2018, p. 117) e Brown (2020, p. 378) fazem a delimitação de tal perícopo tendo por início o v.4 que afirma que era necessário que Jesus atravessasse pela Samaria, outros autores, como por exemplo Pedrolí (2013, p. 171), deixam o v.4 unido ao sumário contido no início do capítulo, considerando como o texto do perícopo em si do encontro de Jesus com a Samaritana Jo 4,5-42.



A unidade narrativa presente em Jo 4,5-42 se insere no meio de dois sumários. O primeiro encontra-se em Jo 4,1-4 e descreve o deslocamento que Jesus havia planejado realizar, partindo da Judeia rumo à Galileia e, de acordo com o v.4, a necessidade de passar pela região da Samaria. O segundo sumário está em Jo 4,43-45 e, após apresentar as circunstâncias temporais (“dois dias”), mostra Jesus que parte para a Galileia, chega lá e é acolhido pelos galileus. Em uma leitura sequencial de Jo 4,1-4 e Jo 4,43-45, pode-se constatar uma continuidade, porém sem o diálogo de Jesus com a samaritana (Jo 4,5-42) tal “sanduiche” ficaria sem o recheio. A partir daquilo que propõe Brown<sup>65</sup>, e feitas as devidas adaptações, pode-se dizer do ponto de vista narrativo que a perícope está organizada do seguinte modo:

#### QUADRO 2 – Proposta de organização da perícope Jo 4,16-19

<b>Introdução</b>	4-6	Ambientação do encontro
<b>Cena 1</b>	7-26	<b><i>Diálogo com a mulher samaritana</i></b>
<b>1a</b>	7-15	Água Viva
<b>1b</b>	16-19	Os esposos
<b>1c</b>	20-26	Adoração em Espírito e Verdade
<b>Cena 2</b>	27-38	<b><i>Diálogo com os discípulos</i></b>
<b>2a</b>	27-30	<i>Climax da narrativa</i> : a samaritana deixa sua vasilha e corre chamar a gente, enquanto chegam os discípulos...
<b>2b</b>	31-38	Jesus conversa com os discípulos
<b>Conclusão</b>	39-42	A conversão da população local.

Fonte: Elaborado pelos autores, 2024.

Conforme se pode observar graficamente acima, no quadro 2, a microunidade textual de Jo 4,16-19 ocupa a parte central da *Cena 1* no que se refere ao diálogo de Jesus com a mulher samaritana. O critério para a delimitação da microunidade textual está centrado no tema dos esposos daquela mulher, utilizando-se do termo “*ἄνθρωπος/homem, esposo*” que, numa pequena quantidade de versículos, vem repetido 5 vezes e que, por meio dum pronome relativo, a esse mesmo vocábulo se faz referência por uma sexta vez, representando a maior concentração do uso do termo dentro de uma perícope do Quarto Evangelho. O início de tal texto é bastante evidente porque há uma mudança abrupta de assunto

<sup>65</sup> BROWN, 2020, p. 378-381.



da temática da *água viva* para a temática dos *esposos*, conforme observa Botha em seu artigo “Jo 4,16: Um difícil texto de ato de fala teoricamente revisitado”, publicado em inglês, em 2019<sup>66</sup>.

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

Com relação ao tema sponsal no Quarto Evangelho, dentro daquilo que é a proposta de Pedrolí, falando do “Tríptico Sponsal” cuja iconóstase central traz a figura de João Batista, que, explicitamente, intitula-se como “ὁ δὲ φίλος τοῦ νυμφίου/*o amigo do esposo*” (Jo 3,29) ao se referir a Jesus, pode-se dizer que:

*À luz dessas considerações, também a colocação desse capítulo se torna emblemática. Na estruturação do Evangelho de João, de fato, ele se encontra entre o segundo capítulo, centrado no primeiro sinal, o das bodas de Caná, e o quarto capítulo, que se desenvolve em torno do encontro de Jesus com a mulher samaritana. Agora, é como se, na trama que constitui o tecido da narrativa, as referências que surgiram no diálogo com Nicodemos e pela boca do Batista quisessem nos levar, em primeiro lugar, a identificar no Senhor o verdadeiro esposo que emerge do quadro nupcial de Caná e, portanto, a reconhecer quem é a noiva<sup>67</sup>.*

Assim sendo, o texto Jo 4,16-19, que é objeto deste estudo, bem como toda a perícopo referente ao encontro de Jesus com a samaritana

<sup>66</sup> BOTHA, Eugene. John 4.16: A difficult text speech act theoretically revisited. In: STIBBE, Mark W. G. (ed.). *The Gospel of John as Literature*. Leiden: Brill, 2019. p. 183-192.

<sup>67</sup> PEDROLI, 2013, p. 164. (Tradução nossa).



(Jo 4,5-42), conjuntamente com o texto das Bodas de Caná (Jo 2,1-12) e o texto do testemunho de João Batista (Jo 3,29-31), formam o Tríptico esponsal que dará o tom teológico de Jesus como o Cristo-Esposo ou o esposo messiânico dentro da simbologia matrimonial do Evangelho de João. Conforme Van Tilborg<sup>68</sup>, o encontro de Jesus com a samaritana não é o único caso de encontro de Jesus com uma mulher. Jesus teve uma relação positiva igualmente com outras mulheres, como, por exemplo, com Marta e Maria (Jo 11,1-12,11) e com Maria Madalena (Jo 20,1-18).

### 3.2 Elementos nupciais em Jo 4,16-19 e contatos com o Antigo Testamento

#### a) *Cena-tipo de encontros ao poço*

A microunidade textual Jo 4,16-19, que ocupa a parte central da *Cena 1*, isto é, a parte central do diálogo de Jesus com a samaritana, ocorreu próximo ao poço de Jacó. Encontros entre um homem e uma mulher próximos a um poço são *cenatipos* do ambiente patriarcal que se tornam ocasiões propícias para romances que culminarão com possíveis matrimônios (Gn 24,1-67; 29,1-30; Ex 2,14-22). Dentro do *topos* patriarcal, conforme descreve Vignolo<sup>69</sup>, o futuro esposo, ou quem o representa, vai até uma terra estrangeira; próximo ao poço encontra uma moça; ele ou ela tira água; há uma troca ativa de funções em que o futuro esposo demonstra coragem ou riqueza, ou força e afeto; a mulher corre a anunciar aos seus familiares sobre o seu recente encontro e, ao final, é oferecida hospitalidade ao estrangeiro, combina-se o casamento e segue-se um banquete.

#### QUADRO 3 – Cenas de encontro ao redor do poço

<b>Evento</b>	<b>Patriarcas</b>	<b>Jesus</b>
a) o futuro esposo, ou quem o representa, vai até uma terra estrangeira	Gn 24,1-10; 29,1; Ex 2,14-15	Jo 4,1-6
b) próximo ao poço encontra uma mulher e ele ou ela tira água	Gn 24,11-21; 29,2.7-9; Ex 2,15-17	Jo 4,7-15

<sup>68</sup> VAN TILBORG, Sjef. *Imaginative Love in John*. Leiden: Brill, 1993. p. 169-208.

<sup>69</sup> VIGNOLO, Roberto. *Personaggi del quarto Vangelo*. Figure della fede in San Giovanni. Milano: Glossa, 1994. p. 133-134.



c) o encontro tem uma troca ativa de funções em que o futuro esposo demonstra...	Gn 24,22-30: riqueza (servo de Abraão); Gn 29,10: força e afeto (Jacó); Ex 2,17: coragem (Moisés);	Jo 4,16-26: Jesus conhece a vida da mulher e se dá a conhecer
d) a mulher corre a anunciar aos seus familiares sobre o encontro	Gn 24,28-30; 29,12 Ex 2,18-19	Jo 4,28-30.39-42
e) hospitalidade ao estrangeiro, combina-se o casamento e segue-se um banquete	Gn 24,31-67; 29,15-30; Ex 2,20-22	Jo 4,31-38.43

Fonte: Elaborado pelos autores, 2024.

Segundo a análise de Vignolo<sup>70</sup>, conforme indicado no quadro 3, pode-se observar que, em Jo 4,5-42, houve a adoção de uma *cena-tipo* que traz referências típicas do ambiente patriarcal cujo contexto é claramente sponsal. No entanto, mesmo havendo alusão clara aos patriarcas e ao encontro de suas esposas – Jesus está perto do poço de Jacó, doado a José (Gn 48,21-22) e, quando chega a mulher, ele pede água para beber –, não é possível estabelecer uma *synkrisis* perfeita entre o texto do Evangelho e os textos veterotestamentários supramencionados, pois o esquema geral recebeu várias alterações, pois a Samaria não é propriamente uma terra estrangeira para um judeu como Jesus; ao poço não chega uma moça núbil, mas uma mulher que teve cinco esposos e convive com alguém que não é o seu marido (Jo 4,16-18)<sup>71</sup>, embora “segundo o ponto de vista judaico uma mulher podia casar-se somente duas vezes, ou no máximo três”<sup>72</sup>, porém, não era proibido a uma mulher casar-se mais vezes, visto que “tecnicamente isso não era contrário à lei de Moisés”<sup>73</sup>, embora não fosse bem aceito na opinião dos rabinos<sup>74</sup>; quem oferece alimento são os discípulos (Jo 4,31), inclusive eles tinham achado estranho Jesus estar conversando com a mulher perto do poço, lugar de possíveis encontros românticos (Jo 4,27); nenhuma cena de poço apresenta um diálogo tão

<sup>70</sup> VIGNOLO, 1997, p. 134-137.

<sup>71</sup> BOOR, Werner de. *Evangelho de João I*. Comentário Esperança. Curitiba: Esperança, 2002. p. 109.

<sup>72</sup> SCHNACKENBURG, 1973, p. 642. (Tradução nossa).

<sup>73</sup> BEASLEY-MURRAY, 1987, p. 61. (Tradução nossa).

<sup>74</sup> CARSON, 2007, p. 222.



desenvolvido e com tantos assuntos; a mulher deixa para trás a sua vasilha e volta sozinha para o povoado; os samaritanos vão até Jesus e ele aceita a hospitalidade por “dois dias”; a situação final instaurada não é a de uma relação romântica entre Jesus e a mulher com uma possível união, mas é a relação da fé (Jo 4,41-42), cujo êxito esponsal pode ser colocado na união do Messias com a comunidade samaritana que passa a crer.

### b) Os cinco esposos

Conforme mencionado antes, no Quarto Evangelho, o vocábulo ἄνθρωπος é empregado 8 vezes. A maior concentração do uso de tal termo se localiza justamente no diálogo entre Jesus e a mulher samaritana, mais especificamente em Jo 4,16c.17c.17f.18a.18c. Ou seja, dentro da microunidade textual objeto deste estudo, em apenas três versículos, o termo ἄνθρωπος é usado 5 vezes e, através do uso de um pronome relativo, a ele se faz referência de modo indireto por mais uma vez (a sexta), no segmento Jo 4,18b. Em busca de alusões ao AT, algo interessante de se observar é o uso do termo ἄνθρωπος feito pela LXX, que o usa para traduzir o vocábulo hebraico בעל, quando esse significa “esposo, marido, homem casado”<sup>75</sup>.

De acordo com De Moor<sup>76</sup>, a palavra בעל é um termo de etimologia semita (*ba'lu*) que, de modo genérico, significa “senhor” e, acompanhado de genitivo, pode significar “patrão” ou “proprietário” (da casa, de campo, de rebanho etc.), inclusive pode ser “proprietário do poço”, como em Ex 21,34, e “proprietário/patrão da sua mulher”, significando “marido, esposo” (Gn 20,3; Ex 21,3.22; Dt 22,22 etc.). Também pode ser usado para designar alguém que faz parte da aristocracia. Em contexto mesopotâmico, a forma apelativa *bēlum* era usada como epíteto de diversas divindades, inicialmente em construções ao genitivo – “Senhor de...” –, até chegar ao ponto em que se indicava a divindade apenas “b'l/senhor”. É sobretudo a mitologia ugarítica (mas também a hitita e a egípcia) que fornece os elementos para a ascensão de Baal como o principal deus estrangeiro, lembrando, porém, que também havia os *baais* locais<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> OEPKE, 1965, col. 971-972.

<sup>76</sup> DE MOOR, Johannes Cornelis; MULDER, Martin J. בעל. In: BOTTERWECK, Gehard. Johannes; RINGGREN, Helmer (ed.). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. V. I. Brescia: Paideia, 1988, p. 1436-1437.

<sup>77</sup> DE MOOR; MULDER, 1988, p. 1445-1458.



*No ambiente semítico ocidental, portanto, b'1 ou b'1m são usados em senso absoluto, a partir da segunda metade do séc. II a.C., [porém, não se sabe ao certo] se tem a ver apenas com um único deus Baal, que certamente podia assumir diferentes formas e com certeza existiu em muitas expressões locais, mas foi acompanhado em todo lugar pela mesma ideia de deus<sup>78</sup>.*

No AT, segundo Mulder<sup>79</sup>, o termo בַּעַל ocorre 76 vezes como nome de divindade, sendo 58 vezes no singular e 18 no plural. Em linhas gerais, os escritores veterotestamentários sempre manifestaram desinteresse pelos ídolos e grande reprovação (Jz 2,11; 3,7; 10,6; 1Sm 12,10; 1Rs 18,18; Jr 2,23). Nos profetas e escritos mais tardios, Baal sempre recebe designações pejorativas, por exemplo, como em 2Rs 17,13-18 e Os 2,18-19. De acordo com o que se pode extrair do AT, Baal tinha muitos adoradores desde a época dos juízes. Oseias, Jeremias, mas também outros profetas, tiveram uma grande influência no combate a tal culto. Por meio da imagem sponsal de YHWH com o seu povo escolhido, os profetas começarão a denunciar as infidelidades e a prostituição com os falsos deuses, de tal forma que fala do “adultério como metáfora da idolatria”<sup>80</sup>. Ezequiel, por exemplo, usa duras palavras sobre a infidelidade de Jerusalém (Ez 16,23), sem jamais citar o nome de Baal, e em Ez 23, servindo-se de uma história simbólica sponsal, aborda as infidelidades de Jerusalém e da Samaria, a qual, no ano de 721 a.C., foi tomada pelos assírios que, por sua vez, deportaram os seus habitantes (2Rs 17,5-6), acusados justamente de infidelidade<sup>81</sup>, razão pela qual Israel caiu sob o domínio Assírio (2Rs 17,16)<sup>82</sup>.

<sup>78</sup> DE MOOR; MULDER, 1988, p. 1442.

<sup>79</sup> DE MOOR; MULDER, 1988, p. 1458.

<sup>80</sup> MARCHESELLI, Maurizio. *Il Quarto Vangelo*. La testimonianza del “discepolo che Gesù amava”. Reggio Emilia: San Lorenzo, 2012. p. 202; CASTRO SÁNCHEZ, 2008, p. 100; MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João*. Análise Linguística e Comentário Exegético. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 225.

<sup>81</sup> LIVERANI, Mario. *Oltre la Bibbia*. Storia antica di Israele. Roma: Laterza, 2003. p. 165-168.

<sup>82</sup> SIMOENS, 2002, p. 276; MATEOS; BARRETO, 1999, p. 227; ZUMSTEIN, Jean. *Il Vangelo secondo Giovanni*. Volume I: 1,1-12,50. Torino: Claudiniana, 2002. p. 204; KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João*: Amor e fidelidade. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 127; MALZONI, Cláudio Vianney. *Evangelho Segundo João*. São Paulo: Paulinas, 2018. p. 105; BRUCE, Frederick Fyvie. *João*. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1987. p. 101; MARTÍNEZ LOZANO, Enrique. *En el principio era la vida*. Comentario al evangelio de Juan. Espanha: Desclée De Brouwer, 2019. p. 118.



Conforme 2Rs 17,24, os assírios trouxeram para a região da Samaria **cinco povos** distintos: 1) da Babilônia; 2) de Cuta; 3) de Ava; 4) de Hamate e 5) de Sefarvaim. Tais populações se apossaram das cidades samaritanas e trouxeram também o culto às suas divindades<sup>83</sup>: “E cada nação fez os seus deuses e os colocaram em casa (templos) das alturas, que construíram os samaritanos, cada nação nas cidades deles, nas quais habitavam” (2Rs 17,29).

De acordo com aquilo que é descrito em 2Rs 17,25-28, quando esses cinco povos se estabeleceram na região da Samaria, o culto a YHWH foi deixado de lado. O Senhor enviou leões que assolavam toda a região e, por causa disso, o rei da Assíria ordenou que um dos sacerdotes deportados da Samaria fosse trazido de volta para se reestabelecer novamente o culto a YHWH e, então, tal sacerdote se estabeleceu em Betel (2Rs 17,27-28). De modo que os povos que passaram a compor a Samaria veneravam o Senhor e, ao mesmo tempo, serviam os outros ídolos (2Rs 17,41).

Portanto, retornando à microunidade textual de Jo 4,16-19, tendo como pano de fundo tais elementos próprios da história da formação da Samaria, bem como a sua situação religiosa, conforme descritos em 2Rs 17,5-41, é possível estabelecer uma *synkrisis* cujos paralelos podem ser estabelecidos entre: a) a região da Samaria e a mulher samaritana; b) o culto aos *Baais* dos **cinco povos** trazidos pelos assírios e os **cinco esposos** que a mulher samaritana teve, mas que, na verdade, são “faltos maridos”<sup>84</sup>; e há quem relacione os cinco maridos aos cinco livros do Pentateuco e mulher representaria a Samaria, que, embora tenha a tradição, segue infiel aos laços com Deus<sup>85</sup>; c) e o culto imperfeito a YHWH (2Rs 17,41) é como o **sexto companheiro** da samaritana que é **não esposo**, representado pelo pronome relativo do segmento Jo 4,18b<sup>86</sup>. Assim, de acordo com Michaels, poder-se-ia dizer que “esta interpretação reduz a mulher a um mero símbolo ou representante da ‘Samaria’, cujo amante atual e ilegítimo é o Deus de Israel”<sup>87</sup>. Mas, afinal de contas, quem seria o **sétimo**, o **esposo perfeito**?

<sup>83</sup> SIMOENS, 2002, p. 276; FABRIS, 2003, p. 244; ZUMSTEIN, 2002, p. 205.

<sup>84</sup> CASTRO SÁNCHEZ, 2008, p. 100; LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho segundo João I* (caps. 1-4). São Paulo: Loyola, 1996. p. 277; ZEVINI, 1987, p. 129.

<sup>85</sup> BEUTLER, 2016, p. 120; ZUMSTEIN, 2002, p. 205; CARSON, 2007, p. 222.

<sup>86</sup> MARCHESELLI, 2012, p. 203.

<sup>87</sup> MICHAELS, John Ramsey. *The Gospel of John*. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2010. p. 246-247 – “This interpretation reduces the woman to a mere symbol or representative of ‘Samaria’, whose present illegitimate lover is the God of Israel”.



### c) O esposo perfeito

Diante da mudança abrupta de assunto no diálogo entre Jesus e a samaritana, mudando do tema da “água viva”<sup>88</sup> para o dos esposos e do comando “ὕπαγε φώνησον τὸν ἄνδρα σου καὶ ἐλθὲ ἐνθάδε/*parte, chama o teu esposo e volta aqui*” (Jo 4,16bcd), aquela mulher respondeu apenas: “οὐκ ἔχω ἄνδρα/*não tenho esposo*” (Jo 4,17c)<sup>89</sup>. Olhando a partir da perspectiva da samaritana, talvez ela simplesmente quisesse se livrar de uma situação incômoda e fugir do assunto, ou, então, estivesse passando uma “mentira branca” porque não queria compartilhar sobre a sua vida íntima e seu drama moral<sup>90</sup>, sobretudo com um judeu e estranho, não conhecido<sup>91</sup>. Mais ainda, pois, segundo a narrativa, “o autor do livro atribui a ela uma vida desordenada, capaz de torná-la três vezes discriminada: porque era mulher, porque era samaritana e porque era polígama”<sup>92</sup>. No entanto, também não se pode deixar passar despercebida a hipótese de que a mulher samaritana, no drama de sua busca por um amor verdadeiro com o qual pudesse matar a sede de sua existência, após tantas experiências frustradas, no palco onde os patriarcas encontraram suas caras-metades (junto ao poço), estivesse dando uma chance para aquele judeu com pretensões de ser maior que Jacó. Poderia se iniciar ali, talvez, um futuro romance passível de matrimônio, seria o encontro do amor verdadeiro, o sétimo esposo, o perfeito<sup>93</sup>.

Mal sabia ela que o seu interlocutor conhecia toda a sua história. Diante do desvelar inesperado da verdade de sua vida<sup>94</sup>, o fato de ter tido cinco maridos e conviver com um que não é o seu esposo (Jo 4,17e-18d), ela reconhece Jesus como um profeta – “κύριε, θεωρῶ ὅτι προφήτης εἶ σύ/*Senhor; percebo que tués um profeta*” (Jo 4,19bd)<sup>95</sup>. Se tal encontro romântico fosse levando em frente, a união de Jesus seria semelhante ao matrimônio do profeta Oseias (Os 1,2)<sup>96</sup>. Dadas todas as circunstâncias

<sup>88</sup> ORLANDO, 2022, p. 100; ZUMSTEIN, 2002, p. 204.

<sup>89</sup> GRASSO, 2008, p. 199.

<sup>90</sup> PÉREZ MILLOS, 2016, p. 422.

<sup>91</sup> BRUCE, 1987, p. 101.

<sup>92</sup> SLOYAN, 2002, p. 78.

<sup>93</sup> ERNST, Haenchen. *John 1. Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on de Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 1984. p. 221.

<sup>94</sup> BOOR, 2002, p. 109.

<sup>95</sup> MOLONEY, 2022, p. 148.

<sup>96</sup> MATEOS; BARRETO, 1999, p. 221; BEUTLER, 2016, p. 119.



do referido encontro, Alonso Schökel<sup>97</sup> propõe que o leitor contemple Jo 4, tendo por pano de fundo Os 2<sup>98</sup>, isto é, em primeiro plano, faz-se mister contemplar Jesus e a mulher samaritana junto ao poço e, em segundo plano, a Samaria e o profeta cujo matrimônio é uma metáfora, um símbolo, do relacionamento esponsal de Deus com o povo de Israel.

Em Jo 4,16-18, quando a mulher responde “não tenho esposo” (v.17c), porém ela tinha tido cinco e agora um sexto, vai na mesma linha de pensamento descrita por Oseias: “ὄτι αὐτὴ οὐ γυνὴ μου, καὶ ἐγὼ οὐκ ἀνὴρ αὐτῆς/porque ela não é mais a minha mulher e eu não sou mais o seu esposo” (Os 2,4), falando de amantes no plural (Os 2,7.9.12.14.15.19), até que ela voltasse de verdade para marido legítimo (Os 2,9.18)<sup>99</sup>. Alonso Schökel chama a atenção para o paralelismo entre os textos: “a que não satisfaz definitivamente sua sede com água, tampouco satisfaz seu apetite sexual (Os 4,10). A denúncia da fornicação é reiterada em Os 2,4; 4,10.12; 5,4; 6,10; 8,9-11; 9,1. Sem empregar tal termo, Jesus acusa do mesmo a mulher”<sup>100</sup>. A respeito da samaritana, “simplesmente é afirmado que o homem atual dela não é seu marido. Isso significa que esse homem é seu amante. Poderia ela ter algo de Oolá, a mulher adúltera e excessivamente sensual de Ez 23, que simboliza Samaria?”<sup>101</sup>; mas isso é assunto para futuras pesquisas.

Colocando Jo 4 e Os 2, lado a lado, é possível estabelecer uma *sýnkrisis* entre os seus personagens cujos paralelos podem ser estabelecidos entre o profeta Oseias e a sua mulher de um lado e Jesus e a mulher samaritana do outro. Portanto, há uma tipologia profética aplicada a Jesus (Jo 4,19), mas cabe lembrar que o matrimônio do profeta Oseias é uma metáfora da relação entre Deus e o povo de Israel – recordando que a capital do reino do norte era a Samaria –, também temos uma tipologia divina aplicada a Jesus, que sente a necessidade missionária de passar pela Samaria (Jo 4,4) e que, ao final da períclope, atrai o povo samaritano a si e é reconhecido como “ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου/o salvador do mundo” (Jo 4,42), portando a cumprimento Os 2,18 – “καλέσει με Ὁ ἀνὴρ μου, καὶ οὐ καλέσει με ἔτι Βασιλιμ/chamar-me-á: ‘esposo meu’

<sup>97</sup> ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Símbolos matrimoniales en la Biblia*. Navarra: EVD, 1999. p. 179.

<sup>98</sup> CARDONA RAMÍREZ, 2015, p. 61; MARTÍNEZ LOZANO, 2019, p. 118.

<sup>99</sup> LÉON-DUFOUR, 1996, p. 277.

<sup>100</sup> ALONSO SCHÖKEL, 1999. p. 181. (Tradução nossa).

<sup>101</sup> VAN TILBORG, 1993, p. 185. (Tradução nossa).



*e não me chamará mais: ‘Baal (meu patrão)’*” – e Os 2,25 – “καὶ ἐρῶ τῷ Οὐ-λαῶ-μου Λαός μου εἶ σύ, καὶ αὐτὸς ἐρεῖ Κύριος ὁ θεός μου εἶ σύ/e direi a Não-povo-meu: ‘Tu és meu Povo’; e ele dirá: ‘Senhor, tu és o meu Deus’”.

## Conclusão

Conforme afirmado neste estudo, a simbologia esponsal perpassa toda a Sagrada Escritura judaico-cristã desde seu o início até o fim. Há uma moldura nupcial que se abre com o Gênesis e se conclui com o Apocalipse. Eis, pois o amor humano entre um homem e uma mulher como símbolo da aliança de amor de YHWH e seu povo, ou de Cristo e sua Igreja. Dentro desse grande panorama esponsal, João apresenta já no início de seu Evangelho um tríptico esponsal<sup>102</sup> composto pelas Bodas de Caná (Jo 2,1-11), pelo testemunho de João Batista que se apresenta como o “amigo do esposo”, identificando explicitamente Jesus como “o esposo” (Jo 3,29-31), e pelo encontro de Jesus com a samaritana (Jo 4,5-42). Nesse último texto citado se insere Jo 4,16-19, uma microunidade textual que concentra 5 vezes o uso de “ἀνὴρ/homem, esposo” e uma sexta referência que é feita por meio do pronome relativo em Jo 4,18b.

Jo 4,16-19 ocupa a parte central (da *Cena I*) do diálogo de Jesus com a samaritana. Tal diálogo ocorreu próximo ao poço de Jacó. Conforme descreve Vignolo<sup>103</sup>, tal encontro reproduz uma *cena-tipo* do *topos* patriarcal, isto é, encontros entre um homem e uma mulher próximos a um poço se tornam ocasiões propícias para romances que culminam com possíveis matrimônios, a exemplo de: Isaac e Rebeca (Gn 24,1-67); Jacó e Raquel (Gn 29,1-30); Moisés e Séfora (Ex 2,14-22)<sup>104</sup>. Diante do encontro de Jesus com a samaritana o que se pode esperar?

*No caso da mulher que a tradição conhece como Photina, a Samaritana, é o cenário, como já notado, que indica os motivos eróticos. O poço, o tipo de lugar onde os patriarcas de Israel encontraram as suas doces metades, sugere alguma coisa a respeito das dimensões potencialmente nupciais à história. [...] Ao final do dia, a história sofre transformações de vários tipos. [...] Ela se torna a primeira porta-voz provisória para*

<sup>102</sup> PEDROLI, 2013, p. 163-164.

<sup>103</sup> VIGNOLO, 1994, p. 133-134.

<sup>104</sup> PEDROLI, 2013, p. 171.



*Jesus, muito antes que os seus discípulos se empenhassem com algum tipo de evangelização. Em poucas palavras, eros se torna ágame e, depois, missão<sup>105</sup>.*

Com relação ao tema dos cinco esposos e o sexto que não é esposo, um tema textualmente registrado por meio da quádrupla repetição do vocábulo ἀνὴρ (Jo 4,16c.17c.17f.18a.18c) e uma sexta referência feita por meio do pronome relativo (Jo 4,18b), foi levado em consideração o fato de que a LXX usa tal termo para traduzir o vocábulo hebraico אָמָן quando esse significa “esposo, marido, homem casado”<sup>106</sup>. Porém, cabe lembrar que o vocábulo אָמָן também pode se referir a divindades pagãs ou ao deus Baal. Neste sentido, em busca de alusões no AT, torna-se possível estabelecer uma conexão com 2Rs 17,5-41<sup>107</sup>, de tal modo que os cinco maridos seriam uma alusão às divindades cultuadas pelos cinco povos trazidos pelos assírios à Samaria e o sexto representaria o culto imperfeito prestado a YHWH (2Rs 17,41). Tal tipo de conexão com o segundo livro de Reis pode ser sustentada pelo fato de que a sequência do texto do Evangelho aborda o tema da “Adoração ao Pai em Espírito e Verdade” (Jo 4,20-26).

O sincretismo religioso e o culto a outras divindades<sup>108</sup> – “o culto aos ídolos misturado com o culto ao Deus de Israel”<sup>109</sup> –, sempre foram fortemente reprovados pelos profetas e considerados como um ato de infidelidade e prostituição<sup>110</sup>. A relação de Deus com o seu povo é descrita como uma aliança de caráter sponsal sobretudo nos livros proféticos. Em busca de textos proféticos que possam ter alguma ligação com Jo 4,16-19, merece destaque o profeta Oseias (Os 2,4-25) cujo matrimônio funciona como símbolo da relação de Deus com Israel (Os 1,2-9). Assim, por meio da *sýnkrisis* entre os personagens (Oseias e Gomer || Jesus e a samaritana), há uma tipologia profética aplicada a Jesus e reconhecida pela samaritana quando a sua vida pessoal foi desvelada (Jo 4,19). Ao mesmo tempo, considerando o matrimônio do profeta como símbolo da

<sup>105</sup> ATTRIDGE, Harold. Cosa ci faceva Gesù ad um matrimonio? Considerazioni sull'episodio di Cana. In: PEDROLI, Luca. *L'analogia nuziale nella Scrittura*. Saggi in onore di Luis Alonso Schökel. Roma: G&BPress, 2019. p. 109-110. (Tradução nossa).

<sup>106</sup> OEPKE, 1965, col. 971-972.

<sup>107</sup> ERNST, 1984, p. 221.

<sup>108</sup> LIVERANI, 2003, p. 134-135; MALZONI, 2018, p. 106; BRUCE, 1987, p. 101.

<sup>109</sup> KONINGS, 2000, p. 126.

<sup>110</sup> LÉMONON, 2020, p. 151.



relação entre Deus e Israel, há uma tipologia divina aplicada a Jesus, que, como “ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου/o salvador do mundo” (Jo 4,42), porta a cumprimento Os 2,18.25, e a mulher samaritana torna-se uma figura que representa a Samaria. Conforme Pedrolí,

*A samaritana ascende como símbolo da noiva, agora prometida como esposa do Messias, tanto que, ao final, uma vez cumprido o seu papel, a configuração precisa de seu personagem parece desvanecer, abrindo espaço para o povo, capturado na comunhão inédita e definitiva com Cristo, o esposo<sup>111</sup>.*

A microunidade textual Jo 4,16-19 funciona como texto-chave por meio do qual se estabelece a ação transformadora da narrativa. A partir do momento que Jesus revela a verdade sobre a vida daquela mulher, ela se dá conta que encontrou o homem de sua vida e torna-se anunciadora da salvação para a gente que antes ela tentava evitar<sup>112</sup>. Segundo Pedrolí<sup>113</sup>, pode-se dizer que a mulher samaritana constitui um símbolo de seu povo, cujo nome não é relevante para a narrativa, basta que seja mulher e samaritana. O Senhor pretende criar um vínculo familiar novo, profundo e indissolúvel com a sua comunidade de fé. Ela exerce a função simbólica de noiva e futura esposa em nome do seu povo, que agora pode conhecer o seu Senhor como uma noiva que se une ao seu esposo. Isso se concretiza em Cristo, que finalmente pode inaugurar as bodas messiânicas. Ele é o esposo perfeito!

## Referências

ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997.

ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Símbolos matrimoniales en la Biblia*. Navarra: EVD, 1999.

ATTRIDGE, Harold. Cosa ci faceva Gesù ad um matrimonio? Considerazioni sull'episodio di Cana. In: PEDROLI, Luca. *L'analogia nuziale nella Scrittura*. Saggi in onore di Luis Alonso Schökel. Roma: G&BPress, 2019. p. 93-120.

<sup>111</sup> PEDROLI, 2013, p. 174-175. (Tradução nossa).

<sup>112</sup> DOGLIO, 2018, p. 119.

<sup>113</sup> PEDROLI, 2013, p. 177.



BAUER, Walter; DANKER, Frederick William. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 4. ed. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2021.

BEALE, Gregory Kimball. *Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e Interpretação*. São Paulo: Vida Nova, 2013.

BEALE, Gregory Kimball; CARSON, Donald Arthur. *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. São Paulo: Vila Nova, 2014.

BEASLEY-MURRAY, Georg Raymond. *John*. Word Biblical Commentary. USA: Word, Inc., 1987.

BELLI, Filippo *et al.* *Vetus in Novo: El recurso a la Escritura em el Nuevo Testamento*. Madrid: Encuentro, 2006.

BETZ, Otto. φωνέω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (org.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. V. XV, Brescia: Paideia, 1988. col. 340-345.

BEUTLER, Johannes, *O Evangelho Segundo João*. São Paulo: Loyola, 2016.

BÍBLIA DE JERUSALÉM, Nova edição, revista e ampliada, São Paulo: Ed. Paulinas, 2012.

BLOSS, Friedrich; DEBRUNNER, Albert; REHKOPF, Friedrich. *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*. Paideia Supplementi 2. 2. ed. Brescia: Paideia, 1997.

BOOR, Werner de. *Evangelho de João I. Comentário Esperança*. Curitiba: Esperança, 2002.

BOTHA, Eugene. John 4.16: A difficult text speech act theoretically revisited. In: STIBBE, Mark W. G. (único não encontrado por extenso) (ed.). *The Gospel of John as Literature*. Leiden: Brill, 2019. p. 183-192. [Doi: <https://doi.org/10.1163/9789004379879>].

BROWN, Raymond Edward. *Comentário ao Evangelho Segundo João*. Capítulos 1 ao 12. Vol. I. Santo André, SP: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020.

BRUCE, Frederick Fyvie. *João*. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1987.

CARDONA RAMÍREZ, Hernán. *El Evangelio Según San Juan*. Rasgo Bíblico y Teológico. Medellín: UPB, 2015.



CARSON, Donald Arthur. *O Comentário de João*. São Paulo: Shedd, 2007.

CASTRO SÁNCHEZ, Secundino. *Evangelio de Juan*. Comentário a la Nueva Biblia de Jerusalén. Espanha: Desclée De Brouwer, 2008.

DELLING, Gerhard. ὑπάγω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (org.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. V. XIV, Brescia: Paideia, 1984. col. 535-542.

DE MOOR, Johannes Cornelis; MULDER, Martin Jan. נָעַל. In: BOTTERWECK, Gehard Johannes; RINGGREN, Helmer (ed.). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. V. I. Brescia: Paideia, 1988, p. 1435-1478.

DOGLIO, Claudio. *La testimonianza del discepolo*: Introduzione alla letteratura giovannea. Graphé 9. Torino: Elledici, 2018.

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (ed.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

ERNST, Haenchen. *John 1*. Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on de Bible. Minneapolis: Fortress Press, 1984.

FABRIS, Rinaldo. *Giovanni*. Traduzione e Commento. Roma: Borla, 2003.

FLAVIO, Giuseppe. *Antichità Giudaiche*. A cura di Luigi Moraldi. Novara: UTET, 2013.

GONZAGA, Waldecir. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, Isidoro; FERNANDES, Leonardo Agostini; CORRÊA LIMA, Manria de Lourdes (org.). *Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015. p. 201-235.

GONZAGA, Waldecir. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. In: *ReBiblica*, Porto Alegre, V. 1, N. 2, p. 155-170, 2019. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/ReBiblica/article/view/32984>. Doi: <https://www.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922>.

GONZAGA, Waldecir; ALMEIDA FILHO, Victor Silva. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses. In: *Cuestiones Teológicas*, Medellín, V. 47, N. 108, p. 1-18, jul./dez., 2020. Doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v47n108.a01>.



GONZAGA, Waldecir. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *In: ReBiblica*, Rio de Janeiro, V. 2, N. 3, p. 09-41, jan./jun. 2021. Doi: <https://www.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2021v2n3p9>.

GONZAGA, Waldecir; BELEM, Doaldo Ferreira. O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses. *In: Theologica Xaveriana*, Bogotá, V. 71, p. 1-35, Año 2021. Doi: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx71.uratcc>.

GONZAGA, Waldecir; RAMOS, Diego da Silva; DE CARVALHO SILVA, Ygor Almeida. O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos. *In: Kerygma*, Engenheiro Coelho, SP, V. 15, N. 2, p. 9-31, 2020. Doi: <http://dx.doi.org/10.19141/1809-2454.kerygma.v15.n2.p9-31>.

GONZAGA, Waldecir; SILVEIRA, Rogério Goldoni. O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos. *In: Cuestiones Teológicas*, Medellín, V. 48, N. 110, p. 248-267, jul./dic., 2021. Doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v48n110.a04>.

GONZAGA, Waldecir; LACERDA FILHO, Jair Pereira. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios. *In: Coletânea*, Rio de Janeiro, V. 22, N. 43, p. 13-48, jan./jun., 2023. Doi: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v22i43-2023-1>.

GONZAGA, Waldecir; TELLES, Adalberto do Carmo. O uso do Antigo Testamento na 2Coríntios. *In: Davar Polissêmica*, Belo Horizonte, v. 16, n. 2, jul./dez., 2022, p. 395-413. Disponível em: <https://revista.fbmgb.edu.br/index.php/davar/article/view/52>.

GRASSO, Santi. *Il Vangelo di Giovanni*. Commento esegetico e teologico. Roma: Città Nuova, 2008.

GRILLI, Massimo. *Quale rapporto tra i due Testamenti?* Riflessioni critica su modelli ermeneutici classici concernente l'unità delle Scritture. Bologna: EDB, 2007.

HAYS, Richard Bevan. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven/London: YALE University Press. 1989.

KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João: Amor e fidelidade*. Petrópolis: Vozes, 2000.



KÖSTENBERGER, Andreas Johannes. *A Theology of John's Gospel and Letters*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2009.

LÉMONON, Jean-Pierre. *Pour lire l'Évangile selon Saint Jean*. Paris: Cerf, 2020.

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho segundo João I* (caps. 1-4). São Paulo: Loyola, 1996.

LIVERANI, Mario. *Oltre la Bibbia*. Storia antica di Israele. Roma: Laterza, 2003.

MALZONI, Cláudio Vianney. *Evangelho Segundo João*. São Paulo: Paulinas, 2018.

MARCHESELLI, Maurizio. *Il Quarto Vangelo*. La testimonianza del “discepolo che Gesù amava”. Reggio Emilia: San Lorenzo, 2012.

MARTÍNEZ LOZANO, Enrique. *En el principio era la vida*. Comentario al evangelio de Juan. Espanha: Desclée De Brouwer, 2019.

MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João*. Análise Linguística e Comentário Exegético. São Paulo: Paulinas, 1999.

MEYNET, Roland. *L'Analyse Retorica*. Brescia: Queriniana, 1992.

MEYNET, Roland. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. In: *Brotéria*, Lisboa, V. 137, p. 391-408, 1993.

MEYNET, Roland. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica. In: *Gregorianum*, V. 77, N. 3, p. 403-436, 1996.

MEYNET, Roland. *Trattato di Retorica Biblica*. Bologna: EDB, 2008.

MEYNET, Roland. La retorica biblica. In: *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, V. 24, N. 65, p. 431-468, maio/ago. 2020. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.49825>.

MICHAELS, John Ramsey. *The Gospel of John*. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2010.

MOLONEY, Francis Joseph. *Evangelio de Juan*. Navarra. Verbo Divino, 2022.

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



OEPKE, Albrecht. ἀνὴρ. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (org.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. V. I. Brescia: Paideia, 1965. col. 969-978.

OEPKE, Albrecht. γυνή. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (org.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. V. II. Brescia: Paideia, 1966. col. 691-730.

ORLANDO, Luigi. *Giovanni*. IV Vangelo dela Vita. Bari: Ecumenica Editrice Scrl, 2022.

PEDROLI, Luca. Il trittico sponsale di Giovanni (Gv 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42) In: Seminario per gli studiosi di Sacra Scrittura (Roma 21-25 gennaio 2013). *La letteratura giovannea* (Vangelo, Lettere e Apocalisse). Roma: e-Biblicum 1: Gregorian & Biblical Press, 2013, p. 163-177.

PÉREZ MILLOS, Samuel. *João*. Comentario Exegético al Texto Griego del Nuevo Testamento. Barcelona, 2016.

RAHLFS, Alfred; HANHART, Robert (ed.). *Septuaginta*. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

ROBERTSON, Alexandre Wood. *El Antiguo Testamento em el Nuevo*. Buenos Aires: Nueva Creación: Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

SCHMIDT, Karl Ludwig. καλέω; προσκαλέω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (org.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. V. IV. Brescia: Paideia, 1968. col. 1453-1464; 1488-1490.

SCHNACKENBURG, Rudolf. *Il vangelo di Giovanni*. Parte prima. Testo greco e traduzione. Vol IV/I. Brescia: Paideia, 1973.

SCHNEIDER, Johannes. ἔρχομαι. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (org.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. V. III, Brescia: Paideia, 1967. col. 913-937.

SILVA, Cassio Murilo Dias. *Metodologia de exegese biblica: versão 2.0*. 4. ed. rev. e atual. São Paulo: Paulinas, 2022.

SILVA, Moisés. O Antigo Testamento em Paulo. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (org.). *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. São Paulo: Paulus: Edições Vida Nova: Edições Loyola, 2008. p. 76-92.

SIMOENS, Yves. *Secondo Giovanni*. Una Traduzione e un'interpretazione. Bologna: EDB, 2002.



SLOYAN, Gerard. *Giovanni*. Torino: Claudiniana, 2002.

THE HOLY BIBLE: *New International Version (NIV)*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2011.

VAN TILBORG, Sjef. *Imaginative Love in John*. Leiden: Brill, 1993.

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

ZEVINI, Jorge. *Evangelho segundo João: Comentário Espiritual Vol. I*. São Paulo: Salesiana, 1987.

ZUMSTEIN, Jean. *Il Vangelo secondo Giovanni*. Volume I: 1,1-12,50. Torino: Claudiniana, 2002.