

O retrato da comunidade joanina: hipóteses e elementos para uma arqueologia comunitária no quarto evangelho

*Danilo Dourado Guerra**

Resumo

Esse artigo pretende trazer um apanhado epistemológico que se estruture como subsídio para a construção hipotética do que se compreende por comunidade joanina. Objetiva-se o mapear um trajeto dialógico de elementos e hipóteses que formate um núcleo argumentativo de plausibilidade em torno da existência protagonista da comunidade joanina no *background* textual do QE. Nesse trajeto, a dinâmica que revela gradativamente em mosaico o rosto da comunidade joanina pode ser delineado desde o *Sitz Im Leben* do QE; nos meandros do texto joanino como representação comunitária da memória de Jesus; nas hipóteses das prováveis fases da escrita do Evangelho joanino; na interface imagética com o ícone do discípulo amado; nas propositivas das possíveis fases vivenciadas dentro do trajeto histórico dos grupos joaninos.

Palavras-chave: Evangelho de João, comunidade joanina, Jesus, memória, história.

The portrait of the johannine community: hypotheses and elements for a community archaeology in the fourth gospel

Abstract

This article intends to bring an epistemological overview that is structured as a subsidy for the hypothetical construction of what is understood by the Johannine community. The objective is to map a dialogical path of elements and hypotheses that forms an argumentative nucleus of plausibility around the protagonist existence of the Johannine

* Faculdade Araguaia. Doutorado (2018) e mestrado (2015) em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, com estágio doutoral sanduíche na *Università Degli Studi di Padova*, Itália (2017). Bolsista CAPES PROSUC/PDSE. Bacharelado em Teologia pelo Seminário Teológico Batista Nacional - SETEBAN-GO (2009-2011) e pela Faculdade da Igreja Ministério Fama-FAIFA (2012-2012). danilostagepadova@gmail.com

community in the textual background of the Fourth Gospel. On this path, the dynamic that gradually reveals in mosaic the face of the Johannine community can be delineated from the *Sitz Im Leben* of QE; in the meanders of the Johannine text as a community representation of the memory of Jesus; in the hypothesis of the probable phases of the writing of the Johannine Gospel; in the imagetic interface with the icon of the beloved disciple; in the propositions of the possible phases experienced within the historical path of the Johannine groups.

Keywords: Gospel of John, Johannine community, Jesus, memory, history.

El retrato de la comunidad joanina: hipótesis y elementos para una arqueología comunitaria en cuarto evangelho

Resumen

Este artículo pretende aportar una visión epistemológica que se estructura como un subsidio a la construcción hipotética de lo que se entiende por una comunidad joanina. Su objetivo es trazar un camino dialógico de elementos e hipótesis que forma un núcleo argumental de plausibilidad en torno a la existencia protagónica de la comunidad joanina en el fondo textual de la QE. En este camino, la dinámica que revela gradualmente en mosaico el rostro de la comunidad joanina puede ser esbozada desde el *Sitz Im Leben* de la QE; en los meandros del texto joanino como representación comunitaria de la memoria de Jesús; en las hipótesis de las fases probables de la escritura del Evangelio joanino; en la interfaz imaginaria con el icono del discípulo amado; en las proposiciones de las posibles fases vividas dentro del camino histórico de los grupos joaninos.

Palabras clave: Evangelio de Juan, comunidad de Juana, Jesús, memoria, historia.

1. Introdução

Os últimos 60 anos¹ presenciaram “uma mudança na exegese joanina e um novo veio se tornou o centro de atenção dos especialistas: o estudo acerca da história da comunidade joanina” (TEPEDINO, 1993, p. 49). Isso em grande parte se deu em razão do aumento de estudos sociológicos² em relação ao Novo Testamento e com eles a tentativa de reconstruir a história das comunidades dos cristianismos sob seu aspecto sociocultural. Após a incorporação do prisma sociológico no campo de estudo neotestamentário muitas imagens e símbolos foram exegeticamente extraídos e retroprojetados para responder a demandas laborativas das ciências sociais ao texto bíblico. Dentre estas projeções, o postulado da existência das comunidades cristãs originárias surge como uma imagem paradigmática que, por sua vez, passa a nortear os estudos modernos acerca do Novo Testamento.

¹ Em 1970 apareceram inúmeras obras relacionadas à comunidade joanina (TEPEDINO, 1993).

² Entre esses estudos se encontra a *Sociologia del movimiento de Jesus: el nacimiento del cristianismo primitivo* escrita por Theissen (1979).

Essa retroprojeção societal, por sua parte, tende a desvendar novo senso hermenêutico e exegético para a trama textual na medida em que passa a enfatizar como parâmetro interpretativo diacrônico o grupo em detrimento do indivíduo, momento em que o sujeito histórico e o fenômeno religioso, a despeito de sua individualidade, passam a ser observados em sua coletividade. Nessa virada hermenêutica, a nível narrativo e discursivo textual, os apóstolos de Jesus passam a ser vistos sob o prisma comunitário de seus seguidores(as). Desde então, não mais se trata apenas de Paulo, mas da comunidade paulina, não somente de Mateus, mas da comunidade Mateana, não se refere somente a João, o discípulo amado, mas, se apresenta e se discute o que se concebe por comunidade joanina. Aqui chegamos ao início de nossa conversa.

Nesse artigo, especificamente, temos por alvo um apanhado epistemológico que se estruture como subsídio para a construção hipotética do que se compreende por comunidade joanina³. Objetivamos mapear um trajeto dialógico de elementos e hipóteses que formate um núcleo argumentativo de plausibilidade em torno da existência protagonista da comunidade joanina no *background* textual do QE⁴. No decorrer deste texto, abordaremos a história dessa comunidade. Uma história de constantes tensões e entraves refletidos no próprio texto do QE.

Nessa caminhada, faz-se pertinente o postulado de que a existência de uma comunidade joanina só é cogitada devido à existência ‘sobrevivente’ do QE. Dessa forma, não há como mencionarmos sua provável história sem antes tratarmos do documento que a contém e a revela. Assim, para encontrarmos o rosto vital dessa comunidade adotaremos um esquema análogo, inverso e gradativo que partirá do documento para a comunidade. Nesse percurso, no item 1.1 abordaremos o *Sitz Im Leben* do QE. Na sequência, em 1.2 trataremos a questão do QE como representação textual comunitária. Em 1.3 observaremos as pesquisas vinculadas às suas possíveis fases da escrita. Em seguida, em 1.4 mencionaremos a importância do discípulo amado para a comunidade joanina e por consequência, para a conservação do QE. Por fim, em 1.5 tentaremos de alguma forma vislumbrar o ‘retrato’ histórico dessa comunidade. Através de um processo de ‘arqueologia do QE’ olharemos para a vida da comunidade joanina, certos

³ Esse artigo é parte retrabalhada da minha dissertação de mestrado “O Reino de Deus e o mundo dos homens: em busca da heterotopia joanina”, escrita sob a orientação da Dra. Ivoni Richter Reimer.

⁴ A partir daqui adotaremos a sigla QE para nos referirmos ao Quarto Evangelho.

de que, na caminhada dessa comunidade encontraremos o herói⁵ joanino em várias dimensões.

1.1. O *Sitz Im Leben* joanino

Pesquisar o QE é algo muito complexo (BEUTLER, 2016). Sobretudo, no que se refere à visibilização análoga de um retrato comunitário em seu substrato textual. Por essa razão, nosso primeiro passo em direção a essa senda literária de caminhos desconhecidos e enigmáticos fixa-se na busca pelo *Sitz Im Leben*⁶ joanino. Ele nos dará condições para seguirmos adiante sem ‘tantos’ troços dentro dessa reconstituição imagética comunitária que propomos estabelecer. O certo é que mesmo com o *Sitz Im Leben* estabelecido tropeçaremos, porém, em menor escala.

Em nossa concepção, não há como tratarmos acerca de comunidade joanina sem remetermos a questão da autoria do QE. De forma semelhante, não há como versarmos acerca da autoria do texto joanino sem identificarmos o documento com o espaço de tempo em que ele supostamente foi produzido. Sob esse aspecto, o estabelecimento de uma provável datação da escrita do documento contribui na formação de hipóteses autorais. No caso do QE, um recorte histórico-temporal feito a partir da análise de sua tradição de manuscritos pode ser considerado um caminho tanto para sua datação quanto para sua identificação autoral.

Segundo Jaubert (1982, p. 22) “a tradição manuscrita do evangelho de João é excelente”. É com base nessa tradição documental⁷ que podemos estabelecer um argumento em relação a sua provável data de sua escrita. Nesse aspecto:

O testemunho mais comovente, por ser o mais antigo, é um pequeno papiro, do tamanho de um côncavo da mão, descoberto no Egito. Publicado no Egito, contém de um lado e do outro os versículos 18,31-33 e 37-38 do evangelho de João. É datado pelos papirólogos entre 100 e 150. Confirma a opinião tradicional de que a redação final não pode ultrapassar o começo do século II (JAUBERT, 1982, p. 22).

⁵ Cf. Guerra (2018).

⁶ Expressão alemã que pode ser entendida como o ‘contexto vital’, em nosso caso do QE.

⁷ Acerca da tradição dos manuscritos e do problema de transmissão dos textos do Novo Testamento ver em Koester (2005, p. 17-47), Wegner (2002, p. 39-60) e Richter Reimer (2012, p. 235-252).

Vê-se que o discurso da majestade de Jesus nas cenas do julgamento diante de Pilatos é o mais antigo fragmento de um Evangelho canônico já encontrado (VIELHAUER, 2005). Esse fragmento foi denominado de papiro 52. Estamos cientes que *à datação do QE já foi motivo de polêmicas*⁸. No entanto, a descoberta do papiro 52 delimita as expectativas tardias em relação à data de fechamento de sua escrita e provável gênese de sua circulação⁹.

Toda reconstituição histórica necessita de uma delimitação temporal, no caso do QE, seu referencial cronológico é o papiro 52 (BULTMANN, 1971; VIELHAUER, 2005). Ele volta os olhos dos estudiosos do QE para o século I e início do século II¹⁰. É lá que estão os verdadeiros enigmas acerca desse Evangelho que intriga e que ao mesmo tempo fascina tantas mentes e corações. É ao século I e ao início do século II que devemos fazer perguntas vinculadas a obra joanina, e encontrar algumas respostas acerca de sua autoria, mas principalmente em relação à história que a subjaz.

Com relação à autoria do QE, encontrar o rosto do autor(a) ou dos autores(as) através das marcas deixadas pelas ‘mãos redacionais’ tem sido um dos grandes objetivos das pesquisas direcionadas ao Evangelho joanino. Principalmente quando existe a possibilidade da confirmação que esse rosto redacional contemplou *in loco* a vida e obra de Jesus Cristo. Nessa busca, a fé dos escritos joaninos tem sido rastreada a fim de comprovar a aproximação histórica dos escritores com a própria gênese da fé, o próprio Cristo.

O que sabemos é que desde o período da patrística até o surgimento da crítica liberal no século XIX, a posição autoral de João, filho de Zebedeu, chamado por Taylor (1950) ‘a águia’ e ‘segundo violino’ da orquestra dos doze, era tida como ponto pacífico¹¹. Contudo, a partir de 1970 os estudos sociológicos do Novo Testamento apontam a construção de um novo paradigma promotor de uma alteração na perspectiva da autoria do QE. Assim, “a grande novidade desses estudos foi a afirmação de que os escritos joaninos não são obra de um artista genial, mas de uma comunidade” (TEPEDINO, 1993, p. 52), ao nosso ver, enraizada no testemunho de João, filho de Zebedeu. Diante dessa descoberta, se antes a partir da tradição se afirmava que o QE é fruto das mãos do apóstolo, hoje as opiniões divergem.

⁸ Dentro da alta-crítica em relação ao QE, inclusive acerca de uma datação tardia do mesmo, figura a pesquisa de F. C. Baur (1844-1847) (VIELHAUER, 2005, p. 442).

⁹ Segundo Koester (2005, p. 203), a descoberta do papiro 52 em terras egípcias, presume que o QE tenha sido levado da Síria para o Egito no começo do século II.

¹⁰ Na pesquisa do QE “a data da redação pode ser determinada com mais exatidão: O *terminus ad quem* é o primeiro quartel do séc. II” (VIELHAUER, 2005, p. 488).

¹¹ Para uma síntese histórica em relação à autoria ver Vielhauer (2005, p. 440-444).

Apesar dos avanços feitos pela pesquisa histórico-crítica, a questão da autoria do QE é complexa e continua sendo não consensual. Os que elegem João, o apóstolo, filho de Zebedeu como seu autor se baseiam em critérios analíticos internos e externos ao QE, principalmente no peso do testemunho da tradição¹² (TAYLOR, 1950; WIKENHAUSER, 1978; NICCACCI e BATTAGLIA 1985). Existem também as correntes de pensamento que encontram na tradição um terreno mais sólido do que oferecem as reconstituições hipotéticas em relação à autoria e história do QE (DODD, 1978; SLADE, 1998).

Nossa pesquisa, entretanto, caminha pelo prisma que descentraliza a questão autoral tradicional e concorda que o QE é produto da vida e obra de uma comunidade¹³ (MARTYN, 1979b; BROWN, 1983; SCHNACKENBURG, 1987). Dentro dessa perspectiva, a relevância da autoria se encontra na alteridade entre documento e a vida da comunidade que o produziu.

Na realidade, “desconhecemos quem escreveu o evangelho e as cartas de João e tão pouco sabemos onde foram escritos” (BULTMANN, 1981, p. 426, tradução própria). No entanto, a vontade de rastrear a protogeografia do QE tem feito parte de muitas pesquisas. Nesse aspecto, apesar das incertezas em relação à pátria do Evangelho, as hipóteses tradicionais localizam a origem do documento em Éfeso (LÉON-DUFOUR, 1989; DODD, 2003; BROWN, 2004), ou na região da Síria (SCHNACKENBURG, 1987; KOESTER, 2005; VIELHAUER, 2005). Existe também a hipótese da múltipla geografia com a qual concordamos. Essa rota incluiria as regiões da Palestina e da Síria em seu processo redacional (VIDAL, 2013).

Entre hipóteses e aproximações, compreendemos que a pátria do QE só pode ser realmente identificada à luz da história de sua comunidade. Ela pode ser a chave que nos abre prováveis respostas para essas cíclicas perguntas. A priori, o que podemos afirmar é que o vislumbrar dos possíveis trajetos percorridos por uma comunidade errante provavelmente não fixa essa múltipla produção escrita em um só plano geográfico (VIDAL, 2013). Todavia, em Bultmann (2005), o pressuposto da autoria e geografia desconhecida desvia o nosso foco do rosto do autor e paisagem para a mensagem escrita. Nesse caso, independente do rosto, da mão, ou das mãos

¹² Cf. Vielhauer (2005, p. 481-489).

¹³ Apesar do consenso em relação à existência de uma comunidade joanina, a redação sob um nível comunitário não é unanimidade entre os pesquisadores. Slade (1998) e Konings (2005) acreditam nos traços de individualidade vistos no QE, não em um comitê redacional.

que o escreveram e de onde os seus pés pisaram existe um documento, um testemunho fixado de uma comunidade.

Por sua vez, em relação ao panorama cultural do QE, a pluriefervecência de culturas observada no mundo mediterrâneo do século I traz à tona a questão da provável ou das prováveis influências culturais na sua produção. Isso porque o contexto neotestamentário aponta para uma realidade cultural variada, onde a cultura helênica-romana e o judaísmo não se deixam separar nitidamente (LOHSE, 2000). Segundo Tepedino (1993) as alternativas de outrora que consideravam ou o judaísmo, ou o helenismo como configurações culturais hegemônicas em se tratando do QE já foram superadas. Por sua vez, o estudo moderno das ideias joaninas revela “múltiplas e variadas linhas que denotam influência dos dois. Além de outras tantas...” (TEPEDINO, 1993, p. 37). Diante desse complexo panorama analítico, “a primeira coisa a notar é que o evangelho mostra uma sensibilidade cultural excepcional. Nesse evangelho, ecoam muitas das concepções das correntes culturais mais importantes daquela época” (VANCELLS, 1989, p. 174). Assim, em meio a tantas hipóteses¹⁴, concordamos com o posicionamento que considera a multiplicidade cultural e o sincretismo das culturas como ambiente do QE (TEPEDINO, 1993; VASCONCELOS, 1996). Essa realidade sincrética engloba em sua configuração influências do judaísmo ortodoxo e heterodoxo, helenismo, samaritanismo e gnosticismo¹⁵ (TEPEDINO, 1993, p. 47).

Contudo, acima das delimitações em relação a parâmetros exegéticos como autoria, geografia e cultura, compreendemos que a autoridade do Evangelho repousa no peso do testemunho do próprio documento, algo muito mais sólido do que a identidade do autor (VANCELLS, 1989; KONINGS, 2005). Sendo assim, apesar de todas as tentativas de estabelecimento de

¹⁴ No entanto, com relação à influência cultural em seu processo de construção de QE, não há consenso entre os pesquisadores. Nesse sentido, muitos estudiosos acreditam na miscelânea cultural judaico-helenista (DODD, 1978; JAUBERT, 1982; KONINGS, 2005; LONA, 2000). Contudo, existem as opiniões extremas que tendem a centralizar a atmosfera do QE em um âmbito puramente helenista. Compartilham desse pensamento Paul Le Cour e Ernest Havet (LELOUP, 2000, p. 11). Outra hipótese nos mostra sua configuração sob a atmosfera histórico-religiosa de um ambiente helenista invadido por correntes gnósticas (BULTMANN, 1981; VANCELLS, 1989). No outro extremo, outra vertente das pesquisas aponta o pano de fundo cultural judaico palestinese (SIMPSON, 1985; LELOUP, 2000) a partir da sua relação com os escritos de Qumrã. (MATEOS e BARRETO, 1989).

¹⁵ Assim como Bultmann (1971), Koester (2005) e Vielhauer (2005) analisam o QE sob uma chave cultural gnóstica.

nortes interpretativos no sentido da redação e do ambiente do QE, “de fato, nos parece que relativamente pouco dependem as decisões que se tomem em relação a esses aspectos se em verdade o intérprete busca submeter-se a autoridade do texto recebido” (SLADE, 1998, p. 13-14, tradução própria).

Enfim, não pretendemos nesse primeiro momento delinear o rosto da comunidade joanina. Isso não impede que busquemos um provável olhar voltado às situações na qual essa comunidade esteve inserida. Esse olhar repleto de decisões e atitudes pode ser encontrado nas linhas do QE como representação coletiva.

1.2. Lembrar é preciso: o texto como representação coletiva

Muitos caminharam com Cristo, nós, porém conhecemos o Jesus da memória. Trata-se do Jesus das narrativas e dos discursos que não foram registrados *in loco*, e que não são produtos de um copista atento seguidor dos seus passos e ditos no seu tempo. Para Schüssler Fiorenza (2005, p. 6-7),

os transmissores e redatores evangélicos não se preocupavam pura e simplesmente com o registro daquilo que Jesus disse e fez; em vez disso, tentavam compreender o que Jesus significara para os seus primeiros seguidores e que sentido sua vida e ministério tiveram para sua própria época e suas comunidades.

Segundo Richter Reimer (2012), dentro de um contexto pluralista e heterotópico¹⁶, os evangelhos são reconstruções, produtos da memória e das experiências dos indivíduos e comunidades naquele tempo. Inserida nessa configuração experiencial, “a história de Jesus foi passada pelo filtro das comunidades, buscando responder suas inquietações, problemas, vocações e desafios específicos” (RICHTER REIMER, 2012, p. 238).

¹⁶ A categoria analítica, poético-espacial conhecida por ‘heterotopia’ foi desenvolvida por Michel Foucault. De acordo com Foucault (2009, p. 415), ao contrário das utopias que se caracterizam por serem irrealidades espaciais e posicionamentos sem lugar real, as heterotopias são: Lugares reais, lugares efetivos, lugares que são delineados na própria instituição da sociedade, e que são espécies de contraposicionamentos, espécies de utopias efetivamente realizadas nas quais os posicionamentos reais que podem se encontrar no interior da cultura estão ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos, espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora eles sejam efetivamente localizáveis. Para uma visibilização da categoria heterotopia no panorama do Novo Testamento, ver Richter Reimer (2004) e Guerra (2015; 2018).

Os atos de Jesus são inesquecíveis. Seus ditos e ensinamentos fizeram parte da vida daqueles (as) que com ele conviveram, mas também acompanham aqueles (as) que não o viram, mas creram. Essa dupla realidade pode ser observada nas linhas do QE que anuncia um Cristo onipresente diante das temporalidades. Um Jesus que vivera, mas que principalmente continuava vivo nos corações e na memória da comunidade joanina através da ação pneumática do Paráclito.

Para Pesavento (2006), memória é uma narrativa de reconfiguração temporal, uma representação de um acontecido, um processo transacional, em que o sujeito se liga com o social. Nesse processo, atribui-se veracidade à recordação por uma operação de reconhecimento de uma experiência passada, resgatada pelo ato de lembrar. A memória conforta, satisfaz, é aceita, passando a ter foros de indiscutível. Dessa forma, o ‘lembrar Jesus’ na comunidade joanina evidencia acontecimentos históricos reconfigurados pelo seu próprio presente. Na preservação da voz do passado ecoam as melodias de uma tradição que a comunidade joanina recebia e se apropriava (MARTYN, 1979a).

Conforme Pesavento (2006, s/p), na esfera social, a memória é fator agregador, pois constrói laços de pertença dos indivíduos com o passado: “a memória patrimonializa as lembranças, levando os grupos à coesão social e a uma comunidade simbólica de sentido partilhada. Cria identidades, enfim, atividades de referência imaginária que situam os indivíduos no mundo”. De acordo com Catroga (*apud* PESAVENTO, 2006, s/p) “toda memória se apresenta como um capital simbólico que visa a fomentar a recordação”. Além disso, o processo da memória implica em estratégias não explícitas: o que se pretende esquecer ao lembrar? Talvez por isso o Cristo da fé joanino é trazido à tona pelas recordações de sua comunidade, pelo fato de fazê-los esquecer o que de ruim ficou para traz, olhando para a parte do passado que lhe traz esperança, para aquele de quem vale apenas se lembrar¹⁷. Conceitualmente, compreendemos que nem tudo o que se lembra é agradável ou confortante. A verdade é que as sombras do passado não estão ausentes da memória. Nesse aspecto as memórias são “construídas. Inventadas sem serem necessariamente falsas. Desejáveis e confortantes, porque positivadas. Ou incômodas e mobilizadoras de ação reivindicatória, revanchista e punitiva, porque vivenciadas como injustas e negativas” (PESAVENTO, 2006, s/p).

¹⁷ Acerca do Jesus lembrado, ver em Stegemann (2012, p. 131-135).

Não há como falarmos dos registros dos discursos de Jesus sem mencionar a sua carga representativa. Dentro da perspectiva exegética histórico-crítica, os textos não são aquilo que aconteceu, na realidade são versões dos fatos ocorridos, e estão repletos de “ações simbólicas que se utilizam de signos polissêmicos, e por isso necessitam da interpretação” (THEISSEN *apud* RICHTER REIMER, 2012, p. 241). Nesse panorama, as fontes neotestamentárias são representações, baseadas na interação entre o passado e o presente, filtrados pelo olhar daquele quem a produziu (RICHTER REIMER, 2012). Essas são constituídas a partir do imaginário social, sendo que sua força “se dá não pelo seu valor de verdade [...], mas] pela capacidade de mobilização e de produzir reconhecimento e legitimidade social” (PESAVENTO *apud* RICHTER REIMER, 2012, p. 243).

Segundo Pesavento (2004) as representações são expressas por normas, instituições, discursos, imagens e ritos, fazem os indivíduos viverem por elas, com que os seres humanos percebam a realidade e pautem sua existência. São matrizes geradoras de condutas, que possuem força de coesão e dão sentido ao mundo dos grupos e indivíduos. De acordo com Chartier (1991, s/p) as representações coletivas são “matrizes de práticas construtoras do próprio mundo social”.

Sob esse aspecto teórico, Richter Reimer (2012, p. 242) se apropria da noção de representação como “presentificar algo ou alguém ausente” também para interpretações de textos bíblicos. Nesse sentido, o Cristo neotestamentário se faz presente através das expectativas ideológicas, políticas e religiosas de determinada comunidade, onde o próprio texto relacionado a ele se faz representação coletiva. Vale refletir que um cenário de heterotopias nos movimentos de Jesus, as representações podem ser vistas como características de resignação ou de resistência (RICHTER REIMER, 2012, GUERRA, 2015). Sob esse prisma, compreendemos a produção do QE como um discurso representativo, com véis de resistência, pelo qual a comunidade joanina construía seu mundo e pautava sua existência.

Nas palavras de Halbwachs (*apud* SANTOS, 1998, s/p):

Como uma sociedade, qualquer que seja, poderia existir, subsistir, tomar conhecimento de si mesma, se ela não considerasse um conjunto de acontecimentos do presente e do passado, se ela não pudesse reconstruir o curso do tempo e recuperar incessantemente os traços que deixou de si mesma?

No caso da comunidade joanina essa trajetória auto-reconstrutiva pode ser vista nas linhas do QE. De acordo com Swain (*apud* RICHTER REIMER, 2011, p. 48, tradução própria):

A vida social produz além de bens materiais, bens simbólicos e imateriais, um conjunto de representações cujo domínio é a comunicação que se expressa em diferentes tipos de linguagem, discursos que se materializam em textos ‘imaginários’, iconográficos, impressos, orais, gestuais etc.

Sob esses aspectos vislumbramos a construção do QE. Entendemos que o mesmo é um *corpus* representativo, um conjunto de registros kerigmáticos de uma comunidade, que ao ‘retornar’ e ‘reconstruir’ o seu passado, de certa forma constrói o seu presente, e por que não, aponta para seu futuro em Cristo Jesus. Nesse processo de construção, trazer à memória o Cristo é a garantia de coesão e sobrevivência de uma comunidade que ao se lembrar dele autopreserva e ressignifica sua realidade. Dessa forma, concordamos com Pesavento (2006, s/p) que os discursos da memória reconfiguram o tempo do passado, criam imaginários de sentido a partir do real. São “ficcões plausíveis, verossímeis, socializadas, temporalizadas na sua feitura e na sua recepção. Palavras para crer”.

O processo de compreensão do próprio Evangelho joanino como representação permite a observação de seus discursos e narrativas como fruto de uma fé que envolve memórias e intencionalidades mescladas aos acontecimentos presentes da comunidade joanina. Ele nos mostra que essa comunidade não deixou o tempo silenciar as melodias do seu passado (MARTYN, 1979a). É essa realidade palpável através das linhas do QE que nos mostra a filosofia da comunidade do Jesus da fé, a saber: quando se lembra, se escreve; se proclama.

Assim, entendemos que o QE, é, “portanto antes de tudo, não um escrito, mas uma proclamação oficial, uma mensagem gritada, transmitida ao homem ou ao povo que aguardam a libertação” (JOSAPHAT, 1966, p. 12). Sob o viés que concebe a escrita do QE como representação do Cristo da fé, não identificamos nas mãos daqueles que produziram o texto traços de resignação em relação a sua realidade. Ao contrário, entendemos que “a representação é portadora do poder simbólico que mobiliza e controla a vida social por meio do dizer e do fazer crer, [...], seja para manutenção do *status quo* ou para sua mudança” (RICHTER REIMER, 2012, p. 244). No

caso heterotópico do QE, vislumbramos a segunda alternativa, à medida que o mesmo pode ser visto como instrumento crítico de contraposição a sua realidade.

1.3. As fases da escrita

Um texto bíblico não é uma produção instantânea. Na realidade, “todo texto antes de ser escrito foi uma experiência” (TEPEDINO, 1993, p. 168). Dentro dessa configuração, experiência, oralidade e escrita culminam nos registros da fé e da história de um povo. Vislumbramos a narrativa do QE como produto de uma fusão de horizontes (GADAMER, 2005) que envolvem memórias, interpretações e ressignificações da vida da comunidade joanina, onde os passos do Cristo se confundem com os passos da comunidade.

No âmbito geral, a realidade simbólico-kerigmática do QE está explícita em cada fase de sua escrita. Sob essa perspectiva, ainda que concordemos que o mesmo se faz representação, questões como os prováveis estágios¹⁸ de sua confecção continuam abertas. Assim, antes de tudo, para interpretarmos a rota redacional do QE deve-se considerar o evangelho sob o prisma hermenêutico de um duplo horizonte (MARTYN, 1979a). Por isso:

Temos que manter sempre em mente que o texto apresenta seu testemunho em dois níveis. (1) é o testemunho de um evento original durante a vida terrena de Jesus [...] (2) o texto também é o testemunho da presença poderosa de Jesus em eventos reais experimentados pela igreja Joanina (MARTYN, 1979a, p. 30, tradução própria).

Outro dado importante a ser ponderado é que a composição do QE pode ser entendida sob o panorama histórico de experiências e conflitos entre comunidades cristãs e judaísmo rabínico pós 70 d.C. (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004; KONINGS, 2005). Nos referimos ao contexto pós-destruição de Jerusalém e do seu Templo, no qual enquanto o judaísmo rabínico presava por um processo de integração religiosa, as comunidades crentes em Cristo perseveraram sob um ponto de vista sociológico em um estado de comunidades exclusivas (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, 254-282).

¹⁸ Antes de analisarmos os prováveis estágios de produção textual do QE, convém a consideração de que o próprio QE já é fruto de um estágio de produção textual ‘antes do texto’. Nessa trajetória pré-textual consideramos primeiramente a experiência seguida da oralidade da comunidade joanina. Nesse momento já há existência do texto em forma oral.

Outro aspecto exegético a ser analisado é que “de fato, o plano que estrutura o Evangelho de João é teológico. Não é uma biografia de Jesus [...] nem sequer resumo de sua vida, mas interpretação de sua pessoa e obra, feita por uma comunidade no seio da sua experiência de fé” (MATEOS e BARRETO, 1989, p. 6).

Tendo isso em mente, compreendemos que o processo redacional do QE é complexo e pressupõe a pesquisa acerca de possíveis materiais orais e escritos que foram paulatinamente incorporados e reinterpretados, dando origem a um documento original por ter mesclado essas fontes de forma criativa, objetiva e singular. No entanto, a teoria das fontes¹⁹ em relação ao Evangelho joanino continua a transitar na plataforma das múltiplas hipóteses. Dentro desse interminável debate, “quanto mais se complica a teoria das fontes, mais difícil se torna a explicação da forma atual do Evangelho” (SCHNACKENBURG, 1987, p. 15, tradução própria).

Para Blanchard (2004, p. 28), a redação do Evangelho tem múltiplos autores e se deu “por etapas, escalonada no tempo”. Dessa forma, a autoria múltipla é atribuída a um círculo de escritores (porta-vozes) inseridos na própria comunidade joanina: a chamada “escola joanina”²⁰ (VIELHAUER 2005; KOESTER, 2005; VIDAL, 2013). Contudo, são muitas as tentativas e hipóteses reconstitutivas das supostas etapas redacionais do QE.

¹⁹ Não há como abordarmos o processo redacional do QE sem mencionarmos, mesmo que de forma sucinta as teorias das fontes. Rudolf Bultmann (1971) é um dos precursores dessa concepção que observa o QE como uma repartição, um conjunto de fontes fundidas em um só documento. Para ele haviam três fontes: a dos sinais (*semeia quele*) a dos ditos (de origem gnóstica, ou proto mandeana) e a da paixão, compartilhada pelos evangelhos sinóticos. Contudo, para Konings (2005), o sentido do QE não está na comparação das fontes em primeiro lugar. Para uma maior apreciação da teoria das fontes, ver em Wegner (2002, p. 106-115).

²⁰ Para Brown (1983), a comunidade não é a autora do Evangelho, mas sim um evangelista integrante da escola joanina, formada por aqueles que teriam estado historicamente mais próximos do discípulo Amado, aqueles que eram mais ativos a escrever e a dar testemunho. É para esse grupo que ele reserva o termo “escola joanina” dentro de uma comunidade joanina mais ampla. Segundo Vidal (2013, p. 81) a escola joânica é a chave para entender a continuidade e ao mesmo tempo, a transformação da tradição dos grupos joânicos ao largo das sucessivas etapas de sua história. Sem ela, seria incompreensível tanto a origem como a evolução dos escritos joânicos. Seu objetivo geral era o ensino da comunidade, porém, seu trabalho incluía também a defesa da tradição ante aos ataques de fora, do judaísmo basicamente, e na última etapa frente à ameaça herética.

Brown (2004) elabora o processo de redação em quatro fases²¹: Para ele a primeira fase precede o Evangelho escrito, mas já modela o seu pensamento. Esta é marcada por conflitos e expulsão dos judeus cristãos da sinagoga²² (até os anos 70 ou 80).

Textualmente, esse marco reconstitutivo se baseia principalmente na narrativa da cura e expulsão sinagoga do que era cego em Jo 9. “Seus pais disseram isso porque tinham medo dos judeus, pois estes já haviam decidido que, se alguém confessasse que Jesus era o Cristo, seria expulso da sinagoga” (Jo 9,22). (a)posuna/gwgoj ge/nhtai) (*aposynagogos genetai*) Por seu turno, a segunda fase seria o momento onde o texto básico foi escrito, provavelmente na região de Éfeso, sob a luz de uma atmosfera helenista. A terceira fase é a da redação das epístolas de 1 e 2 João (por volta do ano 100 d.C), um período onde a comunidade se dividiu em duas. A preocupação principal é fortalecer os leitores contra um grupo dissidente que está fazendo a obra do demônio e do anticristo (a)nti;xristoj eArxetai) (*Antichristos erchetai*). Um texto paradigmático que reflete essa realidade é o de 1 Jo 2,18: “Filhinhos, esta é a última hora; e, assim como vocês ouviram que o anticristo está vindo, já agora muitos anticristos têm surgido. Por isso sabemos que esta é a última hora”. Já a quarta fase da comunidade engloba a redação epístola de 3 João e a inserção do cap. 21 no Evangelho de João. Estas seriam tentativas de inserção na ‘Grande Igreja’²³.

Léon-Dufour (1989), por sua vez, aponta para um esquema de quatro etapas redacionais. A etapa 0, onde João filho de Zebedeu transmite seus ensinamentos; a etapa 1, que engloba a escola joanina com seus teólogos e pregadores; a etapa 2, momento que entra em cena o evangelista escritor; e a etapa 3, onde um redator-compilador finalizaria a obra.

Konings (2005) faz uma reconstituição em quatro estágios: O primeiro se caracteriza pelo início da pregação oral por um discípulo de Jesus, nos âmbitos judaicos e afins (Jerusalém, Galileia, Samaria, círculos Batistas, diáspora), indo até a metade do século I. O segundo pode contemplar uma primeira redação escrita dessa pregação, esta ocorre antes da destruição de

²¹ Uma crítica a essa percepção de Brown pode ser vista em Schnackenburg (1987, p. 14).

²² Estamos cientes da existência de pesquisas que questionam a reconstrução histórica da expulsão sinagoga dos grupos joaninos, contudo, optamos pela vertente exegética que a visibiliza. Para um aprofundamento crítico em relação à expulsão sinagoga, cf. BERNIER (2014).

²³ Brown (1983) cunha esse termo de Inácio de Antioquia. Na leitura de Brown, esse termo refere-se a grande igreja institucionalizada já vista entre o final do século I e início do século II d.C. Foi no âmbito dessa Igreja maior que os escritos joaninos foram preservados.

Jerusalém (70 d.C.). O terceiro engloba a redação final da obra, incluindo as releituras e complementos (Jo 3,16-21.31-36; 6,51-58; 12,37-50; os capítulos 15-16 e 17, e o prólogo). O quarto estágio, envolve alguns retoques do “editor”, como a inserção do cap. 21, na época em que o escrito foi posto em circulação entre as comunidades.

Vidal (2013), a partir de uma análise diacrônica dos escritos do Evangelho, mostra que cada fragmento textual é fruto hermenêutico de uma época específica da comunidade joânica. Nesse intuito, identifica de forma progressiva uma elaboração do QE em quatro etapas redacionais que englobam a produção de E1, E2, E3 e E4. Dentro dessa relação de alteridade entre escritos e comunidade, cada etapa da escrita reflete o pensamento de uma determinada escola, seu mundo e seus interesses. A partir dessa lógica, o esquema reconstitutivo dos escritos e da comunidade joânica em Vidal segue a seguinte ordem:

Primeira Etapa (anos 30-70 apr.). Esta é a etapa pré-literária, onde vigoravam as Tradições joânicas Básicas (TB²⁴), que consistem nas Tradições Independentes (I²⁵), na Coleção dos Sinais (CS²⁶) e nos Relatos da Paixão (RP²⁷).

²⁴ Segundo Vidal (2013, p. 31) essa tradição engloba pequenas peças e relatos de ditos de vários tipos e com interesses particulares que circulavam dentro dos grupos cristãos antigos. Era uma tradição basicamente oral em suas origens, que foi crescendo e se configurando pouco a pouco, chegando em alguns casos a ser colecionada em pequenos escritos, que por sua vez, sofreram sucessivas transformações e ampliações. É essa poderosa corrente tradicional que sustenta os Evangelhos sinóticos e também o QE.

²⁵ Segundo Vidal (2013, p. 32), o tipo mais elementar das Tradições básicas (TB) é o das Tradições Independentes (I). Estas se designam assim, porque não coexistiram anexadas em uma obra narrativa unitária, mas sim como relatos independentes que se dividem basicamente em quatro tradições. “As primeiras três Tradições Independentes (I) formavam uma espécie de ciclo de relatos sobre a relação de João Batista e Jesus que contém a proclamação de João, os primeiros discípulos de Jesus e o batismo de João [...]. A quarta tradição independente joânica (I) é o relato sobre a fundação da comunidade joânica de Sicar em Samaria” (VIDAL, 2013, p. 32-34, tradução própria). Acerca da reconstituição das Tradições Independentes cf. Vidal (2013, p. 479-483).

²⁶ “Vários indícios apontam para a existência de uma antiga coleção escrita de sinais ou milagres (CS), que foi fundamental para composição do primeiro Evangelho (E1)” (VIDAL, 2013, p. 34, tradução própria). De acordo com Vidal (2013, p. 38), essa coleção foi confeccionada provavelmente na área de Jerusalém, e teria “uma função etiológica, de justificação da fé dos grupos joânicos em Jesus como Messias, que era a confissão fundamental daqueles grupos messiânicos em sua época antiga” (VIDAL, 2013, p. 37, tradução própria). Acerca da reconstituição da Coleção dos Sinais (CS), cf. Vidal (2013, p. 484-491).

²⁷ “Há várias razões para indicar a existência de um relato tradicional da Paixão (RP) joanino como uma terceira fonte que o autor de E1 utilizou para sua confecção [...] Junto com seu paralelo sinótico, o RP joanino é a narração mais antiga e importante de toda

Segunda etapa (anos 70-80 apr.). Momento em que se observa a primeira etapa literária, onde a partir de recopilações e reinterpretações das Tradições Básicas (TB), a escola joânica escreve o Primeiro Evangelho joânico (E1), com uma configuração literária basicamente narrativa, muito semelhante a do Evangelho de Marcos. Seu tom geral, já não é como nas TB, a renovação interna do judaísmo, mas sim a superação e a substituição dele.

Terceira etapa (ano 80 até apr. fim do séc I). Como havia acontecido com as Tradições Básicas (TB), o Primeiro Evangelho das comunidades joânicas (E1) também sofreu um processo de releituras, acréscimos e interpretações. Nesse período o relato de E1 foi alongado com um amplo material de ditos de Jesus pelo autor do Evangelho transformado (E2), uma segunda edição consolidada e ampliada de E1. O autor de E2 teria aproveitado as situações de diálogo de E1 para estender as palavras de Jesus através do acréscimo de discursos temáticos de cunho sapiencial e místico. Outra característica importante de E2 é está na no seu caráter sectário e dualista e no aparecimento da alta cristologia em suas linhas pela primeira vez²⁸. São precisamente os textos de E2 (junto com os de E3) que diferenciam o Evangelho joanino dos Evangelhos sinóticos. Visto que, o arco discursivo de E2 é caracterizado por sua diferenciação dos Evangelhos sinóticos, pelo aparecimento da alta cristologia (e de uma mesocristologia²⁹, a nosso ver) e pelo vínculo com a tradição sapiencial judaica.

Quarta etapa (fim do século I - começo do século II). A partir de uma reelaboração sucessiva de E2, comentaristas confeccionam o Evangelho

tradição sobre Jesus. Não podíamos esperar outra coisa visto que se trata do relato dos acontecimentos últimos e decisivos da vida de Jesus, tão impactantes na consciência de seus seguidores” (VIDAL, 2013, p. 39-41, tradução própria). Sob uma perspectiva analítica geralmente o RP joânico se apresenta mais evoluído que seu paralelo sinótico (VIDAL, 2013, p. 39). Outro dado relevante acerca desse comparativo é que “a localização original do RP sinótico e do RP joanino reflete bem o sentido da última atuação de Jesus em Jerusalém com seus sinais de implantação do Reino messiânico e por consequência sua morte na cruz” (VIDAL, 2013, p. 137, tradução própria). Acerca da reconstituição dos Relatos da Paixão joaninos, ver Vidal (2013, p. 492-503).

²⁸ Há também a configuração de uma mesocristologia joanina nesse período redacional. Cf. Guerra (2018).

²⁹ Em nossa tese doutoral propomos a partir da homologese (confissão) da encarnação do Logos em Jo 1,14 a estruturação do que chamamos de mesocristologia. Trata-se de um neoprotótipo cristológico sintético, no qual os modelos cristológicos que evocam a humanidade e a divindade de Jesus (baixa e alta cristologias) orbitam e se ressignificam dialeticamente (GUERRA, 2018, p. 318-319). Uma terceira via cristológica que se configura como provável síntese hermenêutica para os estudos cristológicos do Novo Testamento.

glossado (E3), com mensagens curtas e com suplementos mais amplos, tendo como características as notas explicativas, além da introdução do personagem discípulo amado. Esta etapa engloba também o surgimento dos outros escritos joânicos, 1 Jo, um escrito polêmico; 2Jo, uma carta polêmica; 3 Jo, uma carta apologética. Além da evolução posterior de E4 que inclui modificações de ordem e a adição de Jo 7,53-8,11.

Tendo em vista todas essas reconstituições podemos aferir que a pluralidade de hipóteses em relação à redação do QE nos revela a complexidade tanto em relação à tentativa do estabelecimento de um paradigma redacional quanto em relação ao objetivo de se descobrir a trajetória da comunidade joanina com base no próprio *corpus* joanino³⁰. Entretanto, a exegese joanina pós-meados do século XX não se esquiva dessa tentativa. Nesse sentido, esse trabalho de ‘arqueologia’ do QE tem ficado a cargo daqueles (as) que pretendem encontrar no próprio documento o perfil, as marcas e as nuances reveladas pelo suposto ‘retrato’ dessa comunidade.

1.4. A comunidade do discípulo que andou com Cristo

Na tentativa de revelar o ‘retrato’ joanino já começamos ‘esbarrando’ na questão da sua origem. Uma comunidade cristã como a joanina, que produzira um documento digno de ser canonizado, ‘teoricamente’ não poderia ter nascido apenas do kerigma pós-apostólico, ela precisaria de um agente fundador. Em um mundo protocristão onde sob um processo de institucionalização da igreja só sobreviviam as ideias e escritos apostólicos, sua gênese precisava ser identificada com alguém que tivesse andado com Cristo, no caso da comunidade joanina, o(a) discípulo(a) amado(a). Segundo Vidal (2013, p. 82)

As origens dos grupos joânicos se remontam aos discípulos de Jesus, principalmente da região da Judéia. O mais decisivo na configuração inicial foi aquele que se caracterizou como o “discípulo amado”, ou amigo especial de Jesus. Um judeu de Jerusalém, que durante muito tempo de sua vida foi o animador do movimento joânico, precursor e principal mestre da escola joânica antiga.

Assim, não há como buscarmos um tratamento hermenêutico do QE, nem nos referirmos à comunidade joanina sem mencionarmos a importância

³⁰ Inclui além do QE, 1Jo, 2Jo e 3 Jo.

desse personagem em seu prisma configuracional. Segundo Culpepper (*apud* BROWN, 1983, p. 34) “o papel do Discípulo Amado é a chave do caráter da comunidade”. Por essa razão, dentro do panorama investigativo em relação aos horizontes contextuais do QE, temos no enigma do discípulo amado uma provável orientação para sua compreensão.

Em relação a esse personagem enigmático, a tendência dogmatizante da tradição e as múltiplas hipóteses da crítica moderna caminham em horizontes opostos. No caso da tradição, apesar da total ausência dos nomes dos filhos de Zebedeu bem como a presença de um discípulo anônimo no Evangelho (Jo 20,31), o consenso habita na identificação da figura do discípulo amado com a pessoa do apóstolo João, filho de Zebedeu (JAUBERT, 1982; SIMPSON, 1985). Já a crítica moderna transita entre as hipóteses que contemplam questões como o anonimato, o simbolismo, a representatividade, historicidade, o ser ou não ser testemunha ocular, relacionadas a esse personagem³¹.

Para Brown (1983), Lona (2000) e Vidal (2013) o discípulo amado não faz parte dos doze, é um personagem anônimo, histórico e representativo, um agente de coesão e legitimação da tradição comunitária, além de ser um canal de identificação e assimilação ante a grande igreja institucionalizada. Nele se encontra o elo da comunidade joanina com o Cristo. Nele se encontra o argumento legitimador de uma comunidade ‘aparentemente’ sem raízes, um grupo não convencional dentro da realidade apostólica ‘exigida’ as comunidades dos cristianismos originários do século I. Além do mais, “o testemunho do Discípulo Amado possibilitava aos cristãos joaninos defender seus pontos de vista peculiares em cristologia e eclesiologia” (BROWN, 1983, p. 32).

Por outro lado, conforme Mateos e Barreto (1989), Leloup (2000) e Maia (2002) o discípulo amado é visto restritamente sob o espectro simbólico, a representação do discípulo ideal, perfeito na fé, prefigurando até mesmo a própria comunidade enquanto amiga de Jesus.

³¹ Na perspectiva de Vidal (2013, p. 85), “a hipótese que vincula o discípulo amado a João de Zebedeu se baseia em primeiro lugar, numa harmonização infundada dos dados do evangelho de João e os evangelhos sinópticos. Confunde também, com João filho de Zebedeu a figura de um “João” que, segundo testemunhos de começos do século II, viveu na região da Ásia Menor e que provavelmente se trata do profeta apocalíptico João, autor do livro de Apocalipse [...] Contra essa tradição está tudo dito anteriormente sobre o discípulo amado. Além do mais, João o filho de Zebedeu sofreu martírio, provavelmente muito precoce (Mc 10,38-39), enquanto o discípulo amado teve uma longa vida e não foi martirizado (Jo 21,22-23)”.

Em meio às hipóteses, o que sabemos é que o discípulo amado é peça fundamental (BROWN, 1983) do quebra-cabeça joanino. Não há como refletirmos no âmbito do QE em relação à autoria e em relação à vida da comunidade joanina sem ao menos mencioná-lo. Todavia, em relação a esse fascinante personagem as discussões estão abertas, “em suma, o que se pode chegar é a formulação de hipóteses mais ou menos fundadas” (SCHNACKENBURG, 1987, p. 20, tradução própria).

Enfim, o(a) discípulo(a) amado(a) está de alguma forma nas raízes da comunidade joanina. Nele(a) podemos observar os sentimentos e reações de uma comunidade com aguçada noção de autopreservação e sobrevivência tanto em relação a si mesma, quanto em relação aos seus escritos, os registros de sua história. Contudo, para o significado da nossa pesquisa, não fará muita falta continuar olhando para o seu rosto desconfigurado pelo anonimato sem encontrarmos respostas. Aqui, fizemos questão de mencioná-lo(a) porque de alguma forma, seja no âmbito histórico ou no das intencionalidades, esse personagem faz parte do ‘álbum das origens’ e da vida dessa comunidade.

1.5. O retrato em mosaico da comunidade joanina

Nos tópicos acima procuramos mostrar que a complexa construção do QE não é fruto de um número solo, trazendo a proposta sonora de apenas um violino. Não é produto de um voo rasante de uma única águia, nem da memória de um só indivíduo, por maior que seja o seu peso apostólico. Pelo contrário, tentamos nos aproximar das perspectivas que vislumbram o QE como uma representação, um fruto comunitário, uma grande árvore, viva e frondosa, que:

Foi crescendo e formando-se através de sucessivas podas e novos enxertos. Em seus textos se permitem ver ainda as cicatrizes dessas podas e enxertos dentro de um amplo curso de seu crescimento e configuração. E o solo em que foi crescendo essa árvore não foi outro senão a vida de alguns grupos de cristãos especiais, cujas origens remontam ao início dos movimentos de Jesus e cuja história, complexa e fragmentada se desenvolveu até o século II (VIDAL, 2013, p. 29, tradução própria).

Concebemos que “sobre as origens da comunidade joânica, é certamente muito pouco o que sabemos” (SCHNACKENBURG, 1987, p. 107, tradução própria). Para começar, teriam existido uma ou várias comunidades joaninas?

Schnackenburg (1987, p. 38-40, tradução própria) entende que “com o testemunho das outras cartas joânicas, se abre a perspectiva sobre duas comunidades concretas”. No entanto, ele substitui a expressão “comunidades joânicas” pela representação mais precisa de uma comunidade local matriz ou básica, e outras várias comunidades locais que estavam em seu raio de ação e que eram influenciadas espiritualmente por essa comunidade matriz, e poderiam assim ter constituído o cristianismo joanino em um sentido mais amplo. Dentro dessa suposta configuração plural comunitária joanina, observaremos a dinâmica da comunidade matriz.

Concordamos que o QE “surge de uma comunidade e deve ser entendido à luz e trajetória desta [...] com os pés bem fixados no chão, ouve comunidades e a elas fala” (VASCONCELOS, 1996, p. 78). Uma comunidade que viveu diversas fases, que reconfigurou a si mesma e o seu modo de pensar Cristo ao decorrer de sua história. Por essa razão, a escrita do QE não pode ser desvinculada do trajeto histórico da comunidade joanina, pois “esse evangelho não se concentra em um único bloco: diversos pontos de vista coexistem no livro, tanto mais facilmente porque a redação faz eco a situações históricas diferentes” (BLANCHARD, 2004, p. 33). Nesse aspecto, tanto a gênese quanto os demais processos de formação da comunidade joanina tem sido fruto de debates e hipóteses³² nas bancadas acadêmicas. Sob esse viés, alguns estudiosos³³ modernos se propuseram a reconstituir a trajetória dessa comunidade a partir de ‘pistas’ extraídas do próprio QE, pois, “uma vez que não possuímos dados externos que nos ajudem, temos que recorrer ao próprio texto do evangelho, deixando que ele mesmo expresse a vida que lhe está subjacente” (TEPEDINO, 1993, p. 53).

Para Casonatto (1994, p. 24), “conhecer a história da Comunidade Joanina é chave de leitura importante para interpretar o Evangelho de São João e Cartas”. Nesse sentido, apresentaremos algumas das reconstituições mais relevantes em se tratando das fases da comunidade joanina refletidas nas linhas do QE. No entanto, nenhuma dessas hipóteses é um dado consensual

³² Para Léon-Dufour (1989, p. 21, tradução própria) “as hipóteses subjacentes a esta ‘história’ são tão numerosas e tão pouco seguras que muitos críticos preferem abandoná-las”.

³³ Dentro desse grupo estão nomes como o de Louis Martyn (1979b), Raymond Brown (1983) e Senén Vidal (2013) entre os que procuram visibilizar essa realidade comunitária a partir do próprio texto e com isso reconstituir um ‘retrato histórico’ da chamada comunidade joanina. Essa, sob o prisma da fé pode ser considerada a verdadeira autora de sua história.

acadêmico e muito menos está isenta de críticas³⁴. O que todas elas possuem em comum é o ‘retrato’ de uma comunidade não linear, cheia de conflitos extra e intracomunitários.

Louis Martyn (1979b), um dos pioneiros nesse ramo reconstitutivo, vislumbra a história da comunidade joanina desde as origens até o período de sua vida onde o Evangelho foi escrito. No marco inicial de sua teoria se encontra o drama da expulsão sinagagal³⁵, observado na narrativa do homem cego em Jo 9. Conforme Martyn³⁶ (1979a), alguns dos elementos da narrativa³⁷ de Jo 9 refletem a história da própria comunidade joanina e, pelo menos em parte experiências da dramática interação entre ela e a sinagoga farisaica. Essa narrativa retrata a expulsão³⁸ sinagagal como o primeiro trauma vivido pela comunidade (MARTYN, 1979b). A partir dessa referência são estabelecidos os retratos dessa comunidade, antes e depois da excomunhão. Nesse sentido, a reconstituição de Martyn traz um olhar tripartite em relação à história da comunidade joanina. Segundo ele existiram três períodos:

Período primitivo: Momento da concepção de um grupo messiânico dentro da comunidade da sinagoga. Período onde se iniciam as homilias distintas.

Período médio: Nasce uma comunidade separada pelo fato de experimentar dois grandes traumas: a excomunhão e o martírio. O primeiro trauma ocorre quando as autoridades da sinagoga introduzem no culto

³⁴ Slade (1998, p. 14, tradução própria) é um dos que critica as teorias reconstitutivas de Martyn e Brown ao dizer que eles “esquadrinham o Evangelho não tanto para encontrar a mensagem de João sobre Jesus, mas para descobrir pistas e reconstruir a comunidade joânica”.

³⁵ Cf. Stegemann e Stegemann (2004, p. 266-281).

³⁶ Para a análise da narrativa de Jo 9, não podemos deixar de considerar os estudos pioneiros de Louis Martyn (1979a; 1979b), justamente porque muito sobre a teorização em relação a uma suposta comunidade joanina se dá a partir da análise de Jo 9 feita por ele.

³⁷ Martyn (1979a) começa com Jo 9 por duas razões. Essa narrativa repousa na tradição cristã. E que a mesma convida a distinção entre os elementos da tradição e os que provêm do próprio evangelista do QE.

³⁸ Para Martyn (1979a), essa primeira situação traumática para a comunidade joanina pode ser observada através do termo grego chave *aposynagogos*. Segundo Blanchard (2004, p. 33), “o evangelho de João é o único texto do Novo Testamento a usar um termo técnico, o adjetivo *aposynagógos*, para designar o banimento do mundo judaico, não por livre e espontânea vontade das comunidades joaninas, mas sim por uma ação violenta determinada pelas autoridades judaicas”. Na concepção de Stegemann e Stegemann (2004), a chave para a compreensão do teor dessa expulsão está no ineditismo da expressão *aposynagogos*. Segundo os autores, a criação de uma nova expressão pressupõe uma nova experiência. Essa experiência trata antes de tudo, unicamente da exclusão dos crentes em Cristo do culto sinagagal. Isso de alguma forma também acarretava consequências sociais.

litúrgico a *Birkat há-Minim*³⁹, com a finalidade de expulsar os que proclamavam a messianidade de Jesus. O segundo trauma ocorre quando essas autoridades condenaram e executaram alguns dos evangelistas da comunidade joanina, acusados de desviar os judeus, levando-os a adorar um segundo deus ao lado de *Adonai*.

Período tardio: Movimento em direção a firmes configurações teológicas e sociais. Época de crescente auto identificação entre a comunidade joanina os criptocristãos⁴⁰ e os outros cristãos que tinham deixado a sinagoga.

Brown (1983) reconstitui a vida da comunidade joanina em quatro fases: a primeira fase era a pré-evangélica. Retrata as origens da comunidade e sua relação com o judaísmo da metade do primeiro século, inclusive a expulsão sinagoga. Esta fase vai desde a metade dos 50 até o fim dos 80 d.C.

A segunda fase envolve a situação da comunidade no tempo em que o Evangelho foi escrito, onde os anos 90 datariam como sua principal redação. A expulsão da sinagoga já havia passado, mas a perseguição continua, e há profundas cicatrizes na alma joanina em relação aos judeus. Esse é o período onde circulam as relações entre a comunidade joanina e os estranhos: o mundo, os judeus, os adeptos de João Batista, os criptocristãos, as igrejas de cristãos judeus de fé inadequada e os cristãos das igrejas apostólicas. Esse tempo é marcado pela tentativa de proclamar a luz de Jesus aos gentios. O mundo (*kosmos*) havia se tornado o termo geral para todos aqueles que preferem as trevas à luz.

A terceira fase envolve a vida nas comunidades joaninas agora divididas, no tempo em que foram escritas as epístolas, por volta do ano 100. Nela ocorrem os conflitos de interpretação do Evangelho por parte de dois grupos dos discípulos de João em relação a temas como cristologia, ética, eclesiologia e escatologia.

A quarta fase contempla a dissolução dos dois grupos joaninos depois que as epístolas foram escritas. Nesse período estão os separatistas que tenderam mais rapidamente no século segundo para o docetismo, o gnosticismo, o cerintianismo e o montanismo, e a ala conservadora adepta do autor de 1 João, que foi agregada a Grande Igreja.

³⁹ De acordo com Vidal (2013, p. 47), essa foi a famosa “bênção para amaldiçoar os hereges”, com a qual por volta do ano 80 d.C se ampliou a antiga 12ª bênção da importante oração sinagoga das “dezoito bênçãos” (*Shemoneh Esreh*) com que se amaldiçoavam os apóstatas. Acerca do assunto Cf. Stegemann e Stegemann (2004, p. 268).

⁴⁰ O termo remete aos cristãos ocultos. Para Brown (1983) estes eram um grupo de judeus que se sentiam atraídos por Jesus e até criam nele. No entanto, eles tinham medo de confessar sua fé em público com medo de serem expulsos da Sinagoga.

Segundo Vidal (2013, p. 82, tradução própria) a descrição fragmentária da formação da literatura joânica e das fases de sua comunidade, “é antes de tudo a descrição da evolução da escola joânica, porque esta foi o fator decisivo tanto na história dos grupos joaninos quanto na história da formação de seus escritos”. Nesse sentido, ele reconstituiu a vida da comunidade joanina basicamente em quatro períodos. Em seu esquema (p. 82-97) as fases comunidade e da redação do QE estão inter-relacionadas

Período 1: As origens estão na época antiga (anos 30-70 apr.). Esta é a etapa pré-literária, onde vigoravam as Tradições joânicas Básicas (TB). Geograficamente, as TB oferecem dados muito significativos acerca da rápida expansão do movimento joânico em um âmbito amplo da Palestina. Nessa etapa os grupos joânicos configuravam um movimento messiânico de renovação dentro do judaísmo. Junto com as tradições e práticas judaicas, estes tinham também algumas práticas e tradições peculiares. Nesse tempo também são vistas as relações de tensão com as outras comunidades cristãs.

Período 2: Expulsão da cena do judaísmo (anos 70-80 apr.). Momento em que se observa a primeira etapa literária (E1). Geograficamente, no tempo de E1 seguiam existindo grupos joânicos nas mesmas zonas palestinas de sua época anterior. Porém, há alguns indícios que apontam para um âmbito geográfico novo (provavelmente nas regiões de Galaunítide e Batanéia), para alguns grupos joânicos, inclusive o grupo do autor de E1. Aqui, o trauma da expulsão do seio do judaísmo significou para os grupos joânicos o seu nascimento como uma nova comunidade religiosa, com identidade própria, separada das práticas do judaísmo.

Período 3: A grande transformação (ano 80 até apr. fim do séc I). Tempo da segunda etapa literária com o surgimento do Evangelho transformado (E2). Sob a pressão do ambiente hostil, os grupos joânicos sofrem uma profunda evolução no sentido de um espírito sectário e dualista. Há também um aprofundamento cristológico, no qual a confissão do Messias é elevada ao mais alto nível (a nosso ver, ao patamar mesocristológico a partir da homologese da encarnação do herói “*Kai ho logos sarx egeneto*” em Jo 1,14). Introduz-se também o tom místico que ao molde joanino, redimensiona a tradição sapiencial judaica (Jo 1,18).

Período 4: Divisão interna (fim do século I- começo do século II). Período em que se daria a terceira e a quarta etapa literária, geograficamente identificada em uma região sob a influência da importante comunidade da Antioquia. Nesse tempo, a comunidade joânica teve que continuar sofrendo a

hostilidade do meio ambiente, que cada vez se fazia mais aguda. A passagem de Jo 15,18 em E3, “Se o mundo vos odeia, sabeis que, primeiro do que a vós, me odiou a mim”, demonstra essa realidade. Além dos sofrimentos, que incluíam perigos de morte, como retratado em (Jo 16,2): “Expulsar-vos-ão das sinagogas; vem mesmo a hora em que qualquer que vos matar (*apokteinas hymas*) cuidará fazer um serviço (*latreia*) a Deus”. Essa situação significava uma séria ameaça de apostasia referenciada nas passagens de Jo 16,1 e, sobretudo 1Jo 5,15-21. No âmbito da hostilidade, também estavam a nova frente dos opositores heréticos, que eram comparados ao mundo hostil não crente. Desde aí se explica a acentuação do clima dualista eclesiológico, marcando uma oposição radical entre a comunidade crente e o mundo não crente. Do mesmo modo, se esclarece o destaque na temática do amor fraterno (Jo 13,34- 35) e a preocupação pela conservação e coesão da comunidade, traços típicos dos textos de E3 e das cartas (VIDAL, 2013, p. 94-95).

Visualiza-se então, um conflito entre uma ala ortodoxa e uma ala dissidente dentro da comunidade e do QE. Conflito que gerou uma divisão entre duas escolas. A hostilidade do meio ambiente cresceu ainda mais em relação à situação da etapa anterior. Ao mesmo tempo, os grupos joânicos perderam seu isolamento, ficando sob a influência da Grande Igreja que estava no início de seu processo de institucionalização, isso também causou dificuldades ao movimento joânico. Porém, o trauma principal, o maior da história do movimento joânico foi sua separação em um grupo ortodoxo, animado por uma escola cujos escritos foram conservados, e um grupo dissidente herético, animado por uma escola cujos possíveis escritos estão perdidos. Nesse contexto, encontra-se por parte da ortodoxia joanina uma preocupação com a temática da ética e do amor como chaves para coesão e unidade intracomunitária diante das ameaças internas e externas.

Lançadas todas essas hipóteses reconstitutivas, o que vimos em comum em todas elas é que a comunidade joanina em meio a crises e conflitos, por uma questão de sobrevivência foi obrigada a reestruturar sua identidade. Nesse aspecto, sua assimilação institucional-apostólica pode ser considerada um importante passo estrutural. Nesse processo, seus textos eram tão significativos que foram preservados, mesmo que sob o preço de dissolução dentro de um plano institucional maior. Dentro dessa configuração, a preservação dos textos de certa forma também contribuiu para a preservação do *kerigma* e da memória dessa peculiar comunidade.

Como pontuado, de acordo com Vidal (2013, p. 97), esse ato de preservação escriturística se deu através do ingresso dos grupos joânicos ortodoxos na grande Igreja. Estes levaram consigo seus escritos, que adquiriram assim uma ampla difusão chegando a formar parte do Novo Testamento. Isso nos leva a concluir que o que sabemos dessa comunidade é fruto de uma memória ortodoxa encontrada no QE. Entretanto, o ingresso da ala ortodoxa joanina na Grande Igreja limita a visualização da história da comunidade joanina em sua configuração original apenas até esse acontecimento. Por essa razão, podemos dizer que a reconstituição histórica dessa comunidade se finda nesse processo institucional.

Considerações finais

O caminho percorrido nesse artigo teve o objetivo de gerar um núcleo argumentativo de plausibilidade acerca da existência do que dentro dos estudos do QE se denomina de comunidade joanina. Nesse mapeamento, a dinâmica que revela gradativamente em mosaico o rosto da comunidade joanina pode ser delineado desde o *Sitz Im Leben* do QE; nos meandros do texto joanino como representação comunitária da memória de Jesus; nas hipóteses das possíveis fases da escrita do QE; na interface imagética com o ícone do discípulo amado; nas propositivas das possíveis fases vivenciadas dentro do trajeto histórico dos grupos joaninos.

Em nosso primeiro passo dado do texto para a comunidade verificamos que o QE foi escrito entre 70 d.C e o início do século II, em um ambiente mediterrâneo de pluri-efervescência cultural e de sincretismo das culturas que englobam em sua configuração influências do judaísmo, helenismo, samaritanismo e gnosticismo. Dentro desse contexto, em termos geográficos a comunidade joanina não se faz fixa, mas migrante, tendo que se movimentar muito devido às crises e tensões que fizeram parte de sua história. Assim, por ter sido escrito a partir de um processo vivencial de construção comunitária que engloba várias etapas, a múltipla produção do QE provavelmente não se fixa em um só plano geográfico. Cada fase de sua escrita provavelmente aconteceu em uma região específica. Isso envolve uma realidade geográfica que abarca desde Jerusalém, o leste do mar da Galiléia nas regiões da Galaunítide e Batanéia a provavelmente a região de Éfeso.

Observamos também que o QE é fruto da hermenêutica joanina a respeito de Jesus e o ser e estar no mundo de sua comunidade. O mesmo pode ser interpretado a partir da realidade de um duplo horizonte em suas

linhas: o horizonte da vida de Jesus e o da vida da própria comunidade. Produto da memória e da trajetória da comunidade joanina, o QE se faz representação heterotópica e cristotópica⁴¹ diante do seu tempo. Este é um conjunto de registros kerigmáticos de uma comunidade, que ao ‘reconstruir’ o seu passado, de certa forma constrói o seu presente e seu futuro. Nesse processo de construção, o memorial acerca de Jesus garante coesão e sobrevivência a uma comunidade que ao se lembrar dele se autopreserva e ressignifica sua realidade. Em um processo dialético de construções e reconstruções que apontam para uma realidade não uniforme e não linear, o QE nos revela a comunidade joanina e a comunidade joanina nos revela o QE. Sob essa configuração, a complexidade da construção textual do QE se faz o espelho da complexa trajetória da sua comunidade. Por sua parte, nas raízes dessa comunidade encontra-se a figura do(a) discípulo(a) que andou com Jesus. Por meio deste personagem, a comunidade joanina se vincula a Jesus e autoconserva a si mesma e seus escritos, os registros de sua história. Uma história que pode ser compreendida basicamente à luz de quatro fases.

Nas tramas finais do enredo joanino um processo de institucionalização preconiza a dissipação entre as vertentes ortodoxa e dissidente da comunidade joanina até a metade do segundo século. Nesse decurso, se de um lado, o desaparecimento dos grupos dissidentes se dá por uma provável não adesão normativo-institucional, e pela perda de seus escritos, a partir da não conservação dos mesmos por parte da “grande Igreja”, de outro, a dissipação da ala ortodoxa joanina dá-se a partir de sua aproximação ingresso e diluição no setor incipiente da “grande Igreja”. Nesta caminhada, os grupos joaninos ortodoxos aceitaram a tradição e a concepção da “grande Igreja”, porém, conservando tais paradigmas em um típico modelo joanino. Foi sob esses moldes que a comunidade levou consigo toda sua produção literária que foi assim preservada adquirindo uma ampla difusão até chegar a formar parte do Novo Testamento. Desta forma, o QE sobreviveu às situações de conflito em que foi escrito e ao fim da comunidade joanina, para se tornar um dos livros mais valiosos da Bíblia⁴².

⁴¹ Em tons primevos, “o termo Cristotopia remete ao espaço (tópos), ou aos espaços cosmogênicos (topoi) em que o Cristo bíblico se manifesta para promover um processo de contraposição axiológica, e, fundamentalmente, de redenção cósmica. Estes espaços cristofânicos se estabelecem de forma diametralmente oposta aos espaços e vetores de dominação abstratos e concretos instalados ao longo dos tempos e das sociedades em todas as suas esferas” (GUERRA, 2020, p. 22-23).

⁴² Cf. LINDARS, 2000, p. 80.

Referências

- BERNIER, Jonathan. **Aposynagogos and the Historical Jesus in John: Rethinking the Historicity of the Johannine Expulsion Passages**. Leiden: Brill, 2014.
- BEUTLER, Johannes. **Evangelho segundo João**: Comentário. São Paulo: Loyola, 2016.
- BLANCHARD, Yves-Marie. **São João**. Tradução de Mariana N. Ribeiro Echalar. São Paulo: Paulinas, 2004.
- BROWN, Raymond E. **A comunidade do discípulo amado**. Tradução de Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1983.
- _____. **Introdução ao Novo Testamento**. Tradução de Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2004.
- BULTMANN, Rudolf. **The gospel of John: a commentary**. Translated by G.R. Beasley-Murray, R.W.N. Hoare e J.K. Riches. Philadelphia: Westminster, 1971.
- _____. **Teología del Nuevo testamento**. Tradujo Víctor A. Martínez de Lopera. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981.
- _____. **Jesus**. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Editora Teológica, 2005.
- CASONATTO, Odalberto Domingos. O evangelho de João a partir da comunidade Joanina. *Caminhando Com o ITEPA*, Passo Fundo, v.17, n.56, p. 29-41, 2000.
- DODD, Charles Harold. **La tradicion historica en el cuarto evangelio**. Madrid: Cristiandad, 1978.
- _____. **A interpretação do QE**. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Editora Teológica, 2003.
- FERREIRA, Joel Antônio. **Jesus na origem do cristianismo: os vários grupos que iniciaram o cristianismo**. Goiânia: Ed. Da PUC Goiás, 2012.
- FOUCAULT, Michel. Outros espaços. In: Manoel Barros da Motta. (Org). **Estética: literatura e pintura, música e cinema**. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p. 411-422.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: EDUSEF, 2005.
- GUERRA, Danilo Dourado. **O Reino de Deus e o mundo dos homens: em busca da heterotopia joanina**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2015.
- _____. **Heróis em cena: a construção paradigmática contracultural da mesocristologia joanina**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia 2018.
- _____. **Cristotopia: espaços do Cristo**. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.
- JAUBERT, Annie. **Leitura do evangelho segundo João**. Tradução Pe. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1982.

JOSAPHAT, Carlos. **Evangelho da unidade e do amor**: texto e doutrina do evangelho de S. João. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1966.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento**: história e literatura do cristianismo primitivo. Tradução de Euclides Liuz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.

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

LELOUP, Jean-Yves. **O Evangelho de João**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2000.

LÉON-DUFOUR, Xavier. **Lectura del Evangelio de Juan**. Tradujo Alfonso Ortíz García. Salamanca: Sígueme, 1989.

LINDARS, B. John. In: **The Johannine literature**. Sheffield Academic Press Ltd: Sheffield, 2000. p. 30-109.

LONA, Horacio. **El Evangelio de Juan**. Buenos Aires: Editorial Claretiana, 2000.

MARTYN, J. Louis. **History & Theology in the Fourth Gospel**. Nashville: Abingdon, 1979a.

_____. **The gospel of John in christian history**: essays for interpreters. New York: Paulist Press, 1979b.

MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. **Vocabulário teológico do Evangelho de São João**. Tradução de Alberto Costa. São Paulo: Paulinas, 1989.

NICCACCI, Alviero; BATTAGLIA, Oscar. **Comentário ao Evangelho de São João**. Tradução de Pe. Ney Brasil Pereira. Petrópolis: Vozes, 1985.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

_____. Palavras para crer. Imaginários de sentido que falam do passado. In: Nuevo Mundo Mundos Nuevos. **Debates**, 2006. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/1499>>, acesso em: 28 de Março 2014.

RICHTER REIMER, Ivoni. Construção de heterotopias socioculturais nas obras de comunidades judaico-cristãs. **Caminhos**. Goiânia, v. 3, n.1, p. 113- 122, jan./jun. 2004.

_____. **El milagro de las manos**. Sanaciones y exorcismos de Jesús em su contexto histórico-cultural. Navarra: Verbo Divino, 2011.

_____. Textos do Novo Testamento como fonte para estudos da história. In: NETO, Dirceu Marchini; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa (Org.). **Idade Média**: entre a história e a historiografia. Goiânia: Ed. Da PUC Goiás, 2012. p. 235-252.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. Sobre a autonomia das novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v.13, n.38, s/p, out.1998.

SCHNACKENBURG, Rudolf. **El Evangelio según san Juan**: versión y comentario. Versión castellana de Claudio Gancho. Barcelona: Herder, 1987.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. **Jesus e a política da interpretação**. Tradução de Adail Sobral. São Paulo: Loyola, 2005.

- SIMPSON, A. B. **Juan, comentario al evangelio**. Terrassa: Clie, 1985.
- SLADE, Stan D. **Evangelio de Juan**: introducción y comentario. Buenos Aires: Kairos, 1998.
- STEGEMANN, Ekkhard W; STEGEMANN, Wolfgang. **História social do protocristianismo**: os primórdios do judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- STEGEMANN, Wolfgang. **Jesus e seu tempo**. Tradução de Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.
- TAYLOR, William Carey. **Evangelho de João**. Tradução. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1950.
- TEPEDINO, Ana Maria Azevedo Lopes. **Espiritualidade e ética**: Jesus Cristo e a História da Comunidade joanina. Tese de Doutorado: PUC/RJ, 1993.
- THEISSEN, Gerd. **Sociologia del movimiento de Jesus**: el nacimiento del cristianismo primitivo. Tradução de José Antonio Jauregui. Santander : Sal Terrae, 1979.
- WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo testamento**: Manual de metodologia. 2002.
- VANCELLS, José O. Tuñi. **O testemunho do evangelho de João**: introdução ao estudo do QE. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1989.
- VASCONCELOS, Pedro Lima. Impressões sobre os caminhos na leitura mais recente do Evangelho (e cartas) de João. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 4, n.15, p. 77-84, 1996.
- VIDAL, Senén. **Evangelio y Cartas de Juan**: Génesis de los textos juánicos. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2013.
- VIELHAUER, Philipp. **História da literatura cristã primitiva**: introdução ao Novo Testamento, aos apócrifos e aos Pais Apostólicos. Tradução de Ilson Kayser. Santo André: SP: Editora Academia Cristã Ltda, 2005.

Submetido em: 30-9-2020

Aceito em: 31-3-2022