

**Harrison Martins Saraiva**

**O SINAL DA CURA DO CEGO DE NASCENÇA**  
UMA ANÁLISE EXEGÉTICO-TEOLÓGICA DE Jo 9,1-41.

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Franklin Alves Pereira

Apoio: CAPES

Belo Horizonte

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia  
2026

**Harrison Martins Saraiva**

**O SINAL DA CURA DO CEGO DE NASCENÇA**

UMA ANÁLISE EXEGÉTICO-TEOLÓGICA DE Jo 9,1-41.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Franklin Alves Pereira

Belo Horizonte

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia  
2026

### FICHA CATALOGRÁFICA

Saraiva, Harrison Martins

S243s O sinal da cura do cego de nascença: uma análise exegético-teológica de Jo 9,1-41 / Harrison Martins Saraiva. - Belo Horizonte, 2026.

127 p.

Orientador: Prof. Dr. Franklin Alves Pereira.

Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Bíblia. N.T. João. 2. Cristologia. 3. Mistagogia. I. Pereira, Franklin Alves. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.

CDU 226.5

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

**Harrison Martins Saraiva**

**O SINAL DA CURA DO CEGO DE NASCENÇA: UMA ANÁLISE  
EXEGÉTICO-TEOLÓGICA DE JO 9,1-41**

Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 20 de fevereiro de 2026.

**COMISSÃO EXAMINADORA:**

*Franklin Alves Pereira*

Prof. Dr. Franklin Alves Pereira / FAJE (Orientador)

*Jaldemir Vitorino*

Prof. Dr. Jaldemir Vitorino / FAJE

*Jaldemir Vitorino*

Prof. Dr. Heitor Carlos Santos Utrini / PUC Rio (Visitante)

## AGRADECIMENTOS

Sendo o processo, a caminhada, tão importante quanto o destino final, o termo da viagem, importa, pois, agradecer aos que se fizeram companheiros ao longo do caminho. Particular agradecimento dedico à Faculdade Jesuíta (FAJE) que não apenas acolheu o projeto inicial de mestrado por meio dos professores Padre Jaldemir Vitório e Irmã Zuleica Aparecida Silvano, mas muito me auxiliou ainda por meio da secretária Rosilene Pena de Almeida e pelo coordenador da pós-graduação em teologia, o Padre Francisco das Chagas de Albuquerque. Aos professores desta renomada instituição também me dirijo com palavras de gratidão e apreço. Com muito respeito e deferência, agradeço ao Padre Franklin Alves Pereira, que me orientou ao longo do caminho. Detentor de amplo conhecimento bíblico, se colocou ao meu lado apontando caminhos hermenêuticos, sugerindo novos percursos e valorizando aquilo que alguém, no início da vida acadêmico-teológica, um aprendiz de teólogo, pode tentar oferecer enquanto reflexão. Por fim, agradeço à providência divina que me encaminhou até o momento presente; providência que mais uma vez me fez entrar em contato com a Companhia de Jesus. Depois de ter passado pela pós-graduação na UFMG, mestrado e doutorado, estudando a obra do jesuíta português Padre Alexandre de Gusmão (1629-1724) me quedo aqui, novamente, entre os companheiros de Jesus. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

## RESUMO

A partir do método da análise narrativa, sob a perspectiva do esquema quinário, a presente dissertação busca estudar a perícopes de Jo 9,1-41. Destaque é dado para a questão da expulsão de participantes das sinagogas e a situação complexa dos membros da comunidade joanina, subjacente ao texto, dividida entre os que aceitaram a fé em Jesus como messias e senhor, bem como os que a negaram e aqueles, tipificados pelo cego de nascença, que fizeram uma primeira experiência da fé, mas que por razões diversas foram se afastando da mesma. Do estudo empreendido emergem o objetivo, efeitos e consequências teológico-práticas do sexto sinal, que encontram nos aspectos cristológico e mistagógico sua moldura teológica e literária fundamentais.

**Palavras-chave:** Análise narrativa, esquema quinário, cristologia, mistagogia.

## ABSTRACT

Using the method of narrative analysis, from the perspective of the quinary scheme, this dissertation seeks to study the pericope of Jo 9,1-41. Emphasis is given to the issue of the expulsion of participants from the synagogues and the complex situation of the members of the Johannine community, underlying the text, divided between those who accepted faith in Jesus as messiah and lord, as well as those who denied it and those, typified by the man born blind, who had a first experience of faith, but for various reasons gradually moved away from it. From the study undertaken emerge the objective, effects and theological-practical consequences of the sixth sign, which finds its fundamental theological and literary framework in the Christological and mystagogical aspects.

**Keywords:** Narrative analysis, quinary scheme, christology, mystagogy.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>08</b>
<b>Capítulo I – Olhar sincrônico sobre Jo 9, 1-41: a forma final do texto .....</b>	<b>11</b>
<b>1.1 Introdução à análise narrativa na teologia bíblica .....</b>	<b>11</b>
<b>1.2 O esquema quinário na análise narrativa.....</b>	<b>13</b>
<b>1.3 Texto base sob o esquema quinário.....</b>	<b>15</b>
<b>1.4 Tradução instrumental.....</b>	<b>17</b>
<b>Capítulo II – Olhar diacrônico sobre Jo 9,1-41: formação, vocabulário e gênero .....</b>	<b>20</b>
<b>2.1 Crítica redacional.....</b>	<b>20</b>
<b>2.2 Crítica textual.....</b>	<b>24</b>
<b>2.3 Crítica de gênero .....</b>	<b>26</b>
<b>2.4 Crítica lexicográfica.....</b>	<b>29</b>
<b>Capítulo III – Olhar pancrônico: análise narrativa de Jo 9, 1-41 à luz dos MHC.....</b>	<b>34</b>
<b>3.1 Delimitação da perícopé .....</b>	<b>34</b>
<b>3.2 Esquema narrativo .....</b>	<b>35</b>
<b>3.2.1 Elementos da narrativa .....</b>	<b>35</b>
<b>3.2.2 A chave da narração.....</b>	<b>38</b>
<b>3.3 Estrutura narrativa .....</b>	<b>38</b>
<b>3.3.1 Enredo.....</b>	<b>40</b>
<b>3.3.2 Personagens .....</b>	<b>48</b>
<b>3.3.3 Narrador .....</b>	<b>60</b>
<b>3.3.4 Ponto de vista.....</b>	<b>62</b>
<b>3.3.5 Conflito .....</b>	<b>64</b>
<b>3.3.6 Resolução .....</b>	<b>66</b>

<b>Capítulo IV – O Evangelho segundo João: contexto, estrutura e teologia .....</b>	<b>70</b>
<b>4.1 Contexto.....</b>	<b>72</b>
<b>4.1.1 Ambiente.....</b>	<b>75</b>
<b>4.2 Estrutura.....</b>	<b>85</b>
<b>4.2.1 Estrutura estática: o livro dos sinais .....</b>	<b>86</b>
<b>4.2.2 Estrutura interna.....</b>	<b>95</b>
<b>4.3 Teologia.....</b>	<b>100</b>
<b>4.4 Aspectos cristológico e mistagógico de Jo 9,1-41 .....</b>	<b>104</b>
<b>4.4.1 Aspecto cristológico .....</b>	<b>104</b>
<b>4.4.2 Aspecto mistagógico.....</b>	<b>106</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>109</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>111</b>
<b>Apêndice A: Estrutura literária.....</b>	<b>116</b>
<b>Apêndice B: Segmentação.....</b>	<b>122</b>

## INTRODUÇÃO

O Evangelho segundo João, desde a antiguidade, conforme Casalegno, vem sendo refletido “como aquele em que a compreensão teológica da pessoa de Jesus alcança o seu cume”.<sup>1</sup> Esse dado é fundamental tanto no que se refere à finalidade do mesmo, a saber, que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e, para que crendo, se tenha a vida em seu nome (Jo 20,31) quanto no que tange a nossa pesquisa sobre o sinal da cura do cego de nascença.

Dado subjacente à comunidade joanina, e que em alguma medida é evidenciado no texto bíblico enquanto objeto da presente análise exegético-teológica de Jo 9,1-41, é o da passagem de uma baixa cristologia para uma alta cristologia. Enfim, o movimento de certo entendimento imediato, superficial, da identidade de Jesus, que fora entendido como *Rabi* (Jo 9,2), um mestre dentre vários outros mestres, para certo entendimento mais profundo, a saber, de Jesus como *Senhor* (Jo 9,38).

Movimento, passagem e transição configuram-se como vocábulos de campo semântico parecido, pois denotam o deslocamento de um lugar a outro. Contudo, levando-se em consideração aquela que é considerada “a unidade dramaturgica mais perfeita do quarto Evangelho”<sup>2</sup> – o texto sobre o qual lançaremos um tríptico olhar (sincrônico, diacrônico e pancrônico) – veremos que paralelamente a certo deslocamento geográfico, físico, em direção a piscina ou tanque de Siloé (Jo 9,7) há o deslocamento interior da personagem cego de nascença, e da comunidade tipificada nele, que busca compreender quem é Jesus.

Se por um lado divisamos a caminhada exterior do cego, por outro, percebemos uma espécie de peregrinação interior do mesmo. E aqui entramos no segundo núcleo constitutivo da perícope, o aspecto mistagógico, que se soma ao cristológico. Passa-se do quem é Jesus para os outros ao quem é Jesus para mim. Dito isto, uma dupla pergunta que se nos parece fundamental nesta pesquisa se associa ao termo sinal. Enfim, “Qual a diferença entre sinal e milagre”? e “Por que ler Jo 9 como sinal”? Ambas perguntas serão respondidas ao longo da pesquisa.

O estudo acerca da teologia dos sinais no Evangelho de João é assim considerado por Nicol: “Durante a investigação, o *semeion* revelou-se importante para a resolução dos

---

<sup>1</sup> CASALEGNO, Alberto. *O Evangelho de João na interpretação dos padres da Igreja: florilégio de Clemente Romano a Tomás de Aquino*. São Paulo: Loyola, 2019, p. 27.

<sup>2</sup> KONINGS, Johan. *Encontro com o Quarto Evangelho*. Rio de Janeiro: Vozes, 1975, p. 44.

problemas históricos e teológicos do Quarto Evangelho.”<sup>3</sup> Desde os pontos de vista histórico e teológico a questão dos sinais se coloca como de fundamental importância para uma melhor compreensão do plano que estrutura o Evangelho segundo João, que é teológico e não apenas histórico-narrativo.

Endossa ainda a justificativa do estudo acerca da teologia dos sinais no Evangelho segundo João, partindo da perícopa de João 9, a consideração de Kasemann de que “o contexto histórico do quarto evangelho é o mais difícil de todos os problemas do Novo Testamento”<sup>4</sup>. A questão histórica da contextualização tanto do evangelho joanino quanto da mensagem deste é fundamental para a apreensão do lugar da teologia dos sinais na emolduração não apenas do livro dos sinais, mas deste em conexão com o livro da glória, esclarecendo assim o plano teológico da obra.

Importantes estudos acadêmicos têm aprofundado a análise narrativa da perícopa de João 9, destacando sua estrutura literária, a caracterização progressiva do cego de nascença, o papel do conflito com as autoridades e o simbolismo da visão como metáfora da fé, o que pode ser verificado em Zumstein<sup>5</sup>, Moloney<sup>6</sup> e Tolmie<sup>7</sup>.

É válido ainda refoçar o pioneirismo da abordagem de Culpepper<sup>8</sup>, que seguramente abriu caminho para os teóricos acima no que se refere à crítica narrativa como ferramenta adequada para se interpretar o Evangelho segundo João como uma obra literária sofisticada, capaz de construir personagens, gerar suspense e conduzir-reconduzir o leitor à confissão da fé.

Importa, portanto, entender, ainda que de modo panorâmico, o contexto de formação da comunidade joanina e a formação humana dessa comunidade, que era composta também por cripto-judeus, judeus que passavam à adesão da fé. Aqui temos um ponto essencial que serve também para justificar nossa proposta de pesquisa acerca da teologia dos sinais no Evangelho segundo João. Acreditamos ser importante pensar um pouco mais sobre os sinais como meios de conduzir à fé em Jesus.

---

<sup>3</sup> “In the course of investigation, the semēia proved to be an important to the historical and theological problems of the Fourth Gospel” (NICOL, W. *The Semeia in the Fourth Gospel: Tradition and Redaction*. London: Brill, 1972, p. 1).

<sup>4</sup> “The historical background of the fourth gospel is the most difficult of all new testament problems” (KASEMANN apud NICOL, 1972, p. 1).

<sup>5</sup> ZUMSTEIN, Jean. *Le miracle comme procès*. Analyse narrative de Jean 9. In. *Miracle et narration*. Genève: Labor et fides, 2000.

<sup>6</sup> MOLONEY, Francis J. *Progressive insight into Jesus' identity: a narrative approach to Jo 9*. In. *Journal for the study of the new testament* 28, n.1, pp. 49-71. London: Sage publications, 2005.

<sup>7</sup> TOLMIE, D.F. *The (in)credibility of the Jewish authorities in John 9: a narrative in critical perspective*. *Neotestamentica* 43, n.1, pp 123-141. New York: Istor, 2009.

<sup>8</sup> CULPEPPER, R. Alan. *Anatomy of the fourth gospel: a study in literary design*. EUA: Fortress press, 1988.

Contudo, existe uma particularidade trazida por João 9, e que procuraremos demonstrar nos capítulos subsequentes. O sinal tanto *conduz* à fé àquele que faz a primeira experiência da fé, o neófito, quanto tem a capacidade de *reconduzir* à fé àquele que fez uma primeira experiência da fé, o que é o caso do cego de nascença, como veremos.

Três objetivos emolduram nossa pesquisa, que combina sincronia e diacronia: a) refletir sobre a fé em linha dialógica com a cristologia e a mistagogia,<sup>9</sup> b) discutir o conceito de sinal em paralelo ao de milagre, e c) estabelecer uma análise exegético-teológica de Jo 9,1-41.

Como método, nos valeremos da análise narrativa sob a perspectiva do esquema quinário apresentado por Marguerat e Bourquin (2009) e posteriormente recuperado por Vítório (2016). Em linhas gerais, no serviremos também dos métodos histórico críticos visto que a análise narrativa precisa ser completada com um olhar diacrônico, o que se depreende da leitura do documento *A interpretação da Bíblia na Igreja*.<sup>10</sup>

No primeiro capítulo apresenta-se brevemente a análise narrativa como um método para a teologia bíblica. Aqui, destaque é dado para o esquema quinário (situação inicial, ação transformadora, nó narrativo, desenlace e situação final), fundamentando-nos nos manuais de Marguerat-Bourquin e Vítório, respectivamente, *Para ler as narrativas bíblicas* e *Análise narrativa da bíblia*. Também será apresentada, neste momento da pesquisa, a forma final do texto sob o esquema quinário (olhar sincrônico).

Com o segundo capítulo, procede-se a certo olhar diacrônico da perícopie em apreço, destacando-se as críticas redacional, textual, de gênero e lexicográfica. É válido ressaltar que os estudos diacrônicos já feitos anteriormente por exegetas, e por nós recuperados, deixam algumas perguntas que apresentaremos nesse momento da pesquisa e às quais responderemos.

Já o terceiro capítulo nos leva, a partir da perspectiva pancrônica (sincrônica e diacrônica), a certa imersão no texto, delimitando-o e aplicando nele o método da análise narrativa sob a perspectiva quinária, com destaque para a estrutura narrativa, evidenciando o enredo, personagens, narrador, ponto de vista, conflito e resolução.

Por fim, no quarto capítulo, aborda-se o Evangelho segundo João no que tange a seu contexto, estrutura e teologia, concluindo-se aqui o itinerário cristológico-mistagógico do cego de nascença, que outro não é que o itinerário de esclarecimento e maturação na fé.

---

<sup>9</sup> Conceito que adotaremos, tomado ao Núcleo de Catequese Paulinas, será o da mistagogia como “ser introduzido no mistério, ou seja, no plano salvífico de Deus de salvar o mundo em Cristo” (NUCAP. *Mistagogia a partir do documento da CNBB n.107*. São Paulo: Paulinas, 2018, p. 9). Particularidade mistagógica de Jo 9 é a reintrodução no mistério, na pessoa de Jesus Cristo.

<sup>10</sup> PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A Interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

## 1. OLHAR SINCRÔNICO

Método e texto são duas unidades complementares, pois uma supõe a outra. O método aponta para um objeto de análise e este faz supor um modo de abordagem. Assim, propomos aqui um olhar sincrônico sobre a forma final do texto (Jo 9,1-41). Antes, porém, apresentamos abaixo a metodologia adotada para a análise teológica do mesmo.

### 1.1 Introdução à análise narrativa na teologia bíblica

É lugar comum nos estudos literários a análise narrativa de textos em prosa ou verso da literatura clássica, universal. Contudo, ao lançarmos um olhar para os textos bíblicos, segundo a perspectiva da análise narrativa, algo novo se evidencia. Embora a textualidade de uma narrativa bíblica possa ser apreendida como se apreende a leitura narrativa de um romance de Dostoievski ou Machado de Assis, ou ainda quanto à poesia épica de Homero, Virgílio ou Dante, a narração bíblica com seus elementos constituintes subjacentes se apresenta em função de uma mensagem teológica a ser transmitida.

Embora *esteticamente* as histórias contidas na bíblia possam ser colocadas lado a lado com tantas outras histórias de certa produção letrada narrativa não religiosa, a *novidade* trazida pelo método da análise narrativa aplicada ao texto bíblico para a exegese está nas implicações para além das meramente literárias – estéticas ou criativo-composicionais – pois coloca o leitor diante de uma teologia narrativa.

Assim, com efeito, são esclarecedoras as ponderações de Marguerat, quando afirma, acertadamente, de modo categórico, que:

A análise narrativa permite apreciar como uma teologia pode ser feita narrativamente. Desconfiemos do teólogo que, pelo fato de ser um homem da palavra, fixa-se em enunciados de discursos e subestima o potencial interpretativo da narração! A análise narrativa leva-nos a cair na conta de que a construção de um enredo, a disposição de uma rede de personagens, a gestão da temporalidade, a semantização do espaço, são tão representativos da intenção teológica quanto uma formulação doutrinal ou uma confissão de fé.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. *Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 36.

Com isso, não fica o leitor apenas ou tão somente diante de certo ambiente, enredo, personagens, narrador, ponto de vista, conflito e resolução. Enfim, não fica apenas, passivamente, quando da leitura, entre uma situação inicial e uma situação final, levando-se em consideração certo esquema quinário, que é constituído também pelo nó narrativo, ação transformadora e desenlace. A leitura narrativa de uma história bíblica, como a da cura do cego de nascença, mobiliza os afetos em vista de uma tomada de posição.

No documento intitulado *A interpretação da bíblia na Igreja*, na seção sobre os “novos métodos de análise literária”, sob a qual está a análise narrativa, há uma ponderação pertinente e que serve de apoio à presente dissertação, a saber, que:

Nenhum método científico para o estudo da Bíblia está à altura de corresponder à riqueza total dos textos bíblicos. Qualquer que seja sua validade, o método histórico-crítico não pode pretender ser suficiente a tudo. Ele deixa forçosamente obscuros numerosos aspectos dos escritos que estuda. Que não seja surpresa a constatação de que atualmente outros métodos e abordagens são propostos para aprofundar um ou outro aspecto digno de atenção.<sup>12</sup>

Subjacente à dissertação está o método histórico-crítico na perspectiva da análise narrativa. A utilizaremos sem pretensão de compreensão totalizadora da riqueza textual bíblica, mas como modo de adentrar e sondar parte da teologia bíblica subliminar ao texto. Com as palavras seguintes do documento da Pontifícia Comissão Bíblica justificamos nossa escolha quanto à abordagem metodológica do presente trabalho, a saber, que:

Para a exegese da Bíblia, a análise narrativa apresenta uma utilidade evidente, pois ela corresponde à natureza narrativa de um grande número de textos bíblicos. Ela pode contribuir a tornar fácil a passagem, muitas vezes sofrida, entre o sentido do texto em seu contexto histórico — tal como o método histórico-crítico procura defini-lo — e o alcance do texto para o leitor de hoje.<sup>13</sup>

Com efeito, aqui nos situamos em um ponto que julgamos seminal para esta dissertação. Partimos do método histórico-crítico não para ficar preso nele – e muitas vezes em sua aridez conceitual, terminológica – mas com o intuito precípuo de evidenciar o alcance ou lugar do texto bíblico no período de sua composição primária e de evidenciar seu alcance também “para o leitor de hoje”.

---

<sup>12</sup> PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 1993, p. 8.

<sup>13</sup> PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 1993, p. 11.

Passemos, pois, ao método da análise narrativa sob a perspectiva do esquema quinário, que nos servirá metodologicamente para a compreensão do enredo da perícopa da cura do cego de nascença e o esclarecimento de sua mensagem teológica de viés cristológico-mistagógico.

## 1.2 O esquema quinário na análise narrativa

Na seção anterior vimos, partindo do documento a *Interpretação da bíblia na Igreja*, a importância do método da análise narrativa para os estudos bíblicos. Agora, ao adentrarmos na referida análise justificamos a utilização do esquema quinário devido à sua excelência no que se refere à compreensão da estrutura fundamental do enredo bem como no que diz respeito ao esclarecimento quanto à progressão da tensão narrativa. A referida tensão se relaciona a uma ação central na narrativa.

Levando-se em consideração a questão da ação central, dentro do esquema quinário, Marguerat e Bourquin ponderam que:

A transformação realizada pela ação central faz passar de um universo perturbado (por um desejo, uma enfermidade, uma falta) para um universo restabelecido. Caso clássico: a narrativa de milagre começa por um estado de enfermidade e termina com um ser curado. A ação em torno da qual gira a narrativa pode então ser chamada de transformadora, na medida em que transforma um estado inicial perturbado em um estado final pacificado.<sup>14</sup>

Ainda segundo Marguerat e Bourquin o esquema quinário “leva a cinco o número de etapas de que se compõe tipicamente o enredo: situação inicial, nó, ação transformadora, desenlace e situação final”<sup>15</sup> e acrescentam os autores que “esse esquema se impôs como o modelo canônico pelo qual se pode medir qualquer enredo”.<sup>16</sup>

Neste sentido, na obra *Análise narrativa da bíblia*, Vitorio confirma que “toda narração segue uma estrutura formal – enredo – em cinco passos: 1) situação inicial ou exposição, 2) nó, 3) ação transformadora, 4) desenlace e 5) situação final.”<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 58.

<sup>15</sup> MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 58.

<sup>16</sup> MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 58.

<sup>17</sup> VITÓRIO, Jaldemir. *Análise narrativa da bíblia: primeiros passos de um método*. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 20.

Na *situação inicial* apresentam-se “circunstâncias da ação (moldura, personagens); se for o caso, é mencionada uma falta (enfermidade, dificuldade, ignorância)”.<sup>18</sup> Assim, “os personagens e seus contextos são apresentados, bem como o problema-tema a ser tratado na narração”.<sup>19</sup>

O segundo passo, o *nó* narrativo – “que introduz a tensão narrativa”<sup>20</sup> – “consiste em colocar a narração em movimento, nó, ao torná-la sempre mais complexa, com a interação das personagens (...) e levá-la a centrar-se num determinado ponto”.<sup>21</sup>

A *ação transformadora*, por sua vez, “situa-se no nível pragmático (ação) ou cognitivo (avaliação)”<sup>22</sup> e conforme Vitório:

Corresponde a um fato que interfere de tal modo na narração a ponto de lhe dar uma guinada e exigir do narrador oferecer ao ouvinte-leitor o conhecimento que tanto desejava para matar a curiosidade ou a sede de informação”.<sup>23</sup>

Já o *desenlace*, a “liquidação da tensão”,<sup>24</sup> “corresponde ao esclarecimento das muitas questões que o ouvinte-leitor levantou ao longo da escuta-leitura”.<sup>25</sup> Por fim, a *situação final* resulta quanto ao “desenlace e a obtenção dos esclarecimentos esperados”.<sup>26</sup> Aqui, julgamos novamente oportunas as ponderações de Marguerat e Bourquin, agora no que se refere a situação final:

Enunciado do novo estado adquirido pelo sujeito depois da transformação. Estruturalmente, esse momento corresponde à alteração da situação inicial pela eliminação de uma falta.<sup>27</sup>

A seguir segue o texto grego<sup>28</sup> com o apontamento dos referidos passos que serão oportunamente estudados na leitura narrativa de Jo 9,1-41. Ponderamos que entre a situação

---

<sup>18</sup> MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 59.

<sup>19</sup> VITÓRIO, 2016, p. 20.

<sup>20</sup> MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 59.

<sup>21</sup> VITÓRIO, 2016, p. 20.

<sup>22</sup> MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 59.

<sup>23</sup> VITÓRIO, 2016, p. 21.

<sup>24</sup> MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 59.

<sup>25</sup> VITÓRIO, 2016, p. 21.

<sup>26</sup> VITÓRIO, 2016, p. 21.

<sup>27</sup> MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 59.

<sup>28</sup> Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 28., revidierte Auflage, hg. v. Barbara und Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini und Bruce M. Metzger in Zusammenarbeit mit dem Institut für Neutestamentliche Textforschung, Münster, © 2012 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.

inicial e a final identificamos pelo menos doze *nós* e doze *desenlaces* correspondentes, como apontados abaixo no texto base e amplamente estudados quando da leitura narrativa do mesmo.

### 1.3 Texto-base sob o esquema quinário.

#### Situação inicial (Jo 9,1-2) e nó 1 (Jo 9,2)

<sup>1</sup>Καὶ παράγων εἶδεν ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς. <sup>2</sup>καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες· ῥαββί, τίς ἥμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῆ;

#### Desenlace 1 (Jo 9,3)

<sup>3</sup>ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· οὔτε οὗτος ἥμαρτεν οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα φανερωθῆ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ. <sup>4</sup>ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με ἕως ἡμέρας· ἐστὶν ἔρχεται νύξ ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι. <sup>5</sup>ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ᾧ, φῶς εἰμι τοῦ κόσμου.

#### Αἴσα transformadora (Jo 9,6-7)

<sup>6</sup>Ταῦτα εἰπὼν ἔπτυσεν χαμαὶ καὶ ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πτύσματος καὶ ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς <sup>7</sup>καὶ εἶπεν αὐτῷ· ὕπαγε νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ, ὃ ἐρμηνεύεται ἀπεσταλμένος. ἀπήλθεν οὖν καὶ ἐνίψατο καὶ ἤλθεν βλέπων.

#### Νό 2 (Jo 9,8)

<sup>8</sup>Οἱ οὖν γείτονες καὶ οἱ θεωροῦντες αὐτὸν τὸ πρότερον ὅτι προσαίτης ἦν ἔλεγον· οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ καθήμενος καὶ προσαιτῶν;

#### Desenlace 2 (Jo 9,9)

<sup>9</sup>ἄλλοι ἔλεγον ὅτι οὗτός ἐστιν, ἄλλοι ἔλεγον· οὐχί, ἀλλ' ὅμοιος αὐτῷ ἐστιν. ἐκεῖνος ἔλεγεν ὅτι ἐγὼ εἰμι.

#### Νό 3 (Jo 9,10)

<sup>10</sup>ἔλεγον οὖν αὐτῷ· πῶς [οὖν] ἠνεώχθησάν σου οἱ ὀφθαλμοί;

#### Desenlace 3 (Jo 9,11)

<sup>11</sup>ἀπεκρίθη ἐκεῖνος· ὁ ἄνθρωπος ὁ λεγόμενος Ἰησοῦς πηλὸν ἐποίησεν καὶ ἐπέχρισέν μου τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ εἶπέν μοι ὅτι ὕπαγε εἰς τὸν Σιλωάμ καὶ νίψαι· ἀπελθὼν οὖν καὶ νιψάμενος ἀνέβλεψα.

#### Νό 4 (Jo 9,12)

<sup>12</sup>καὶ εἶπαν αὐτῷ· ποῦ ἐστιν ἐκεῖνος; λέγει· οὐκ οἶδα.

**Nó 5 (Jo 9,16)**

16ἔλεγον οὖν ἐκ τῶν Φαρισαίων τινές· οὐκ ἔστιν οὗτος παρὰ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, ὅτι τὸ σάββατον οὐ τηρεῖ. ἄλλοι [δὲ] ἔλεγον· πῶς δύναται ἄνθρωπος ἁμαρτωλὸς τοιαῦτα σημεῖα ποιεῖν; καὶ σχίσμα ἦν ἐν αὐτοῖς.

**Nó 6 e desenlace 5 e 6 (Jo 9,17)**

17λέγουσιν οὖν τῷ τυφλῷ πάλιν· τί σὺ λέγεις περὶ αὐτοῦ, ὅτι ἠνέωξέν σου τοὺς ὀφθαλμούς; ὁ δὲ εἶπεν ὅτι προφήτης ἐστίν.

**Nó 7 (Jo 9,19)**

19καὶ ἠρώτησαν αὐτοὺς λέγοντες· οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς ὑμῶν, ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι τυφλὸς ἐγεννήθη; πῶς οὖν βλέπει ἄρτι;

**Desenlace 7 ( Jo 9,20)**

20ἀπεκρίθησαν οὖν οἱ γονεῖς αὐτοῦ καὶ εἶπαν· οἶδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς ἡμῶν καὶ ὅτι τυφλὸς ἐγεννήθη.

**Nó 8 (Jo 9,26)**

26εἶπον οὖν αὐτῷ· τί ἐποίησέν σοι; πῶς ἠνοιξέν σου τοὺς ὀφθαλμούς;

**Nó 9 e desenlaces 8 e 9 (Jo 9,27)**

27ἀπεκρίθη αὐτοῖς· εἶπον ὑμῖν ἤδη καὶ οὐκ ἠκούσατε· τί πάλιν θέλετε ἀκούειν; μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε αὐτοῦ μαθηταὶ γενέσθαι;

**Nó 10 e desenlace 10 (Jo 9,34)**

34ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν αὐτῷ· ἐν ἁμαρτίαις σὺ ἐγεννήθης ὅλος καὶ σὺ διδάσκεις ἡμᾶς; καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω.

**Nó 11 e desenlace 4 (Jo 9,35)**

35Ἦκουσεν Ἰησοῦς ὅτι ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω καὶ εὐρών αὐτὸν εἶπεν· σὺ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;

**Desenlace 11 (Jo 9,36)**

36ἀπεκρίθη ἐκεῖνος καὶ εἶπεν· καὶ τίς ἐστιν, κύριε, ἵνα πιστεύσω εἰς αὐτόν; 37εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· καὶ ἑώρακας αὐτὸν καὶ ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ ἐκεῖνός ἐστιν. 38ὁ δὲ ἔφη· πιστεύω, κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ.

**Situação final (Jo 9,39-41)**

39Καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσιν καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται. 40ἤκουσαν ἐκ τῶν Φαρισαίων ταῦτα οἱ μετ' αὐτοῦ ὄντες καὶ εἶπον αὐτῷ· μὴ καὶ ἡμεῖς τυφλοὶ ἐσμεν; 41εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· εἰ τυφλοὶ ἦτε, οὐκ ἂν εἴχετε ἁμαρτίαν· νῦν δὲ λέγετε ὅτι βλέπομεν, ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει.

## Nó 12 (Jo 9,40)

<sup>40</sup>ἤκουσαν ἐκ τῶν Φαρισαίων ταῦτα οἱ μετ' αὐτοῦ ὄντες καὶ εἶπον αὐτῷ· μὴ καὶ ἡμεῖς τυφλοὶ ἐσμεν;

## Desenlace 12 (Jo 9,41)

<sup>41</sup>εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· εἰ τυφλοὶ ἦτε, οὐκ ἂν εἴχετε ἁμαρτίαν· νῦν δὲ λέγετε ὅτι βλέπομεν, ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει.

### 1.4 Tradução instrumental.<sup>29</sup>

1. E prosseguindo, viu um homem cego de nascença.
2. E perguntaram a ele, os seus discípulos, dizendo: “Rabi, quem pecou, este ou seus pais, para que nascesse cego?”.
3. Jesus respondeu: “Nem este pecou nem seus pais, mas é necessário que nele se manifestem as obras de Deus.
4. Enquanto é dia, temos de realizar as obras daquele que me enviou; vem a noite, quando ninguém pode trabalhar.
5. Por isso, enquanto estou no mundo, sou a luz do mundo”.
6. Dito isso, cuspiu no chão, fez lodo com a saliva e com o lodo ungiu os olhos dele.
7. Depois lhe disse: “Vai, lava-te na piscina de Siloé (que quer dizer ‘Enviado’)”. O cego foi, lavou-se e voltou vendo.
8. Então, os vizinhos e aqueles que antes o tinham visto mendigar, perguntavam: “Não é este aquele que, sentado, mendigava?”.
9. Respondiam alguns: “É ele”. Outros contestavam: “De nenhum modo, é um parecido com ele”. Ele, porém, dizia: “Sou eu mesmo”.
10. Perguntaram-lhe, então: “Como te foram abertos os olhos?”.
11. Respondeu ele: “Aquele homem que se chama Jesus fez lodo, ungiu-me os olhos e disse-me: Vai à piscina de Siloé e lava-te. Fui, lavei-me e vejo”.
12. Interrogaram-no: “Onde está esse homem?”. Respondeu: “Não o sei”.
13. Levaram então o que fora cego aos fariseus.
14. Ora, era sábado quando Jesus fez o lodo e lhe abriu os olhos.

---

<sup>29</sup> Feita por nós a partir da Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 28.

15. Os fariseus indagaram dele novamente de que modo tinha recobrado a vista. Responderam-lhes: “Pôs-me lodo nos olhos, lavei-me e vejo”.
16. Diziam alguns dos fariseus: “Este homem não é o enviado de Deus, pois não guarda o sábado.” Outros replicavam: “Como pode um pecador realizar tais sinais?” E havia divisão entre eles.
17. Perguntaram ainda ao cego: “Que dizes tu daquele que te abriu os olhos?” – “É um profeta” – respondeu ele.
18. Mas os judeus não quiseram admitir que aquele homem tivesse sido cego e que tivesse recobrado a vista, até que chamaram seus pais.
19. E os interrogaram: “É este o vosso filho? Afirmas que ele nasceu cego? Pois como é que agora vê?”.
20. Seus pais responderam: “Sabemos que este é o nosso filho e que nasceu cego.
21. Mas não sabemos como agora ficou vendo, nem quem lhe abriu os olhos. Perguntai-o a ele. Tem idade. Que ele mesmo explique”.
22. Seus pais disseram isso porque temiam os judeus, pois os judeus tinham ameaçado expulsar da sinagoga todo aquele que reconhecesse Jesus como o Cristo.
23. Por isso é que seus pais responderam: “Ele tem idade, perguntai-lho”
24. Tornaram a chamar o homem que fora cego, dizendo-lhe: “Dá glória a Deus! Nós sabemos que este homem é pecador”.
25. Disse-lhes ele: “Se esse homem é pecador, não o sei... Sei apenas isto: sendo eu antes cego, agora vejo”.
26. Perguntaram-lhe ainda uma vez: “Que foi que ele te fez? Como te abriu os olhos?”.
27. Respondeu-lhes: “Eu já vo-lo disse e não me destes ouvidos. Por que quereis tornar a ouvir? Quereis vós, porventura, tornar-vos também seus discípulos?”.
28. Então, eles o cobriram de injúrias e lhe disseram: “Tu que és discípulo dele! Nós somos discípulos de Moisés.
29. Sabemos que Deus falou a Moisés, mas deste não sabemos de onde ele é”.
30. Respondeu aquele homem: “O que é de admirar em tudo isso é que não saibais de onde ele é, e entretanto ele me abriu os olhos.
31. Sabemos, porém, que Deus não escuta a pecadores, mas atende a quem lhe presta culto e faz a sua vontade.
32. Jamais se ouviu dizer que alguém tenha aberto os olhos a um cego de nascença.
33. Se esse homem não fosse de Deus, não poderia fazer nada”.

34. Responderam-lhe: “Tu nasceste todo em pecado e nos ensinas?”. E expulsaram-no.
35. Jesus soube que o tinham expulsado e, havendo-o encontrado, perguntou-lhe: “Crês no Filho do Homem?”.
36. Respondeu ele: “Quem é ele, Senhor, para que eu creia nele?”.
37. Disse-lhe Jesus: “Viste a ele, é o mesmo que fala contigo!”.
38. “Creio, Senhor” – disse ele. E, prostrando-se, o adorou.
39. Jesus então disse: “Vim a este mundo para fazer um julgamento: os que não veem vejam, e os que veem se tornem cegos”.
40. Alguns dos fariseus, que estavam com ele, ouviram-no e perguntaram-lhe: “Acaso também nós somos cegos?”.
41. Respondeu-lhes Jesus: “Se fôsseis cegos, não teríeis pecado; mas dizeis: ‘Nós vemos!’ Vosso pecado permanece”.

## 2. OLHAR DIACRÔNICO

Depois do olhar sincrônico sobre o texto, sobre sua forma final, com breve abordagem acerca da análise narrativa sob a perspectiva do esquema quinário, passamos ao olhar diacrônico quanto a Jo 9,1-41. No que se refere a este novo olhar se faz necessário algumas considerações sobre os métodos histórico-críticos (MHC).

Tais métodos se evidenciam como abordagens e técnicas utilizadas para analisar e interpretar textos e eventos do passado sob uma forma mais rigorosa e sistemática, evitando-se assim generalizações e visões distorcidas do texto pelo senso comum. O objetivo principal é compreender o "mundo por trás do texto" e desvendar as origens, intenções e contextos que moldaram determinado documento ou acontecimento histórico.

Assim, esses métodos se desenvolveram especialmente a partir do chamado período do Iluminismo, século XVIII, marcando uma ruptura com interpretações fundamentalistas e tradicionais. Eles buscam conferir uma epistemologia própria à crítica, ao método e à história, permitindo uma compreensão mais confiável dos fatos e textos.

### 2.1 Crítica redacional

Fundamentalmente, a presente análise crítica do texto de Jo 9,1-41 leva em consideração o caráter unitário do mesmo, sua integralidade léxico-discursiva. Contudo, o mesmo pode ser visto também sob a perspectiva de um duplo relato. Em Jo 9,1-7 se vislumbra o relato de milagre propriamente dito e Jo 9,8-41 seria como que o desdobramento de tal relato, sua consequência narrativa imediata. Assim, uma pergunta levantada pela crítica textual resulta fundamental: *Jo 9 é um relato único ou duplo relato?*

Embora haja plausibilidade quanto a questão do duplo relato, partimos do entendimento de que estamos diante de um texto unitário com elementos compósitos. Sendo assim, no nosso entendimento, que é amparado por certa tradição crítica, como veremos, tanto a primeira quanto a segunda parte do relato se integram de modo bastante ordenado, constituindo um relato único.

### **Um texto unitário com elementos compósitos.**

Passamos agora, literalmente, a uma espécie de *quaestio disputata* acerca de Jo 9,1-41, a saber, se o texto é unitário ou compósito. Embora a pergunta aponte para uma resposta única, o ser unitário ou o ser compósito, veremos que a mesma é complexa devido a divergência de opiniões entre renomados estudiosos.

Inicialmente, ponderamos que o capítulo nove do Evangelho de João é considerado um texto unitário. Contudo, também apresenta características que sugerem uma composição mais complexa. Arrolamos abaixo alguns argumentos para ambos os lados, para ambas posições.

#### **Argumentos para um texto unitário:**

1. Unidade temática: o capítulo desenvolve um tema coerente, a cura do cego e a revelação de Jesus como Filho de Deus.
2. Estrutura narrativa: a história segue uma estrutura lógica, com uma introdução, desenvolvimento e conclusão.
3. Linguagem e estilo: a perícopé apresenta a linguagem e estilo característicos do Evangelho de João.

#### **Argumentos para um texto compósito:**

1. Interpolação: Alguns versículos, como Jo 9,22-23, podem ser considerados interpolados, ou seja, adicionados posteriormente.
2. Diferenças no estilo literário e na estrutura textual.
3. Duplo relato: A cura do cego é relatada em Jo 9,1-7, enquanto Jo 9,8-41 parece ser um segundo relato ou uma continuação.

Ante aos argumentos acima elencados, acredito que João 9 possa ser considerado um texto unitário com elementos compostos. O capítulo apresenta uma estrutura narrativa coerente, mas também mostra sinais de revisões ou adições posteriores. Faremos, abaixo, a apresentação e desdobramento de ambas posições, iniciando pelo caráter unitário e finalizando com o possível caráter compósito da perícopé. Com isso, mais do que defender uma ou outra posição, intentamos demonstrar o *status quaestionis* acerca da composição

redacional de Jo 9,1-41.

No que se refere ao caráter unitário da perícopes, Morris pondera que “João 9 é uma unidade literária, com uma estrutura cuidadosamente planejada”<sup>30</sup>, o que é confirmado por Carson quando afirma que “Trata-se de um capítulo unificado, com uma narrativa coerente e uma mensagem teológica clara”<sup>31</sup>.

Além destes, outros autores seguem perspectiva semelhante como Keener ao salientar que “O capítulo 9 de João é um texto unitário com uma narrativa cuidadosamente estruturada e uma mensagem teológica profunda”<sup>32</sup>, o que é corroborado com três outros estudos mais recentes, a saber, os de Kostenberger, Burge e Hagner que salientam a questão da unidade narrativa, coerência estrutural e consistência teológica, respectivamente.<sup>33</sup>

De modo semelhante à seção anterior, registrada nos dois parágrafos precedentes, vejamos alguns renomados autores que, embora reconheçam a unidade literária de João 9, apontam alguns elementos possivelmente compósitos no texto. Começamos por Jo 9,22-23 como uma possível interpolação.

Dodd afirma que “em Jo 9,22-23 temos o que consideramos uma interpolação, pois parece ser uma explicação posterior para justificar a separação entre os cristãos e os judeus”<sup>34</sup>, o que é confirmado em Brown quando assevera que “Jo 9,22-23 pode ser considerado uma interpolação, pois dá a entender uma espécie de argumento posterior para justificar a expulsão dos cristãos das sinagogas.”<sup>35</sup>

Avançando em relação a questão da expulsão dos seguidores de Jesus presentes nas sinagogas, Bultmann pondera que “Os versículos 22-23 são uma interpolação, pois interrompem o fluxo da narrativa e não estão organicamente conectados ao contexto.”<sup>36</sup> Soma-se à ponderação de Bultmann a afirmação de Haenchen de que “Os versículos 22-23 são uma interpolação, pois não estão em harmonia com o contexto e parecem ser uma adição posterior.”<sup>37</sup>

---

<sup>30</sup> MORRIS, Leon. *The gospel according to John*. New York: Eerdmans, 1971, p. 446.

<sup>31</sup> CARSON, D.A. *The Gospel according to John*. New York: W.B.E publishing company, 1991, p. 365.

<sup>32</sup> KEENER, Craig. *The gospel of John: a commentary*. New York: Hendrikson, 2003, p. 833.

<sup>33</sup> KOSTENBERGER, Andreas. *John*. New York: Baker academic, 2004, p. 289; BURGE, Gary. *The gospel of John*. New York: Becker academic, 2007, p. 301; HAGNER, Donald. *The New Testament: A Historical and Theological introduction*. Washington: Baker Academic, 2012, p. 301.

<sup>34</sup> DODD, Charles. *A interpretação do quarto evangelho*. São Paulo: PAULINAS, 1977, p. 348.

<sup>35</sup> BROWN, Raymond. *Comentário ao Evangelho segundo João*. São Paulo: Academia cristã, 2022, p. 384.

<sup>36</sup> BULTMANN, Rudolf. *The gospel of John: a commentary*. New York: Westminster, 1971, p. 339.

<sup>37</sup> HAENCHEN, Ernst. *John: a commentary of the gospel of John*. New York: Fortress Press, 1984, p. 245.

Por fim, vinculando fluxo da narrativa e contexto, Ashton afirma que “Os versículos 22-23 são provavelmente uma interpolação, pois interrompem o fluxo da narrativa e não estão organicamente conectados ao contexto.”<sup>38</sup>

Além da possível interpolação dos versículos 22 e 23 do capítulo 9 de João, podem-se destacar como possíveis elementos compósitos o estilo literário e a estrutura textual. No que se refere ao primeiro, Jo 9,1-7 apresenta um estilo narrativo conciso e direto enquanto Jo 9,8-41 apresenta um estilo mais dialógico e questionador.

Quanto ao segundo possível elemento composto acima aludido, o estrutural, Jo 9,1-7 segue a estrutura típica do relato de milagre ao passo que Jo 9,8-41 apresenta uma estrutura mais complexa, com diálogos e interrogatórios.

Por fim, chegamos a questão do possível duplo relato. Há argumentos a favor e contra. Alguns autores argumentam que há dois relatos da cura do cego de nascença, enquanto outros consideram que é uma narrativa contínua.

#### **Argumentos para o duplo relato:**

1. Diferenças na narrativa: Jo 9,1-7 foca na cura do cego, enquanto Jo 9,8-41 explora as consequências.
2. Mudança de foco: O primeiro relato centra-se em Jesus, enquanto o segundo marca a reação dos judeus.
3. Repetição de informações: Alguns detalhes, como a cegueira desde o nascimento, são repetidos.

#### **Argumentos contra o duplo relato:**

1. Continuidade narrativa: A história flui logicamente com Jo 9,8-41, desenvolvendo as consequências da cura.
2. Unidade temática: A narrativa explora a revelação de Jesus como filho de Deus.
3. Ausência de contradições: não há discrepâncias significativas entre os dois relatos.

Como dissemos, há autores a favor e contra o duplo relato e nossa intenção aqui é a de apresentar tais posicionamentos, que contribuem para o esclarecimento e consequente entendimento da perícopes.

---

<sup>38</sup> ASHTON, John. *Compreendere il Quarto Vangelo*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000, p. 456.

De modo favorável ao duplo relato, Bultmann afirma que “Jo 9,1-7 e 9,8-41 são dois relatos independentes da cura do cego.”<sup>39</sup> Partindo de uma questão mais estilística, Haenchen conclui que “O duplo relato é evidente pela diferença de estilo e conteúdo.”<sup>40</sup> Avançando um pouco mais ao nível de certa distinção teológica, Dodd pondera que “Há dois relatos distintos da cura, cada um com seu propósito teológico”<sup>41</sup> Em linha hermenêutica muito próxima a Dodd, Carson diz que “O duplo relato é uma possibilidade, considerando as diferenças estilísticas e teológicas.”<sup>42</sup> Por fim, Brown e Morris, respectivamente, consideram os dois blocos da perícopa como “relatos complementares”<sup>43</sup> e “relatos separados”.<sup>44</sup>

Sem nos alongarmos em relação a questão do relato único, pois a noção do mesmo já se encontra subjacente nas citações ao início desta seção, tomamos dois autores clássicos, Agostinho e Tomás de Aquino, que afirmam tanto uma “narrativa contínua, sem interrupção” quanto “uma unidade narrativa” em Jo 9,1-41.

## 2.2 Crítica textual

Tarefa fundamental da crítica textual consiste em reconstituir com maior exatidão possível o texto bíblico que poderá servir de base para a tradução e pesquisa posteriores. A tal crítica se pode atribuir dupla finalidade: restaurar o texto danificado para chegar mais próximo da intenção do autor e determinar a história da transmissão e do desenvolvimento do texto escrito de que temos várias formas hoje.

Seguem-se alguns apontamentos de Omanson na obra *Variantes textuais do novo testamento* em que procede à análise e avaliação do aparato crítico de “o novo testamento grego”. Em linhas gerais, três apontamentos são adscritos abaixo, o primeiro:

**9 .4** ἡμᾶς δει... πέμψαντός με (Precisamos... o que me enviou) {C} A evidência externa favorece, ainda que de leve, a leitura que aparece como texto em *The Greek New Testament*. Além disso, é mais provável que copistas tenham alterado ἡμᾶς δει (precisamos) para ἐμέ δει (preciso), do que imaginar o processo inverso. Quanto à leitura πέμψαντός ἡμᾶς (o que nos enviou), que não aparece em nenhum outro lugar no texto de João, parece que a mesma foi introduzida em vários testemunhos para

<sup>39</sup> BULTMANN, 1971, p. 339.

<sup>40</sup> HAENCHEN, 1984, p. 245.

<sup>41</sup> DODD, 1977, p. 348.

<sup>42</sup> CARSON, 1991, p. 365.

<sup>43</sup> BROWN, 2022, p. 384.

<sup>44</sup> MORRIS, 1971, p. 446.

fazer o texto concordar com o ημάς δεi (precisamos) que aparece no início do versículo.<sup>45</sup>

Acrescentamos às ponderações de Omanson que em nota filológica ao versículo 4, Juan Mateos e Juan Barreto ponderam que “*nós*, variante crítica mais bem apoiada do que “*eu*”.<sup>46</sup> Segue uma linha crítica semelhante Léon-Dufour, ao dizer que: “de acordo com os melhores manuscritos, a leitura “*nós*” é preferível à leitura “*eu*”. A comunidade joanina é associada à ação de Jesus: os discípulos devem, eles também, “realizar as obras daquele que me enviou”.<sup>47</sup>

Vejamos o segundo apontamento de Omanson:

**9 .3 5** ἀνθρώπου (do Homem) {A} A evidência externa que dá sustentação à leitura ἀνθρώπου é bastante sólida. Além disso, se θεού (de Deus) fosse original, é pouco provável que copistas teriam trocado essa palavra por ἀνθρώπου.<sup>48</sup>

Quanto ao terceiro apontamento, Omanson pondera que:

**9 . 3 8- 3 9** ὁ δέ εφη ... και εἶπεν ὁ ,Ιησούς (E ele disse ... e disse Jesus){B} Vários testemunhos não trazem as palavras ὁ δέ ε'φη, Πιστεύω, κύριε\* και προσεκύνησεν αὐτῷ. και εἶπεν ὁ ,Ιησούς (E ele disse: Creio, Senhor. E o adorou. E Jesus disse). A leitura mais longa tem a seu favor o sólido apoio de manuscritos. No entanto, ἔφη (disse) é uma palavra rara no Evangelho de João (ocorre somente em 1.23 e, em alguns testemunhos, em 9.36), e προσκυνέω (adorar) não aparece em nenhum outro contexto de João em referência a Jesus. Brown (*The Gospel According to John* (I-XII), p. 375) apresentou a sugestão de que essas palavras “são um acréscimo resultante da associação de Jo 9 com a liturgia batismal e a catequese”. A omissão pode ter sido tanto acidental quanto intencional para criar um vínculo maior entre o ensino de Jesus no v. 37 e no v. 39.<sup>49</sup>

Dado que προσκυνέω (adorar) “não aparece em nenhum outro contexto de João em referência a Jesus”,<sup>50</sup> pode-se indagar sobre sua importância na perícope do ponto de vista da narração. Daqui decorre a seguinte pergunta deixada pela crítica textual: *Qual a importância de se manter προσκυνέω em referência a Jesus para a construção narrativa de Jo 9?*

A importância se relaciona a certa visão progressiva quanto a identidade de Jesus. A perícope inicialmente apresenta Jesus como Rabi e é concluída com um ato de fé do discípulo iluminado<sup>51</sup> reconhecendo Jesus como *Senhor*. Concordamos com a lição de Léon-Dufour de

<sup>45</sup> OMANSON, Roger L. *Variantes textuais do Novo Testamento: análise e avaliação do aparato crítico de “o novo testamento grego”*. São Paulo: SBB, 2010, p. 190.

<sup>46</sup> MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João: análise linguística e comentário exegético*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 422.

<sup>47</sup> LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho segundo João II* (cap 5-12). São Paulo: Loyola, 1996, p. 231.

<sup>48</sup> OMANSON, 2010, p. 190.

<sup>49</sup> OMANSON, 2010, p. 190.

<sup>50</sup> OMANSON, 2010, p. 190.

<sup>51</sup> Fundamentamos a expressão “discípulo iluminado” a partir da consideração que “no miraculado transparece a figura do crente iluminado pela fé” (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 216).

que “o verbo ‘prostrar-se’ (proskynéō) adquire o sentido claro de adorar quando tem por objeto o próprio Deus”.<sup>52</sup>

No nosso entendimento *ὁ δὲ εἶφη, Πιστεύω, κύριε καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ* se configura como expressão importante e confirmadora de uma realidade teológica, a retomada da fé por aquele que tivera uma primeira experiência de fé em Jesus como Cristo no contexto da comunidade, o que se será retomado no último capítulo desta dissertação.

### 2.3 Crítica de gênero

O estabelecimento do gênero literário do texto em prosa é de fundamental importância para a compreensão das estratégias narrativas utilizadas pelo autor, tais como: tempo, foco narrativo e ponto de vista. Cada gênero literário estabelece certas expectativas no leitor em relação a elementos como extensão, complexidade da trama, desenvolvimento dos personagens, foco temático e estilo da linguagem. Reconhecer o gênero ajuda o leitor a se situar e a interpretar as escolhas do narrador dentro dessas convenções.

Após termos visto que Jo 9,1-41 possa ser considerado um texto unitário com elementos compostos – pois apresenta uma estrutura narrativa coerente, mas também mostra sinais de revisões ou adições posteriores – chegamos a um momento importante antes de acessarmos o mundo da narração com seus elementos constitutivos. Trata-se do momento da crítica de gênero. Uma pergunta se impõe: *Qual é o gênero de Jo 9?*<sup>53</sup>

Quanto à crítica dos gêneros literários nossa perícope se situa na categoria de relato de milagre. De modo esclarecedor, Silva pondera que:

No Novo Testamento, a lenda profética cedeu lugar ao relato de milagre, um gênero proveniente do mundo helenístico e que sem problemas foi adotado pelas tradições judaica e cristã. Nos evangelhos, os milagres provam a autoridade de Jesus como Messias e, mais ainda, manifestam a sua divindade<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> LÉON-DUFOUR, 1996, p. 240.

<sup>53</sup> Ao longo da dissertação concordamos com a crítica especializada que identifica Jo 9 como um relato de milagre, mas na perspectiva que assumimos o identificamos como *sinai*, uma coisa não exclui a outra, algo que supera o milagre não do ponto de vista do gênero literário, mas da mensagem subjacente ao relato.

<sup>54</sup> SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica*: versão 2.0. 4.ed.rev. e atual. São Paulo: Paulinas, 2022, p. 271.

Especificamente, João 9 é um relato de milagre que pode ser catalogado no grupo de milagre de cura. Outros grupos são os de exorcismos, ressuscitações e milagres sobre a natureza.<sup>55</sup> Silva apresenta um esquema do relato de milagre, que é subdividido na seguinte ordem, a saber: a) introdução, b) problema, c) súplica do pedinte, d) intervenção de Jesus, e) efeito produzido e f) reação do povo e do miraculado.

Importa, antes de passarmos à análise do relato de João 9, ponderar que a estrutura precedente não é totalmente fixa. Enfim, há a possibilidade de acréscimos e reduções no esquema-roteiro precedente. Com efeito, como assegura Silva:

O grande número e a grande diversidade dos milagres narrados no Novo Testamento introduziram nesse esquema informações complementares: a duração da enfermidade, os esforços para superar o problema; a dúvida sobre a intervenção do taumaturgo, o diálogo com o espírito impuro etc. Mas o fenômeno mais comum é a fusão com outros tipos de relato, de modo particular as controvérsias (Mc 2,1-12; Lc 14 1-4) e relatos de vocação (Mc 10, 46-52; At 9, 32-35)<sup>56</sup>.

Quanto à análise literária de João 9, existe na perícopes uma forte controvérsia com os judeus. Assim, temos concomitantemente o relato de milagre da cura do cego de nascença e um relato de controvérsias. Outro dado que é importante de ser ressaltado em nossa perícopes é o da ausência da “súplica do pedinte”. Não é o cego de nascença que pede para ser curado, mas os discípulos que questionam a Jesus sobre a razão da cegueira daquele homem. Aqui temos o questionamento do taumaturgo, assim como em Mc 4,40 há a “censura do taumaturgo”, que “não é um elemento típico do “relato de milagre”<sup>57</sup>.

Embora não seja um “elemento típico”, seja o questionamento ou a censura, pois estranhos ao gênero literário, tanto a perícopes de Jo 9,1-41 quanto a de Mc 4,35-41 permanecem como relato de milagre. Posto isto, apresentamos um quadro que se concentra “nos elementos que constituem o núcleo do gênero literário ‘relato de milagre’”<sup>58</sup>, a saber: problema, súplica, intervenção, efeito e reação.

---

<sup>55</sup> SILVA, 2022, p. 272.

<sup>56</sup> SILVA, 2022, p. 271.

<sup>57</sup> SILVA, 2022, P. 256.

<sup>58</sup> SILVA, 2022, p. 312.

<b>Jo 9, 1-41</b>	
<b>A cura do cego de nascença.</b>	
<b>Problema:</b> os discípulos questionam a Jesus sobre o cego.	
v.2	E perguntaram a ele os seus discípulos, dizendo: Rabbi, quem pecou, este ou os seus pais, para que nascesse cego?
<b>“Súplica”:</b> os discípulos questionam a Jesus sobre o cego (reflexo do problema).	
v.2	E perguntaram a ele os seus discípulos
<b>Intervenção de Jesus:</b> ação transformadora de Jesus.	
v.6	Dito isso, cuspiu no chão, fez lodo com a saliva e com o lodo ungiu os olhos dele.
<b>Efeito produzido:</b> cura do cego de nascença.	
v.7	Depois lhe disse: “Vai, lava-te na piscina de Siloé (que quer dizer ‘Enviado’)”. O cego foi, lavou-se e voltou vendo.
<b>Reação das testemunhas</b>	
v.8	Então, os vizinhos e aqueles que antes o tinham visto mendigar, perguntavam: “Não é este aquele que, sentado, mendigava?”.
<b>Reação das testemunhas:</b> desdobramento imediato da reação.	
v.9	Respondiam alguns: “É ele”. Outros contestavam: “De nenhum modo, é um parecido com ele”. Ele, porém, dizia: “Sou eu mesmo”.

<b>Reação dos fariseus:</b> contra-testemunho.	
v.16	Diziam alguns dos fariseus: “Este homem não é o enviado de Deus, pois não guarda o sábado. Outros replicavam: como pode [um] pecador tais sinais realizar? E havia divisão entre eles.

Tendo chegado a este momento da dissertação, um esclarecimento se faz necessário. Do ponto de vista da crítica de gênero, Jo 9 é um relato de milagre. O milagre se associa à imagem, ao acontecimento visibilizado por espectadores. Neste sentido, é um milagre entendido a partir do gênero e do modo como foi apreendido pelos espectadores à época, um fato maravilhoso.

Contudo, a posição que assumimos é a de que Jo 9 se trata de um sinal. O sinal não é o milagre, o evento que rompe com as leis da natureza sob uma ótica sobrenatural. O sinal aponta para além do que é entendido como milagre, enfim, aponta para além da imagem, do fato, do acontecimento maravilhoso. O sinal, em primeiro lugar, visa conduzir à fé em Jesus como o Cristo, o Filho de Deus. E, também, o que é o caso *particularíssimo* de nossa perícopa, *reconduzir à fé* àquele ou àqueles que fizeram uma primeira experiência da fé e foram desanimando ao longo do caminho.

## 2.4 Crítica lexicográfica

Intentamos agora, no que tange à crítica lexicográfica, nos ater a algumas palavras que se nos parecem fundamentais para um melhor entendimento da perícopa e em entendendo-a melhor perceber como a mesma ajuda na compreensão do Evangelho como um todo, o que será retomado mais detalhadamente no capítulo seguinte, especialmente no que se refere ao vocábulo *ἀμαρτία*.

Quanto ao referido vocábulo uma pergunta se apresenta como fundamental, a saber: *O termo ἀμαρτία no início e no final do relato de Jo 9 evidencia uma reflexão mais profunda sobre o pecado e o seu sentido último?* Inicialmente, importa perceber que ἀμαρτία funciona como importante marcador textual, não apenas porque emoldura a seção inicial (Jo 9,2) e a seção final (Jo 9,41), mas porque traz também em seu subsolo um dado central do ponto de

vista da hermenêutica bíblica, o dado semântico.

Da pergunta precedente decorre que a significação do pecado seja distinta nos discípulos (Jo 9,2), em Jesus (Jo 9,3) e nos judeus (Jo 9,34). Tanto os discípulos quanto os judeus estão envolvidas pela mentalidade religiosa da época, a doença como castigo, punição divina, como detalharemos na seção dedicada ao estudo do enredo. Jesus, por sua vez, não estabelece tal associação direta entre pecado e doença, mas entende que esta pode ser ocasião da manifestação da obra salvadora de Deus na vida de quem crê.

A obra salvadora manifesta, como será desdobrado mais à frente nos últimos capítulos, outra não é que a obra do “cordeiro dado por Deus”<sup>59</sup> para retirar *o pecado do mundo* enquanto signo da rejeição aberta a Jesus e à obra da salvação operada por meio dele, que não veio fazer a própria vontade, mas a vontade Daquela que o enviou ( Jo 6,38). Em outras palavras, valendo-nos das ponderações de Léon-Dufour:

A função de Cristo não é apenas suprimir os pecados individuais, mas pôr fim ao império do pecado. A *hamartía* encontra com efeito sua profundidade escatológica na *anomia*, e esta designa o estado do mundo separado de Deus.<sup>60</sup>

Com efeito, tal separação do mundo a Deus, é muito bem tipificada na rejeição dos judeus a Jesus, que a alta cristologia joanina reconhecerá como Deus, como Senhor, como vemos na confissão da personagem iluminada, o cego de nascença (Jo 9,38).

Vocábulo igualmente fundamental é cego (*τυφλόν*) que aparece treze vezes no texto em apreço, sendo os três últimos versículos na forma plural (*τυφλοί*) relacionados direta e indiretamente aos fariseus. Embora o conjunto das dez primeiras ocorrências da palavra *cego* se refira ao co-protagonista da narrativa,<sup>61</sup> o que nascera cego, o tema da cegueira é nuclear na teologia narrativa em apreço, podendo ser aplicado às várias personagens da narrativa tais como discípulos, pais do cego e fariseus, cada qual com uma espécie de cegueira em relação a Jesus.

A partir de Jesus há duas linhas que se entrecruzam, dois movimentos contrapostos no interior da estrutura narrativa, literária, a saber, a passagem da cegueira à visão e a transição da visão à cegueira. Enfim, Jesus está na encruzilhada de um duplo movimento hermenêutico: o que começa cego (*τυφλόν*) e termina vendo e os que começam vendo e terminam cegos (*τυφλοί*). O que não via teve um encontro com Jesus e passou a ver, tornando-se um discípulo

<sup>59</sup> LÉON-DUFOUR, 1996, p. 135.

<sup>60</sup> LÉON-DUFOUR, 1996, p. 135.

<sup>61</sup> Entendemos na narrativa de Jo 9 a presença de dois personagens centrais, Jesus e o cego. Em referência ao cego, se diz que “o protagonista demonstra ser um homem religioso” (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 232). Veja que, neste caso, o cego é qualificado como protagonista, personagem principal.

iluminado. Ao contrário, os que viam, fariseus, tiveram um encontro com Jesus, mas por causa da rejeição a sua pessoa tornaram-se cegos, em pecado, em trevas.

Outra expressão lexical importante é eu sou ( *Ἐγώ εἰμι*). Aparece duas vezes na perícopre em Jo 9, 5 e Jo 9, 9, sendo a primeira com sujeito elíptico ou desinencial e a segunda na forma direta contando com o pronome pessoal na primeira pessoa seguido da flexão verbal sou. Conforme Moinville tal expressão traz consigo sentido revelatório, qual seja, de promover a revelação identitária de Jesus. Assim, subjacente a tal expressão está o sentido de salvação trazido e oferecido por Jesus.<sup>62</sup>

Trata-se, pois, de uma expressão típica em João, que remete o leitor ao livro do Êxodo, evocando o evento da ação libertadora de Deus em favor do povo eleito. Sob o ponto de vista lexical a expressão *eu sou* faz-nos pensar na libertação por intermédio de Moisés; agora, porém, na perícopre do cego desde o nascimento, a libertação é mediada pela *luz-pessoa*, *φῶς* – luz (v.5, v.39) e *Ἰησοῦς* – (v. 3, v. 11, v. 14, v. 35, v. 37, v. 39 e v. 41) que, efetivamente, liberta das trevas. Assim, se divisa um aspecto importante da teologia do quarto evangelho no que tange a pessoa de Jesus Cristo e ao seu projeto de vida e libertação para os homens.

Vocábulo igualmente central em Jo 9, que assume várias configurações, é o verbo *ver*: *εἶδεν* (v.1), *βλέπων* (v.7), *θεωροῦντες/θεωρέω* (v.8), *ἀνέβλεψα* (v.11), *ἀνέβλεψεν* (v.15, v.18), *βλέπω* (v.15, v.25), *βλέπει* (v.19, v.21), *έώρακας* (v.37), *βλέποντες* (v.39), *βλέπωσιν* (v.39), *Βλέπομεν* (v. 41).

O verbo *ver* é fundamental tanto na perícopre quanto para a compreensão do Evangelho segundo João como um todo. Por isso, na presente análise lexicográfica, damos destaque a tal classe de palavra. Ao *ver* físico se associa um outro modo de visão, mais elevada, espiritual. Os verbos *βλέπω* e *ἀναβλέψαντος* o ilustram muito bem. "*Blepo*" (*βλέπω*) e "*anablepo*" (*ἀναβλέπω*) são ambos relacionados à visão, mas têm significados ligeiramente diferentes.<sup>63</sup>

*Blepo* (βλέπω)

- Significado: Ver, olhar, perceber
- Uso: É usado para descrever a visão física ou a percepção de algo.
- Exemplo:
- "Veio vendo" (*ἦλθεν βλέπων*) - Jo 9,7.

<sup>62</sup> MOINVILLE, Odete. *Escritos e ambiente do novo testamento: uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 169.

<sup>63</sup> Para as considerações sobre os verbos nos apoiamos em dicionários-léxicos da língua grega, dentre os quais GINGRICH, F. W.; DANKER, F. W. *Léxico do Novo Testamento Grego/Português* e LOUW, Johannes; NIDA, Eugene. *Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*.

*Anablepo (ἀναβλέπω)*

- Significado: Olhar para cima, levantar os olhos, recuperar a visão.
- Uso: É usado para descrever a recuperação da visão ou a mudança de perspectiva
- Exemplo:
- "Recuperou a visão" (ἀναβλέψας) - Jo 9,11

Assim, pode-se dizer que "*Blepo*" é mais geral e se refere à visão física ou percepção, enquanto "*Anablepo*" é mais específico e se refere à recuperação da visão ou mudança de perspectiva, podendo ter também uma conotação mais espiritual, sugerindo uma mudança de perspectiva ou uma nova compreensão, o que é bastante significativo no caso da personagem cego de nascença do capítulo 9.

Aos verbos *βλέπω* e *ἀναβλέπω* ganha destaque na perícope a forma verbal do perfeito do verbo "*ώραώ*" (*horaō*). Estamos a falar de *έώρακας* (Jo 9,37), que indica a ação de ter visto ou percebido algo no passado, com o resultado persistindo no presente. Esse dado é fundamental e elucidativo do caminho mistagógico percorrido pelo discípulo iluminado, o cego de nascença, como veremos na última seção deste trabalho. Em linhas gerais, a escolha desses verbos enfatiza a importância da visão espiritual e da mudança de perspectiva na história.

Pertinentes, e, portanto, dignas de nota, são as ponderações de Léon-Dufour quanto aos verbos aludidos, a saber que:

Para dizer que ele vê, o homem utiliza o verbo *anablépō*, aqui e em 9,15.18. Empregado em Mt 11,5, que cita Is 61,1, este verbo indica, em Mt 14,19, que os olhos são erguidos em direção ao céu e, em At 22,13, que eles são erguidos para alguém. No presente caso, ele sugere que o miraculado olha na direção daquele que, no fim do relato, ele "vê" (*heōraka*) com uma fé perfeita (9,37).<sup>64</sup>

Além de "*ώραώ*", o verbo "*θεωρέω*" sob a forma "*θεωροῦντες*" (*theōrountes*), em Jo 9,8, significa "vendo", "observando" ou "contemplando". Refere-se à ação de olhar atentamente, perceber ou experimentar algo. Pode implicar tanto uma observação passiva quanto uma consideração mais profunda e atenta, com interesse. Na passagem bíblica *θεωρέω* se vincula aos pais do cego que o observam atentamente.

Outros vocabúlos que ganham notoriedade no conjunto da perícope:

*μαθηταὶ* - (v.2, v. 27, v.28)

A etimologia da palavra remete a "aprender" e ao sufixo que denota um agente, indicando alguém que está ativamente engajado no processo de aprendizado e seguimento. Na perícope

---

<sup>64</sup> LÉON-DUFOUR, 1996, p. 235.

há uma distinção, o ser discípulo de Jesus ou de Moisés, marcando assim duas tomadas de posição em face da luz identificada com Jesus, aceitação ou rejeição.

*κρίμα* – julgamento (v.39)

"κρίμα" (*kríma*) possui múltiplos significados, incluindo "pena", "julgamento" e "condenação". Pode expressar tanto tristeza por algo perdido quanto a ideia de um juízo, uma sentença. A versatilidade da palavra permite sua utilização em diversos contextos, desde lamentos pessoais até discussões sobre justiça e lei divina. O termo abrange a avaliação de uma situação, seja ela subjetiva ou objetiva, e suas consequências. Em João 9 trata-se do julgamento pela luz.

*πιστεύεις* – *Πιστεύω* – fé (acreditar) (v.35, v.38).

É a forma verbal na segunda pessoa do singular do presente do indicativo do verbo *πιστεύω* (*pisteúō*), que significa "acreditar" ou "crer". A forma verbal indica que alguém está a questionar a crença de outra pessoa, o que é o caso de Jesus em uma das últimas cenas da perícopos ao indagar ao que fora cego.

Na perícopos em apreço temos como hapax joanino a palavra *saliva* (*πτύσματος*) (Jo 9,6), aparecendo apenas uma vez em todo o evangelho, a qual é antecedida por outro *hapax*, qual seja, *cuspiu* (*ἔπτυσεν*). Como palavra rara destaca-se *expulso da sinagoga* (*ἀποσυνάγωγος*), que aparece por três vezes (Jo 9,22, Jo, 12,42 e Jo 16,2).

Adotamos como exemplo de palavra rara *ἀποσυνάγωγος*, pois como ensina Cássio Murilo da Silva “Palavras raras podem ter um significado muito específico”<sup>65</sup>. No caso a palavra era utilizada em uma situação específica, qual seja, confessar Jesus como Messias, o que levaria à consequente expulsão da sinagoga.

O fazer lodo ou barro e ungir aos olhos do cego, *ἐποίησεν πηλόν*, mais uma vez, sinaliza a teologia do Evangelho segundo João em articulação com o Antigo Testamento, a saber, o ato criador de Deus. Quer parecer-nos uma vida nova, um homem novo, sendo moldado pelas mãos de Deus em Cristo. Com isso, as palavras precedentes são repletas de significado simbólico e teológico.

---

<sup>65</sup> SILVA, 2022, p. 173.

### 3. OLHAR PANCRÔNICO

Neste capítulo, propomos um olhar pancrônico sobre Jo 9,1-41, entendido como a integração entre os horizontes sincrônico e diacrônico, articulada por meio da análise narrativa. Enquanto os capítulos anteriores se detiveram, respectivamente, na leitura da forma final do texto (sincronia) e na investigação de sua formação e recepção histórica (diacronia), este capítulo visa conjugar essas abordagens, retomando questões deixadas em aberto pela leitura crítica e respondendo-as a partir da lógica interna do relato.

A análise narrativa, conforme os critérios apresentados no capítulo I, será aqui aplicada como chave de leitura que permite ouvir o texto em sua densidade literária, dramática e teológica. Este olhar pancrônico, portanto, não busca sobrepor métodos, mas acolher a complexidade do texto em sua totalidade temporal e interpretativa, valorizando tanto sua construção histórica quanto sua forma literária definitiva e sua força teológica duradoura.

#### 3.1 Delimitação da perícopé

A leitura narrativa de um texto bíblico pressupõe logicamente sua delimitação, seus limites geográfico-literários. A perícopé em apreço é a de Jo 9,1-41. Em Jo 9,1 se tem um marcador de início predominantemente espacial, geográfico. Segundo Konings<sup>66</sup>, há uma leve mudança de cenário: depois de se ter retirado do Templo (8,59), Jesus anda pelos arredores. O evangelista João não indica o tempo exato do acontecimento; o que se pode dizer é que se situa entre a festa das Tendias (7,2) e a Dedicção do Templo (10,22). Com efeito, segundo Doglio:

A narrativa do “sexto sinal”, embora estruturada como um texto completo, não deve ser considerada como uma passagem isolada, mas deve estar literal e teologicamente ligada ao que a precede e ao que a segue: aos discursos (Jo 8) de fato, segue uma ação simbólica (Jo 9) que, por sua vez, determina um novo discurso (Jo 10).<sup>67</sup>

Como marcador de fim da perícopé (Jo.9,41) se tem a ruptura do diálogo<sup>68</sup>. Ao encerrar a conversa com o imperativo categórico: “Vosso pecado permanece”, Jesus, enquanto

<sup>66</sup> KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. São Paulo: Loyola, 2017, p. 275.

<sup>67</sup> DOGLIO, Cláudio. *Literatura joanina: introdução aos estudos bíblicos*. Petrópolis: Vozes, 2020, p. 117.

<sup>68</sup> SILVA, 2022, p. 62.

personagem principal, profere a palavra final. Além do marcador de fim supracitado, corrobora para a conclusão da perícope a mudança de estilo. Em Jo. 10,1, como visto, inicia-se um novo estilo literário, o do *discurso*, no qual apenas Jesus desenvolve o tema; enquanto em Jo.9,1-41 o estilo, predominantemente narrativo, é o da *controvérsia*, no qual a sequência do diálogo depende do que o outro diz.

### 3.2 Esquema narrativo

O esquema narrativo, no contexto da teoria da narrativa, é uma estrutura que descreve a sequência de acontecimentos em uma história. Ele é composto por etapas que, embora possam variar em ordem e importância, ajudam a construir o sentido e a coerência do texto. Assim, partindo do princípio de que “a análise pressupõe a contínua releitura e consiste em desmontar o todo que é o texto”<sup>69</sup>, passaremos pelos elementos da narrativa, a chave da narração e chegaremos à estrutura narrativa com seus elementos constituintes básicos, a saber: enredo, personagens, narrador, ponto de vista, conflito e resolução.

#### 3.2.1 Elementos da narrativa

Quem intenta adentrar no mundo da narração, particularmente de uma narração bíblica, precisa levar em consideração que “as narrações bíblicas estão em função da transmissão de uma sabedoria teológica e correspondem a um modo de fazer teologia, chamada de *teologia narrativa*”<sup>70</sup>.

Aqui, há a aproximação inicial entre análise narrativa e teologia narrativa. Os limites entre uma e outra são tênues e dignos de nota. Essa consideração é importante na medida em que não estamos apenas diante de uma narrativa do ponto de vista literário, mas diante de uma teologia que está posta sob forma narrativa.

Não se trata de um tratado teológico de cristologia, por exemplo, emoldurado a partir de categorias e conceitos, mas de uma narrativa sob viés cristológico como é o caso de João no capítulo 9. Esse dado impacta diretamente os elementos da narrativa, pois uma coisa é falar sobre ambiente, enredo, personagens e narrador partindo de uma abordagem estritamente

---

<sup>69</sup> CASTAGNINO, Raúl H. *Análise literária: introdução metodológica a uma estilística integral*. Tradução Luiz Aparecido Caruso. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1968, p. 31.

<sup>70</sup> VITÓRIO, 2016, p. 41.

literária, outra, diversa, mas complementar, é a abordagem dos elementos da narrativa não prescindindo da mensagem teológica subjacente. Com efeito:

A análise narrativa permite apreciar como uma teologia pode ser feita narrativamente. Desconfiemos do teólogo que, pelo fato de ser um homem da palavra, fixa-se em enunciados de discursos e subestima o potencial interpretativo da narração! A análise narrativa leva-nos a cair na conta de que a construção de um enredo, a disposição de uma rede de personagens, a gestão da temporalidade, a semantização do espaço, são tão representativos da intenção teológica quanto uma formulação doutrinal ou uma confissão de fé<sup>71</sup>.

Entendida a narrativa bíblica como um modo de falar sobre Deus e de apresentar “a própria fé” são válidos aqui, quanto à análise de uma narrativa bíblica como a perícopes do cego de nascença, ter-se em mente alguns pressupostos peculiares, que seguramente contribuem para um melhor entendimento do texto bíblico e particularmente dos elementos narrativos seccionados entre a situação inicial e final da narração.

Inicialmente, parte-se do pressuposto de que as narrações bíblicas “nascem no âmbito de uma comunidade de fé, com o objetivo de influenciar e reforçar sua fé”<sup>72</sup>. Assim, tem-se no ambiente comunitário o lugar privilegiado para a interpretação da textualidade bíblica, o que veremos mais à frente quando abordarmos o elemento narrativo do ambiente, no qual apresentaremos o cenário, a época e elementos culturais subjacentes, que nos ajudarão também quanto a reflexão sobre a vinculação do texto, direta ou indiretamente, a tradições teológicas de Israel e ao contexto histórico em que a narrativa se vincula.

Por fim, seguiremos dois pressupostos fundamentais, quanto a nossa leitura narrativa, a saber, que “as narrações bíblicas existem em função de uma prática, um modo de proceder, uma sabedoria religiosa”<sup>73</sup> e que “as narrações bíblicas são lidas por muitíssimas outras comunidades diferentes da comunidade leitora implícita original”<sup>74</sup>.

Aqui é válido ressaltar que a perícopes de Jo 9,1-41 por muito tempo foi e vem sendo lida na perspectiva da iniciação à vida cristã vinculando-se a imagem do batismo, o que em certa medida corrobora com as afirmações precedentes.

O último pressuposto diz respeito à objetividade da narração bíblica, o que exploraremos mais à frente ao abordarmos os elementos da narrativa “narrador” e “ponto de vista”, demonstrando o lugar da coesão textual na perícopes do cego de nascença em função da

---

<sup>71</sup> MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 36.

<sup>72</sup> VITÓRIO, 2016, p. 42.

<sup>73</sup> VITÓRIO, 2016, p. 47.

<sup>74</sup> VITÓRIO, 2016, p. 48.

mensagem teológica a ser transmitida.

Posto isto, nossa leitura narrativa do texto joanino em tela – identificado por nós como sendo unitário com alguns elementos compostos, como discorrido na seção 2.4 em resposta à pergunta da crítica redacional – partirá de uma situação inicial, com a apresentação do problema colocado e possíveis divergências de compreensão quanto ao mesmo, o que se evidencia nas dúvidas dos discípulos de Jesus em relação a cegueira do co-protagonista da narrativa.<sup>75</sup> Na sequência veremos o desenvolvimento com o chamado nó narrativo ou complicação, passando-se, pois, à ação transformadora, seguindo-se ao desenlace e situação final, etapas fundamentais do enredo na análise narrativa.<sup>76</sup>

Assim, nosso esforço será o de proceder à verificação das etapas aludidas no que se refere a estrutura formal da narração<sup>77</sup> tendo por escopo, plano de fundo, a moldura do gênero relato de milagre. Ainda do ponto de vista literário, na seção dedicada ao enredo da perícopa, procederemos ao estudo de três aspectos narratológicos, a saber: um lugar, fora do templo; uma circunstância, o encontro de Jesus com o cego; um tempo, o sábado.

Literariamente, já consolidado pela crítica de gênero, como temos visto ao longo deste trabalho, João 9 está seccionado como relato ou narrativa de milagre. Contudo, como levantamos a partir da seção 2.3, ao diferenciarmos milagre e sinal, lemos o texto sob a perspectiva de sinal. E aqui entramos na pergunta posta em nossa introdução, a saber: “Por que ler Jo 9 como sinal”?

O fazemos por entender que o sinal aponta para algo além da exterioridade do milagre, o evento visto que rompe muitas vezes com leis naturais e causa admiração nos expectadores do mesmo. O sinal aponta para Jesus como Cristo, o Filho de Deus, e para que mediante o ato de fé se tenha a vida em seu nome (Jo 20,31).

Importa aqui a consideração de que estamos diante de uma teologia narrativa e não apenas de uma obra literária. Enfim, um todo textual que se retroalimenta literária e teologicamente. Neste sentido, veremos o enredo, os personagens envolvidos na trama narrativa, focalização, temporalidade, contexto histórico-situacional e possíveis pontos de vista do narrador na articulação com o dado teológico.

---

<sup>75</sup> Entendemos a existência de dois personagens fundamentais em Jo 9,1-41, Jesus e o cego de nascença.

<sup>76</sup> Adotamos, aqui, a terminologia de MARGUERAT; BOURQUIN presente na obra *Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 55-67.

<sup>77</sup> Tomamos a expressão “estrutura formal” a VITÓRIO, 2016, p. 20.

### 3.2.2 A chave da narração

O dado teológico que se constitui como chave da narração de Jo 9,1-41 encontra-se na retomada de um tema do discurso precedente, a saber, Jesus é a luz do mundo (Jo.8,12).<sup>78</sup> Neste sentido, o *objetivo* do sexto sinal no Quarto Evangelho é o de conduzir à fé em Jesus como o Cristo, o filho de Deus, e especificamente como a luz do mundo (Jo.9,5), a luz dos homens.

Como veremos, o sinal da luz, que é continuado dramaticamente no capítulo 9 de João, será o mesmo tanto para os que creem quanto para os que não creem em Jesus. Contudo, os *efeitos* serão diversos. Quem se deixa iluminar, como o cego de nascença, passa à luz da fé. Os que se afastam dessa iluminação, como os fariseus e outros personagens da trama narrativa, não passam à luz da fé.

### 3.3 Estrutura narrativa

A estrutura narrativa de Jo 9,1-41 está emoldurada em torno de uma seção central, que se constitui de uma série de debates relativos ao evento da cura do cego de nascença (Jo 9, 8-34). Tal seção se abre por meio de diálogos com Jesus (Jo 9, 1-7) e se fecha, de modo semelhante, por meio de diálogos com Jesus (Jo 9, 35-41). Assim, percebe-se que a abertura e o fechamento da perícopé se dá por meio do que chamamos aqui de moldura cíclica dialógico-discursiva. Enfim, a perícopé é iniciada com diálogo e termina com diálogo, tendo, tanto no início quanto no fim, a presença de um discurso.

Inicialmente, está o diálogo com os discípulos sobre a questão do possível pecado do cego de nascença, que é seguido por um discurso, enquanto afirmação categórica de Jesus, a saber: “Nem este pecou nem seus pais, mas é necessário que nele se manifestem as obras de Deus” (Jo. 9,3). Ao final da perícopé se encontra o diálogo de Jesus com os fariseus também sobre o tema da cegueira-pecado sendo concluído também por uma afirmação categórica de Jesus: “Vosso pecado permanece” (Jo 9,41).

Quanto a tal moldura destacamos o diálogo inicial com os discípulos e o diálogo final com os fariseus. Em ambos diálogos se tem um dado teológico que é central na teologia do Quarto Evangelho como um todo, a incompreensão. Tanto uns, os discípulos, quanto outros, os

---

<sup>78</sup> KONINGS, 1975, p. 43.

fariseus, partilham de um entendimento comum quanto a relação entre pecado e doença, conforme o mesmo código retórico e teológico da época. Neste sentido relacional precedente, Pagola pondera que:

Quando Jesus curava ou libertava de espíritos malignos, não só produzia um efeito curador nos enfermos, mas os arrancava do pecado que, segundo a crença geral, se encontrava na origem de toda enfermidade, e os incorporava novamente ao povo de Deus.<sup>79</sup>

Ante a ponderação de Pagola quanto a “crença geral”, os interlocutores de Jesus ficam estagnados em uma compreensão comum, o motivo da cegueira como decorrência do pecado, que na realidade revela de fundo uma incompreensão igualmente comum relativa ao sinal realizado, o seu significado para além da estreita concepção teológica de culpa e punição tomada ao Antigo Testamento, qual seja, a “desgraça” (doenças e infortúnios) como “efeito do pecado”.<sup>80</sup>

Com isso, a perícopes joanina é aberta com uma incompreensão, como se percebe da indagação dos discípulos: “Rabi, quem pecou, este ou seus pais, para que nascesse cego?” (Jo 9, 2) e se fecha com uma incompreensão da parte dos fariseus, a saber: “Acaso também nós somos cegos?” (Jo.9,40). A primeira incompreensão em relação ao cego de nascença e a segunda, que tem por fundamento a primeira, como decorrência da face discursiva da moldura da perícopes, a incompreensão da própria cegueira.

Com efeito, aqui entra mais um elemento na moldura cíclica da narrativa do sinal da cura do cego de nascença. Além de começar com uma incompreensão e terminar com uma incompreensão, a narrativa começa com a cegueira e termina com a cegueira. Enfim, começa com um cego e termina com muitos cegos, dado ao qual retornaremos ao abordar o conjunto dos personagens envolvidos na trama narrativa.

Além disso, corroborando para a riqueza da perícopes, uma “composição cênica”, reconhecida por Konings, ainda, como “a melhor de todo o evangelho”<sup>81</sup>, segue o padrão clássico de terminar no seu contrário, a saber, inicia com alguém cego, mas que termina a narrativa vendo, bem como pessoas que começam vendo fisicamente e terminam cegas

---

<sup>79</sup> PAGOLA, 2014, p. 407.

<sup>80</sup> MATEOS; BARRETO, 1999, p. 424.

<sup>81</sup> KONINGS, 2017, p. 275.

espiritualmente,<sup>82</sup> o que corrobora com a acertada e pertinente afirmação de que “a narração se caracteriza, pois, por começar num ponto e se concluir no seu oposto”.<sup>83</sup>

Subjacente a presente estrutura narrativa, como apêndice da dissertação, apresentamos um quadro da estrutura literária da perícopes em apreço, sua moldura, que nos servirá quanto aos apontamentos a serem feitos no que se refere aos elementos da narrativa subsequentes. Ressaltamos que a estrutura ou moldura literária anexada parte da tradução instrumental, também em anexo, feita por nós a partir de Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 28.

### 3.3.1 Enredo

Passamos agora ao enredo, o qual tem por conceito homológico a trama narrativa. Constitui-se de uma sequência de fatos ou acontecimentos que emolduram a narração e que se relacionam especularmente por meio do princípio de causa e efeito. Assim, pode-se afirmar que determinado fato ou acontecimento gera outro, constituindo dessa forma uma narrativa com princípio, meio e fim. Narrativamente, o enredo tem um núcleo, configurado pelo conflito, que sinaliza o nível da tensão narrativa.

Elementos constituintes do enredo são a exposição (apresentação do contexto e personagens), desenvolvimento (conflitos e reviravoltas narrativas), clímax (ponto alto ou mais intenso da narrativa), desfecho (resolução do conflito) e conclusão. Do ponto de vista da análise narrativa, em outros termos, pode-se afirmar ainda que:

Toda narração segue uma estrutura formal – enredo – em cinco passos: 1) situação inicial ou exposição; 2) nó; 3) ação transformadora; 4) desenlace; 5) situação final.<sup>84</sup>

Na obra *Análise narrativa da bíblia: primeiros passos de um método*, o autor assegura também que:

O narrador introduz o fato a ser narrado, com o problema de fundo, em torno do qual tudo girará. É a situação inicial, na qual os personagens e seus contextos são apresentados, bem como o problema-tema a ser tratado na narração. O ouvinte-leitor já começa a levantar, mentalmente, uma série de questões e nutre o desejo de vê-las respondidas.<sup>85</sup>

---

<sup>82</sup> BROWN, 2022, p. 649.

<sup>83</sup> VITÓRIO, 2016, p. 21.

<sup>84</sup> VITÓRIO, 2016, p. 20.

<sup>85</sup> VITÓRIO, 2016, p. 20.

A ação narrativa é aberta pelo contato de Jesus com um cego à beira da estrada, tendo-se por referência o movimento deambulatório de Jesus que estava passando, caminhando, depois de haver saído do templo de Jerusalém, que é descrito no capítulo anterior. Parece algo prosaico, comum, tendo em vista que tal ocorrência, a saber, o encontro com cegos, mendigos, não era em si um fato notável, no sentido de incomum.

Interessante ressaltar que é Jesus quem vê o cego (Jo 9,1) e toma a iniciativa – depois do questionamento dos discípulos quanto ao motivo da cegueira – de ir ao encontro do mesmo. Neste sentido, Servotte pondera que:

Tal como nos sinais anteriores, Jesus toma aqui a iniciativa. Sem ser convidado, e mesmo sem dizer ao cego o que vai fazer, Jesus unge os olhos do homem com argila feita de saliva e poeira, e ordena-lhe que vá lavar-se no tanque de Siloé. O seu objetivo é claramente expresso na sua resposta a uma pergunta dos discípulos: «para que as obras de Deus se manifestem nele» (9,3).<sup>86</sup>

Ante a ponderação de Servotte, pode-se dizer que o “problema de fundo, em torno do qual tudo girará”<sup>87</sup> não é de ordem sociológica, a causa da pobreza, o motivo de alguém mendigar, mas de ordem teológica, o que se evidencia no questionamento dos discípulos: “Rabi, quem pecou, este ou seus pais, para que nascesse cego?” (Jo 9,2).

Com efeito, conforme Mateos e Barreto:

Os discípulos que o acompanham propõem-lhe uma pergunta que corresponde à mentalidade da época. Segundo a concepção corrente do judaísmo, a desgraça era efeito do pecado, que Deus castigava em proporção exata com a gravidade da culpa. Admitia-se também que Deus podia castigar por amor, para provar o homem, e estes castigos aceitos, produziam uma bênção: vida longa, maior conhecimento da Lei e perdão dos pecados. Mas nenhum castigo que procedesse de Deus podia impedir ao homem o estudo da Lei. A cegueira, portanto, não podia ser castigo de amor, mas só podia ser maldição. Não faltavam opiniões rabínicas segundo as quais a criança podia pecar no seio da mãe, mas era mais frequente pensar que os defeitos corporais congênitos eram devidos às faltas dos pais.<sup>88</sup>

A expressão interrogativa *quem pecou?* é fundamental tanto no versículo precedente (9,2) quanto no subsequente (9,3). Em linha de continuidade com as ponderações de Mateos e Barreto, Brown salienta ainda que:

---

<sup>86</sup> “As with the previous signs, Jesus takes the initiative here. Uninvited, even without telling the blind man what he is going to do, Jesus anoints the man’s eyes with the clay made of spittle and dust, and orders him to go and wash in the pool of Siloam. His purpose is clearly expressed in his answer to a question of the disciples: ‘that the Works of God might be made manifest in him’ (9,3)” (SERVOTTE, Herman. *According to John: a literary Reading of the fourth gospel*. London: Page Bros, 1994, p. 47).

<sup>87</sup> VITÓRIO, 2016, p. 20.

<sup>88</sup> MATEOS; BARRETO, 1999, p. 424.

A despeito do livro de Jó, a antiga teoria de uma relação causal direta entre pecado e doença ainda estava viva nos dias de Jesus, como indica esta questão e a similar em Lc. 13,2. Se um adulto ficava doente, a culpa poderia estar em seu próprio comportamento. O problema de uma criancinha nascida com uma aflição propiciava uma dificuldade mais séria. Todavia, Ex 20,5 ofereceu um princípio para a solução: “porque eu, o SENHOR teu Deus, sou Deus zeloso, que visito a iniquidade dos pais nos filhos, até a terceira e quarta geração...”. Alguns dos rabinos mantinham que não só os pecados dos pais podiam deixar uma marca em um recém-nascido, mas também que este podia pecar no ventre da mãe.<sup>89</sup>

Corroborando ainda para um melhor entendimento sobre a relação pecado e punição as ponderações de Léon-Dufour no que se refere à mentalidade subjacente à pergunta feita pelos discípulos de Jesus, a saber:

Os discípulos, que desapareceram de cena desde o cap.6, estão lá a permitir que Jesus explique o motivo de sua intervenção. Eles o interrogam, repetindo uma opinião herdada de sua cultura sobre o problema do sofrimento. Devido ao fato de que, durante séculos, Israel havia concebido a pós-morte como uma existência larvária e indiferenciada, no sheol, era preciso, a fim de salvar a justiça divina, que a retribuição das ações humanas se realizasse sobre a terra, na felicidade dos justos e no castigo dos injustos. Uma infelicidade individual ou coletiva explicava-se em razão de pecados anteriores.<sup>90</sup>

A resposta de Jesus na sequência narrativa do terceiro versículo do nono capítulo está na contramão da esperada relação culpa-punição, pecado-castigo. Como visto acima, os discípulos partilhavam de um mesmo código ético, retórico e teológico judaico. Portanto, não prescindiam da mentalidade religiosa da época. Tenney afirma que:

A lei afirmava que Jeová castigaria os pecados dos pais nos filhos, até a terceira e quarta geração daqueles que O odiavam (Êxodo 20:5 e repetido em Êxodo 34:6-7). Ou será que o próprio homem havia pecado em alguma existência anterior, de modo que estava sofrendo as consequências desse pecado em sua vida? Alguns dos mestres rabínicos defendiam a doutrina da pré-existência e reencarnação da alma humana. Talvez a pergunta tenha sido motivada por especulação, e não por referência a qualquer ensinamento atual.<sup>91</sup>

Quer parecer-nos que os discípulos ficaram em certa perplexidade ante a irracionalidade de uma aflição que se abateu sobre o cego de nascença e que não podia ser atribuída a certo julgamento retributivo definitivo, seguindo-se a lógica de uma teologia da retribuição. Quer

---

<sup>89</sup> BROWN, 2022, p. 642.

<sup>90</sup> LÉON-DUFOUR, 1996, p. 229-230.

<sup>91</sup> “The law affirmed that Jehovah would visit the sins of the fathers upon the children, unto the third and fourth generation of those who hated Him (Ex 20,5 and repeated in Ex.34,6-7). Or had the man himself sinned in some previous existence, so that he was suffering the consequences of that sin in his life? Some of the rabbinical teachers held to the doctrine of the preexistence and reincarnation of the human soul. Perhaps the question was prompted by speculation rather than by reference to any current teaching” (TENNEY, Merrill C. *John, the gospel of belief: An analytic study of the text*. New York: W.B.E publishing company, 1987, p. 153).

parecer-nos ainda que eles estavam mais ocupados em ter a resposta para um problema abstrato (*quaestio disputata*) do que agir em relação ao cego. Enfim, o consideravam um pecador, sendo o debate mais importante do que a pessoa.

Em relação sequencial à situação inicial, com a exposição do contexto narrativo e primeiros personagens, o enredo enfoca o *nó* narrativo a partir do qual haverá o desenvolvimento de conflitos e reviravoltas intradieéticas. Com efeito tal passo:

Consiste em colocar a narração em movimento – nó – ao torná-la sempre mais complexa, com a interação dos personagens – amizade-inimizade, amor-ódio, proximidade-afastamento, ofensa-perdão –, e levá-la a centrar-se num determinado ponto.<sup>92</sup>

Quer parecer-nos que em João 9 a ponta inicial do *nó* narrativo se emoldura a partir da pergunta dos discípulos com a consequente resposta de Jesus cuja consolidação/verificação acontecerá em grande parte da narrativa. À pergunta *quem pecou?* segue-se a resposta jesuana: “Nem este pecou nem seus pais, mas é necessário que nele se manifestem as obras de Deus” (Jo 9,3).

As obras de Deus a aparecerem, a se manifestarem, dar-se-iam na vida do cego de nascença a partir do seu crescimento na fé em Jesus. À medida que vai crescendo na compreensão da identidade de Jesus, forças de oposição judaicas, portanto contrárias a tal compreensão, vão tornando cada vez mais complexa a narrativa por meio de diálogos, interrogatórios, conflitos e controvérsias.

Ao negar a relação doença e pecado, Jesus projeta tanto a personagem cego de nascença quanto a narrativa como um todo para a frente. Não se coloca com um olhar retrospectivo em relação ao passado, mas propositivo em relação ao presente e futuro que terão sérios impactos sobre a narração. Konings, de modo acertado, pondera que:

Já os profetas recusaram a ligação do sofrimento ao pecado dos pais: não se dirá mais que os filhos têm dentes podres porque os pais comeram uvas verdes (cf. Jr 31,29-30 e Ez 18,1-4)! Também Jesus rejeita totalmente esse tipo de preconceito. Mais: recusa-se a atribuir doença e sofrimento ao pecado (como faziam os amigos de Jó). A cegueira física do pobre mendigo não é consequência de pecado algum. É um acidente da natureza, que nada tem a ver com pecado (cf. Lc 13,2). Não o *porquê*, mas o *para quê* da enfermidade importa. Ela vai servir para mostrar Deus em ação: “as obras do Pai”, que se manifestam na atuação de Jesus (v.3).<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> VITÓRIO, 2016, p. 20.

<sup>93</sup> KONINGS, 2017, p. 279.

Com efeito, no *para quê* aludido por Konings, quanto a enfermidade, se tem certa dimensão teleológica que supõe uma finalidade teológica. O dado teológico é tanto o da revelação de Deus em Cristo (sua identidade messiânica) quanto o da manifestação da ação divina na vida do cego de nascença, o que será desdobrado na narrativa fundamentalmente entre os versículos 8 e 41.

A narrativa iniciada com uma pergunta simples, direta e objetiva pelos discípulos quanto ao pecado vai assumir novas configurações por meio do desdobramento de novas perguntas. Estas têm a função de complexificar a textualidade, de “apertar” cada vez mais o nó da narração, tornando-a cada vez mais rica em detalhes. Seguem-se as perguntas:

- a) “Não é este aquele que, sentado, mendigava?” (Jo 9,8);
- b) “Como te foram abertos os olhos?”. (Jo 9,10);
- c) “Onde está esse homem?” (Jo 9,12);
- d) “Como pode um pecador tais sinais realizar?” (Jo 9,16);
- e) “Que dizes tu daquele que te abriu os olhos?” (Jo 9,17);
- f) “É este o vosso filho? Afirmais que ele nasceu cego? Pois como é que agora vê?” (Jo 9,19);
- g) “Que foi que ele te fez? Como te abriu os olhos?” (Jo 9,26);
- h) Por que quereis tornar a ouvir? Quereis vós, porventura, tornar-vos também seus discípulos?” (Jo 9,27);
- i) “Tu nasceste todo em pecado e nos ensinas?” (Jo 9,34);
- j) “Crês no Filho do Homem?” (Jo 9,35);
- k) “Acaso também nós somos cegos?” (Jo 9,40).

Veja o leitor a pluralidade de perguntas, personagens e situações envolvidas que uma leitura narrativa atenta do texto pode oferecer. Com efeito, às muitas perguntas parece haver uma resposta homológica, comum, a saber: a incompreensão por parte das autoridades judaicas com a conseqüente rejeição à pessoa e ministério de Jesus.

Passemos ao clímax ou ação transformadora. Esta “corresponde a um fato que interfere de tal modo na narração a ponto de lhe dar uma guinada”.<sup>94</sup> Dentro do esquema narrativo quinário, a ação transformadora desempenha papel central, pois propiciará uma mudança substancial nos desenvolvimentos narrativos subseqüentes. Neste sentido, enfim, segundo Marguerat e Bourquin:

---

<sup>94</sup> VITÓRIO, 2016, p. 21.

A transformação realizada pela ação central faz passar de um universo perturbado (por um desejo, uma enfermidade, uma falta) para um universo restabelecido. Caso clássico: a narrativa de milagre começa por um estado de enfermidade e termina com um ser curado.<sup>95</sup>

Com efeito, em Jo 9,1-7 temos a cura do cego de nascença, uma “narrativa de milagre” que “começa por um estado de enfermidade e termina com um ser curado”. Identificamos em tal seção narrativa certa mudança súbita e radical, que constitui, em nosso entender, uma dupla ação transformadora.

A primeira ação, que é a de Jesus, é constituída por um duplo movimento hermenêutico, a saber, gesto e palavra. O gesto está registrado em 9,6: “cuspiu no chão, fez lodo com a saliva e com o lodo ungiu os olhos dele”. Já a palavra está em 9,7: “Vai, lava-te na piscina de Siloé”.

A segunda ação transformadora é tomada pelo cego de nascença e está na sequência narrativa do milagre: “foi, lavou-se e voltou vendo” (Jo 9,7). A segunda ação é consequência da primeira. Na primeira se tem um mandato, uma ordem. Na segunda se tem a obediência. Resta-nos, pois, o entendimento de que o milagre acontece antes de o cego se lavar e voltar vendo. Ao ordenar ao cego para ir lavar-se, o mesmo já estava curado, restando a ele a obediência na fé, pois o discípulo de Jesus não pode caminhar na escuridão, mas deve ter uma visão espiritualmente esclarecida.

Depois de termos visto a situação inicial, o *nó* narrativo e a dupla ação transformadora, chegamos ao momento do desenlace. Anteriormente, vimos muitas perguntas feitas ao longo de toda a perícopes em apreço. Como dissemos, elas servem na moldura literária, narrativa, tanto para tornar mais complexa a perícopes quanto para evidenciar a riqueza e qualidade da diegese.

Pensar o desenlace em João 9 nos coloca diante de várias perguntas que podem ser entendidas metaforicamente como *nós* narrativos. É preciso desenlaçar cada um deles. O primeiro desenlace fora feito por Jesus ao responder aos discípulos quanto à pergunta *quem pecou?* Como afirmado anteriormente, à medida que se cresce na compreensão da identidade de Jesus o *nó* é desfeito.

O segundo desenlace decorre da resposta à pergunta: “Não é este aquele que, sentado, mendigava?” (Jo 9,8). Inicialmente, temos respostas distintas: “Respondiam alguns: “É ele”. Outros contestavam: “De nenhum modo, é um parecido com ele”. Ele, porém, dizia: “Sou eu mesmo” (Jo 9,9). Aqui, o *nó* é desfeito pelo miraculado. Não se trata de um outro cego, mas deste que é cego desde o nascimento e que aparentemente fora visto por muitos a mendigar.

Na sequência narrativa, ante muitas dúvidas quanto ao evento da cura, nova pergunta é

---

<sup>95</sup> MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 58.

feita. Não se trata de uma pergunta sobre a identidade do cego, mas diretamente ao mesmo, nos seguintes termos: “Como te foram abertos os olhos?” (Jo 9,10). Ao que novamente se tem a intervenção responsiva do que fora cego: “Aquele homem que se chama Jesus fez lodo, ungiu-me os olhos e disse-me: Vai à piscina de Siloé e lava-te. Fui, lavei-me e vejo” (Jo 9,11).

Ante a resposta, há uma nova reação dos vizinhos com outra pergunta: “Onde está esse homem?” (Jo 9,12). Ao que se tem como resposta: “Não o sei” (Jo 9,12). Interessante que Jesus somente reaparecerá na narração em 9,35. Assim, haverá várias cenas (três confrontos com as autoridades judaicas) até o desenlace desse nó da ausência de Jesus, que, como dissemos, somente será desfeito no versículo trinta e cinco.

No primeiro confronto com as autoridades judaicas, tem-se dois questionamentos, a saber: “Como pode um pecador realizar tais sinais?” (Jo 9,16) e “Que dizes tu daquele que te abriu os olhos?” (Jo 9,17). Ao primeiro questionamento, espécie de solilóquio, o narrador assevera que havia divisão entre eles. Talvez aqui estejamos diante de um nó narrativo tão importante quanto a identidade e paradeiro de Jesus.

O desfazer-se de tal nó, de tal complicação narrativa, parece estar muito mais na atitude de aceitação ou rejeição a Jesus. Enfim, o nó pode ser desfeito, desenlaçado, tanto pelo ato de fé do que fora cego, imagem simbólica dos que passaram à adesão a Jesus, incluindo judeus, que passam a formar um núcleo importante na comunidade joanina, quanto na negação de outros, sobretudo fariseus, mestres e doutores da lei.

Quanto à segunda pergunta precedente, resulta interessante a resposta do miraculado: “É um profeta” (Jo 9,17). Ao chamar de profeta a quem lhe abriu os olhos, o que fora cego insere o relato da cura na perspectiva de um milagre messiânico. Enfim, que somente o messias poderia realizar, como se pode depreender da releitura de Isaías 35, 4-5, nos seguintes termos tomados à bíblia de Jerusalém (2002):

Dizei aos corações conturbados: Sede fortes, não temais. Eis que vosso Deus vem para vingar-vos, trazendo a recompensa divina. Ele vem para vos salvar. Então se abrirão os olhos dos cegos (...).

Quer parecer-nos, no expediente narrativo precedente, a existência de certa ironia implícita na afirmação tomada ao que fora cego. Este, apesar do seu antigo estado de cegueira, pôde reconhecer a Jesus como profeta, ao passo que aqueles que enxergavam e que supostamente teriam o conhecimento da lei e dos profetas não conseguiam reconhecer o cumprimento de uma profecia veterotestamentária sob o viés messiânico. Possivelmente, temos aqui o desenlace e a compreensão de tal nó narrativo. Passemos, pois, a novos desenlaces.

No segundo confronto com as autoridades judaicas, são apresentadas três perguntas aos pais do miraculado, quais sejam: “É este o vosso filho? Afirmais que ele nasceu cego? Pois como é que agora vê?” (Jo 9,19). A primeira e a segunda pergunta dizem respeito a identidade e condição física do que fora curado. Aqui, há a confirmação dos pais: “sabemos que este é o nosso filho e que cego nasceu” (Jo 9,20).

Portanto, o *nó* – a *complicação* em relação a identidade/condição física do miraculado – é desfeito, desenlaçado, pelo testemunho direto-objetivo dos pais. Não se trata de um outro, é realmente o filho deles que nascera cego. Nova complicação decorre a partir da terceira pergunta: “Pois como é que agora vê?”. Como veremos em seção posterior dedicada ao ambiente cultural subjacente a narrativa, quem confessasse a Jesus como messias seria expulso da sinagoga, o que é atestado pelo narrador.

Diante de tal realidade, os pais transferem a responsabilidade de tal “confissão” ao filho, isentando-se, “porque temiam os judeus” (Jo 9,22). O desenlace estará configurado no testemunho do próprio miraculado quando da resposta em novo interrogatório, a saber, “Que foi que ele te fez? Como te abriu os olhos?” (Jo 9,26).

O expediente narrativo atual se valerá de um recurso literário agora explícito, a ironia. Esta se evidencia a partir de uma dupla indagação feita pelo cego aos seus interrogadores: “Por que quereis tornar a ouvir? Quereis vós, porventura, tornar-vos também seus discípulos?” (Jo 9,27). Enfim, a ironia se evidencia no fato de os interlocutores pedirem para o homem falar, mas não o quererem ouvir. Perseguem o discípulo iluminado por Jesus (Jo 9,5b), mas aparentam querer se tornar discípulos também, tamanha a curiosidade e admiração em vista da cura do cego de nascença. Aqui parece que a ironia seja utilizada em vista ao desenlace dos novos nós, das novas complicações narrativas colocadas.

Passemos, pois, aos três questionamentos finais que emolduram certa dimensão polissêmica da dúvida ao longo de toda a perícopé. O primeiro é um questionamento aparentemente retórico da parte dos fariseus, qual seja: “Tu nasceste todo em pecado e nos ensinas?” (Jo 9,34). Aqui parece ser retomada implicitamente a noção de culpa e castigo por meio da associação entre doença e pecado. Ao *nó* narrativo do miraculado que ensina se tem o desenlace pela via do preconceito teológico harmatiológico.

O penúltimo questionamento, que é o de Jesus em relação ao que fora curado: “tu acreditas em o filho do homem?” (Jo 9,35), seguido pela confissão de fé do miraculado: “acredito, Senhor” (Jo 9,38), promove o que chamamos aqui de *desenlace geral progressivo*

quanto a identidade Daquele que é ao mesmo tempo agente, objeto e meta da revelação, Jesus Cristo, qualificado como Senhor.

Com o desenlace geral concluímos a pergunta deixada pela crítica textual na seção 2.2 desta dissertação. Com efeito, ao versículo 38 *πιστεύω, κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ* destacamos a importância de *προσεκύνησεν* no sentido de adorar para a construção da narrativa. Esta é emoldurada a partir do (re)conhecimento da identidade de Jesus, que tem na adoração o ponto culminante de uma alta cristologia implícita ao relato joanino em apreço.

Por fim, e não menos importante, é a pergunta dos fariseus. Não mais será uma pergunta em relação a Jesus ou ao cego, mas quanto a si mesmos: “não também nós cegos somos?” (Jo 9,40). A riqueza da narração de João 9 está aqui configurada na dramaticidade paradoxal de uma indagação que pode ser lida, tanto pelo leitor atento da comunidade joanina quanto nós, como sendo de impostação mais afirmativa do que negativa, desenlaçando-se em definitivo o *nó da cegueira* das autoridades judaicas.

Chegamos ao termo do enredo, sua conclusão. Neste sentido, resultam esclarecedoras as ponderações seguintes, tomadas à obra *Análise narrativa da bíblia*, a saber: “Com o desenlace e a obtenção dos esclarecimentos esperados a narração chega à situação final. Trata-se do polo oposto à situação inicial”,<sup>96</sup> o que se evidencia claramente no fato de aquele que começou a narrativa cego terminar vendo e os que começaram vendo terminarem cegos, os fariseus.

### 3.3.2 Personagens

Depois de visto o enredo, passamos agora, na presente leitura narrativa de Jo 9, 1-41, aos personagens. Conforme Marguerat e Bourquin:

Os personagens são a face visível do enredo; eles o suscitam, alimentam e vestem; sem eles, o enredo fica reduzido ao estado de esqueleto. Por outro lado, um punhado de personagens não faz uma narrativa enquanto não vem um enredo para tecê-los em rede.<sup>97</sup>

Os cinco versículos iniciais da perícopa introduzem os primeiros personagens e o tema central do relato de milagre, a saber, Jesus como “luz do mundo” (Jo 9,5). Evidentemente, pela

<sup>96</sup> VITÓRIO, 2016, p. 21.

<sup>97</sup> MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 77-78.

força da ação narrativa, Jesus é o personagem central, mas a ele se associa, como uma espécie de co-protagonista, o cego de nascença.

Preliminarmente, um dado importante quanto ao cego dentro da macronarrativa joanina é elucidado por Sánchez, quando pondera que:

No evangelho de João aparece apenas um cego, enquanto os sinópticos falam de vários. Como sempre, o quarto evangelho domina a arte da concentração. Em um único personagem e em uma única narração, ele condensou os ensinamentos dos outros.<sup>98</sup>

Outros envolvidos na cena da narração são os discípulos de Jesus. Assim, de antemão, pode-se dizer que Jo 9,1-5 está centrado sobre a personagem Jesus, contando com a presença do cego e dos discípulos, e sobre sua palavra reveladora: “Enquanto em o mundo estiver, luz sou do mundo” (Jo 9,5).

É válido ressaltar que logo após a cura do cego (Jo 9,6-7) – nos dois versículos seguintes à apresentação do quadro inicial da narrativa com os primeiros personagens (Jo 9,1-5) – “as intervenções subseqüentes dos personagens dão progressivamente à narração o aspecto de uma inquirição, que visa apurar a verdade dos fatos”<sup>99</sup>. Com efeito, três serão os problemas a serem enfrentados: o fato miraculoso, o modo de sua realização e a identidade do taumaturgo, enfim, daquele que realizou o milagre.

Aos primeiros personagens outros vão se associando, a saber, os vizinhos, outros, pais do cego, fariseus e judeus. Dado que gostaríamos de salientar em um primeiro contato com as personagens da perícopa é o de que apenas Jesus é nomeado. Enfim, o cego, os discípulos, os vizinhos, os ‘outros’, os pais do cego, os fariseus e os judeus não são identificados dentro do corpus narrativo joanino da perícopa em tela. Apenas alusivamente o leitor vê uma referência a Moisés, que não figura como personagem.

Partimos do entendimento de que a não identificação das personagens, com exceção de Jesus, seja algo programático no intento da transmissão da mensagem catequética do Quarto Evangelho. O leitor, de imediato, nos primeiros passos da narração, acessa Àquele que é nomeado e identificado como a luz, Jesus; bem como acessa àquele que é chamado cego, e que, portanto, não tem a luz dos olhos, metáfora de escuridão.

---

<sup>98</sup> “En el evangelio de Juan sólo aparece un ciego, mientras que los sinópticos hablan de varios. Como siempre el cuarto evangelio domina el arte de la concentración, En un sólo personaje y en una sola narración ha condensado las enseñanzas de los otros”(SÁNCHEZ, Secundino Castro. *Evangelio de Juan: comprensión exegético-existencial*. 3.ed. Madrid: Comillas, 2001. p. 208).

<sup>99</sup> CASALEGNO, 2009, p. 292.

Sendo o cego não nomeado, aquele que está na escuridão, as outras personagens, igualmente não nomeadas, de modo semelhante, parecem trazer certo tipo de cegueira, cuja homologia principal, em nosso entendimento, seja a cegueira espiritual, a não identificação clara de Jesus como luz do mundo, filho de Deus e Senhor.

Interessante destacar que mesmo o cego de nascença, que é uma espécie de protótipo da comunidade primitiva joanina que vai crescendo pouco a pouco na compreensão da identidade de Jesus, mesmo ele, não tem o nome revelado. Talvez aqui porque se queira acentuar, também, na perícopes, sob o viés cristocêntrico, que o agente, objeto e meta da revelação<sup>100</sup> seja apenas um, Jesus Cristo, e que apenas a ele se deva fazer a referência explícita pela via nominativa.

Dito isto, há que se ressaltar, para o estudo das personagens, que um vocábulo fundamental da perícopes é cego (*τυφλόν*) que aparece treze vezes no texto em apreço, sendo os três últimos versículos na forma plural (*τυφλοί*) relacionados aos fariseus. Embora o conjunto das dez primeiras ocorrências da palavra *cego* se refira ao co-protagonista da narrativa, o tema da cegueira é nuclear na teologia narrativa em apreço, podendo ser aplicado, como dissemos a pouco, às várias personagens da narrativa.

Antes de situar a personagem cego de nascença na narrativa, há que se abordar a condição sócio-política, econômica e religiosa dos cegos no contexto situacional da Jerusalém do tempo de Jesus. Uma primeira percepção e atitudes em relação aos cegos na sociedade judaica do século I estava vinculada, como já o dissemos, a certa crença religiosa que associava doença e pecado. A este dado se acrescenta, para além do preconceito religioso, uma questão imediatamente decorrente da condição social dos cegos, a pobreza, por vezes miséria, que levava muitos à mendicância.

Não podendo participar diretamente das seções rituais litúrgicas do templo, o culto, muitos cegos se encontravam às margens do mesmo a mendigar. Esse é o caso objetivo do cego de nascença de João 9. A partir de um verbo que sinaliza movimento, *παράγων*, a voz narrativa introduz o relato de milagre no que se refere ao encontro entre Jesus e o cego, os dois personagens centrais da narrativa joanina.

Conforme Henri Van den Bussche “O cego é bem apresentado; sua ingenuidade de homem do povo está em harmonia com seu senso de realidade; nada de afetação em sua atitude, que é profundamente honesta”.<sup>101</sup> Este cego, feito outros cegos do tempo de Jesus, estava numa

<sup>100</sup> Tomamos a tríade *agente, objeto e meta da revelação* a COLLINS, Gerald. *Teologia fundamental*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 142.

<sup>101</sup> “El ciego está bien presentado; su ingenuidad de hombre del Pueblo está en armonía con su sentido de la realidad; nada de afectación en su actitud, que es profundamente honesta”(BUSSCHE,

situação de passividade. Enfim, à espera de alguma esmola, benefício ou piedade religiosa dos passantes. Certo dia, porém, o que passava, Jesus, “εἶδεν ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς”. Inicialmente, chama a atenção o verbo εἶδεν. Pela narração, é Jesus quem por primeiro vê ao cego, não os discípulos.

Poderia parecer um fato prosaico para um leitor desatento, mas não para o intento narrativo da comunidade do discípulo amado. Ao afirmar que Jesus vê ao cego em sua situação, que outra não era que a de sofrimento, recorda-se, de modo subjacente, Êxodo 3,7, que afirma ter Deus visto o sofrimento do seu povo. Evidentemente, tratam-se de contextos sócio-discursivos distintos. Um é o do sofrimento no Egito, outro o do sofrimento em Jerusalém. Contudo, há uma dupla homologia.

A primeira diz respeito a Deus. É Deus que vê o sofrimento do povo no AT. De modo semelhante, é Deus revelado em Cristo, partindo de uma alta cristologia, que vê o sofrimento do cego no NT. A segunda homologia é a do sofrimento, que embora esteja em contextos distintos e com causas distintas, não deixa de ser sofrimento, aflição.

Não nos parece algo gratuito a referida aproximação subjacente ao texto no que se refere ao Deus que vê e a Jesus que vê. Assim, de imediato partimos da compreensão de uma alta cristologia desenvolvida no interno da comunidade joanina como forma ou tentativa de evidenciar a identidade divina de Jesus.

Voltando ao cego de nascença, sempre na expectativa de receber algo, recebe algo inaudito, lodo ou lama sobre os olhos. Mais uma vez, quer nos parecer aqui, ainda que de modo subliminar, certa associação com o AT. Lembremos que no relato javista da criação Deus modela o homem do barro (Adão/*adamá*). Quer parecer-nos, ainda, que quando Jesus faz o lodo e aplica sobre os olhos do cego, de fundo, há uma espécie de recriação do homem. Sendo assim, mais uma vez, Deus e Jesus se aproximam.

Doglio, em *Literatura joanina*, apresenta uma interessante ponderação que confirma nossa percepção, mas ao mesmo tempo traz algo novo para a compreensão da narrativa em apreço. Ele pondera que:

A lama que Jesus produz misturando terra e saliva lembra a história de Gn 2, onde se narra a criação do homem da terra: não se trata de um milagre de cura, mas de criação, pois um homem cego não pode ser curado, mas precisa de uma intervenção “criativa”.  
102

A confirmação de nossa percepção é a da aproximação entre Deus e Jesus, já a *novidade* está na ordem do gênero literário; não apenas um relato de milagre, mas de criação. Embora ambos relatos sejam plausíveis (milagre ou criação) assumimos a identificação narrativa de um relato de milagre sob impostação criativa ou criacional.

Entendendo o cego de nascença, como dito em outro lugar, e fundamentado em Brown, como uma espécie de personagem comunitário, pois tipifica a comunidade que vai saindo da cegueira e crescendo na fé e compreensão da identidade de Jesus, pode-se ponderar quanto a certa *recriação* da comunidade judaica sob o signo da fé em Jesus como neo-messias, filho de Deus e Senhor.

Não apenas o homem é recriado, mas a comunidade dos fiéis é recriada, pois chamada a uma nova existência que se inaugura a partir da fé em Jesus Cristo e na obediência a sua palavra. A nova existência é apresentada narrativamente a partir da passagem do cego de nascença da margem para o centro, da cegueira para a visão, das trevas para a luz, e, na conclusão da perícopa, da ignorância para a fé.

Dentro da ampliada cena judiciária a personagem cego de nascença será inquirida pelas autoridades judaicas. Dentro desse ambiente crescente de rejeição e oposição a Jesus, o leitor atento percebe que o que fora cego se comporta como um discípulo iluminado. Com efeito, fora iluminado por Cristo (Jo 9,5), obedeceu sua palavra (Jo 9,7) e a partir da obediência tornou-se curado da cegueira.

Uma vez curado – ou recriado, na perspectiva de Doglio<sup>103</sup> – tal personagem entra em cena de modo ativo. Já não temos a personagem passiva a esperar algo, uma esmola, mas ativa, a caminhar, argumentar e contra-argumentar. Se opõe às autoridades judaicas com franqueza, confiança e até mesmo, poderíamos dizer, ousadia, haja vista o expediente da ironia dramática orquestrada contra essas mesmas autoridades (ver 9,27; 9,30).

Depois da reação de espanto e incredulidade dos vizinhos, começa o confronto do cego com as autoridades. Inicialmente, há semelhante espanto e incredulidade. Os fariseus reproduzem especularmente a dúvida dos vizinhos sobre como agora enxergava. O que fora cego relata novamente o que acontecera e conclui, quando indagado sobre a identidade de quem o havia curado, “profeta é” (Jo 9,17).

Na sequência narrativa, há uma espécie de interlúdio entre o primeiro e o terceiro confronto com as autoridades religiosas ao qual comentaremos à frente quando tratarmos de outras personagens, os pais do cego de nascença. Retorna a personagem objeto de julgamento

---

<sup>103</sup> DOGLIO, 2020, p. 118.

para novo inquirido. E é justamente aqui que a dramaticidade da ironia da personagem cego de nascença vai se explicitar de modo evidente.

Dois momentos que evidenciam a *παρηρησία* da personagem face às autoridades estão registrados da seguinte forma: “Por que de novo quereis ouvir? Não também vós quereis dele discípulos tornar-vos?” (v.27) e “Em isto pois o admirável está, que vós não sabeis donde é e abriu meus os olhos” (v.30).

Ambas perguntas parecem surgir como desdobramento provocativo de uma expressão que está estabelecida ao início da terceira cena judiciária, a saber: “Dá glória a Deus” (Jo 9,24). Casalegno esclarece que:

Com uma frase estereotipada, “dá glória a Deus”, usada no Antigo Testamento antes de uma deposição ou do reconhecimento de uma culpa (Js7,19;Esd 9,8), convidam o cego a reconhecer a verdade da interpretação deles sobre os eventos. Ao saber teórico e preconceituoso dos judeus, o cego opõe o fato incontestável de sua cura.<sup>104</sup>

O “fato incontestável” sinaliza muito mais a “obra de Deus” sobre a vida do cego e a cegueira das autoridades judaicas do que a necessidade do reconhecimento de alguma culpa da parte do cego de nascença. Retomando ao desconhecimento da origem de Jesus, a referida cegueira das autoridades, são esclarecedoras as ponderações de Bussche:

Eles, em todo caso, continuarão sendo discípulos de Moisés. Dele, pelo menos, têm certeza de que Deus lhe falou, enquanto que de Jesus nem sequer sabem de onde ele vem. Essa expressão em seus lábios significa que não sabem por ordem de quem nem por iniciativa de quem Jesus age dessa maneira (3,2; 9,16). O diabo? Para João, essa questão da origem de Jesus é fundamental. Os judeus não sabem de onde ele vem e continuam jurando por Moisés; o judaísmo e o cristianismo são, na mente de João, duas religiões bem fundamentadas.<sup>105</sup>

Para alguém acostumado a pedir esmola e a colocar-se numa situação de passividade, resulta significativo o desempenho e destreza discursivos da personagem em tela. Em *Anatomy of the fourth gospel*, Culpepper discorre sobre o que chama de *sarcasmo* por parte de tal personagem, assim confirmando nossa percepção quanto à ousadia léxico-discursiva do que fora curado. Assim se expressa:

---

<sup>104</sup> CASALEGNO, 2009, p. 294.

<sup>105</sup> “Ellos en todo caso seguirán siendo discípulos de Moisés. De éste al menos están ciertos de que Dios le há hablado, mientras que de Jesús ni siquiera saben donde viene. Esta expresión en sus labios significa que no saben por orden de quién ni por iniciativa de quién actúa Jesús de esa manera (3,2;9,16). El diablo? Para Juan esta cuestión del origen de Jesús es fundamental. Los judíos no saben de dónde es y siguen jurando por Moisés; judaísmo y cristianismo son, en el ánimo de Juan, dos religiones bien cimentadas”(BUSSCHE, 1972, p. 403).

Quando os fariseus chamam o homem pela segunda vez, sua exortação incongruente trai sua posição: “Dê graças a Deus; sabemos que este homem é pecador” (9,24). O sarcasmo transparece em sua resposta à pergunta seguinte: “Vocês também não querem se tornar seus discípulos, querem?” (9,27). Eles afirmam orgulhosamente que são discípulos de Moisés, mas o leitor sabe que não é bem assim (cf. 9,28; 5, 45-46). No versículo seguinte, eles traem de forma condenatória a sua ignorância: “não sabemos de onde ele vem” (9,29). A lâmina embotada do sarcasmo dá o golpe seguinte: “Mas isso é uma maravilha! Vocês não sabem de onde ele vem, e no entanto ele abriu os meus olhos” (9,30).<sup>106</sup>

Com efeito, o sarcasmo, enquanto ironia mais profundamente elaborada do ponto de vista discursivo, evidencia a clareza com a qual o discípulo compreende ao Mestre e a seus opositores. Bem mais do que aos olhos, foi aberto o entendimento do que fora cego. Agora, compreende bem que em Jesus está a luz, nos opositores a escuridão, a cegueira.

Dado importante de ser aludido por meio das várias cenas judiciárias, enfim, o que está em jogo, diz respeito à identidade de uma personagem ausente, o taumaturgo. De fato, a ausência de Jesus do versículo 8 ao versículo 34 é a mais longa de todo o Evangelho.<sup>107</sup> O miraculado testemunha tanto pela memória do sinal do qual se beneficiou como pela qualidade do seu próprio testemunho.

Em relação ao que fora curado da cegueira de nascença, e que se torna testemunha qualificada da comunidade de fé, Vanier pondera que:

Esse mendicante é a primeira pessoa no evangelho a ser expulsa e perseguida por causa de Jesus. Ele dá testemunho de Jesus e nesse momento é o primeiro mártir. Sendo curado, poderia muito bem ser reintegrado na sociedade judaica. Não precisaria ser excluído e visto como uma punição divina, indigno de adorar no Templo. Ao contrário, ele escolhe a verdade e dá testemunho da cura que fez experiência: “uma coisa sei – antes era cego e agora vejo”.<sup>108</sup>

Quando Jesus novamente entra em cena, após a expulsão da personagem cego de nascença da sinagoga (Jo 9,35), haverá o completo desenlace das várias cenas narrativas em relação ao que fora cego, qual seja, a profissão de fé: “acredito, Senhor” (Jo 9,38). Depois de haver passado por várias vicissitudes desde a incompreensão dos vizinhos, os interrogatórios

<sup>106</sup> “When the Pharisees call the man for a second time their incongruous exhortation betrays their position: “Give God praise; we know that this man is a sinner” (9,24). Sarcasm drips from his reply to their next question: “You do not want to become his disciples too, do you?” (9,27). They proudly maintain that they are disciples of Moses, but the reader knows better (Cf. 9,28; 5, 45-46). In the next verse they damningly betray their ignorance: “we do not know where he comes from” (9,29). The dull blade of sarcasm makes the next cut: “Why, this is a marvel! You do not know where he comes from, and yet he opened my eyes” (9,30)”(CULPEPPER, 1988, p. 175).

<sup>107</sup> BECK, D.R. *The discipleship Paradigm. Readers and Anonymous characters in the fourth gospel*. London: Brill Leiden, 1997, p. 94.

<sup>108</sup> VANIER, J. *Entrare nel Mistero: Gesù nel vangelo di Giovanni*. Bologna: Dehoniane, 2005, p. 181.

dos fariseus até a exclusão/expulsão da sinagoga, completa-se agora, na referida personagem, aquilo que fora predito ao início da perícopie (Jo 9,3). Com efeito, apareceram, se cumpriram “as obras de Deus” nele.

Dentre as obras de Deus, se pode divisar a fé com o efeito da iluminação espiritual. De fato, segundo Konings:

O batismo no nome de Cristo e a vida cristã eram chamados, na Igreja dos primeiros tempos, de *fōstismós*, “iluminação” (por Cristo; cf. Ef 5,8-14). Também o diálogo da profissão de fé nos vv.35-36 aponta na direção da liturgia batismal. Neste sentido, pode-se ver um simbolismo no fato de que Jesus não apenas cospe no olho, como em Mc 8,23, mas faz barro, como Deus na criação de Adão e Eva: o batismo é nova criação.<sup>109</sup>

Fechamos aqui uma visão panorâmica sobre a personagem cego de nascença, sobre esse discípulo iluminado, recriado e símbolo da comunidade de fé que cresce na compreensão do Mestre e Senhor Jesus, colocando-se na obediência a sua palavra. Se as autoridades representam o que significa rejeitar Jesus através da incredulidade, ele certamente representa o modelo do que significa aceitar Jesus com fé. Ele aparece como modelo do que significa “ser discípulo de Jesus”. A sua prova, antes e após seu encontro com Jesus Cristo, e o seu caminho são como a ilustração das etapas pelas quais passa o discípulo para acolher Aquele que é a luz do mundo.<sup>110</sup>

Ao final da perícopie (Jo 9,38) se tem a confissão de fé do que fora cego: “acredito, Senhor” seguida da ponderação do narrador “E adorou a ele”. Completa-se a iniciação cristã não apenas da personagem cego de nascença, mas da comunidade joanina, que, partidária de uma alta cristologia, como dito anteriormente, reconhece Jesus como Deus, o que se pode depreender da expressão *προσεκύνησεν αὐτῷ*.

Por meio da sequência narrativa inicial da perícopie e do desenvolvimento subsequente o leitor tem acesso a novas personagens, a saber: os discípulos, os vizinhos, os ‘outros’, os pais do cego, os fariseus e os judeus. Importa, ainda que de modo panorâmico, alguma abordagem sobre os mesmos. Passemos, pois, aos discípulos. Aqui, seguiremos a interessante perspectiva adotada por Konings:

<sup>109</sup> KONINGS, 2017, p. 280.

<sup>110</sup> MARCHADOUR, Alain. *I personaggi del Vangelo di Giovanni: specchio per una cristologia narrativa*. Bolonha: EDB, 2007, p. 96.

Jesus está acompanhado dos “discípulos”. Quais? Os doze (cap.6) ou os discípulos pouco confiáveis de Jerusalém? (cf.7,3)? Não importa. Os discípulos representam aqui o leitor, que deve aprender a lição.<sup>111</sup>

Assim, no conjunto da narração, a história do homem cego que fora curado, parece haver uma grande lição catequética tanto para os discípulos, objetivamente seguidores de Cristo na Jerusalém do século primeiro, quanto para a comunidade joanina subjacente à textualidade. Poderíamos nos perguntar: qual lição? A lição de certo caminho catecumenal de iniciação no mistério de Cristo, de sua identidade divina.

Ao se colocarem na audiência-escuta da palavra de Jesus, os discípulos da primeira hora – e por extensão todos os que a estes se associarem pela fé em Cristo – são como que convidados a trilharem os mesmos passos do *discípulo iluminado*, o cego de nascença. Enfim, chamados a crescerem na compreensão da identidade de Jesus, da sua missão e de darem o testemunho da fé, mesmo em meio às adversidades, perseguições, incompreensões, rejeições e exclusões.

Sendo os discípulos representação do leitor “que deve aprender a lição”, resulta pertinente a afirmação de Santos de que a narrativa do sinal foi “consignada por escrito para consolidar a fé de seus leitores (*hina pisteuete*) na dignidade messiânico-divina de Jesus, a fim de que, arraigados nessa fé, tenham “vida em seu nome” (20,31b).”<sup>112</sup>

Em Jo 9,8-12 novas *personas* figuram na narrativa. Tratam-se dos vizinhos. Estes não são qualificados nominalmente. Contudo, parece haver certa distinção, ainda que tênue, destes em relação aos “que viam a ele antes” (Jo 9,8) e “outros” (Jo 9,9). Enfim, a narrativa dá a entender certa gradação quanto à relação de proximidade; sendo os vizinhos os *mais próximos*, “os que viam a ele antes”, *intermediários*, e “outros”, os que viam *fortuitamente* a mendigar nas proximidades do Templo.

Tendo encontrado o cego que fora curado, os vizinhos passam por um processo de divisão interna quanto a identidade do homem. Desde os mais próximos aos que viam ao cego de modo fortuito, casual, instaura-se a homologia do que chamamos de *dúvida identitária*. Neste sentido, Konings pondera que:

Essa discussão lembra o ambiente dividido em torno da obra de Jesus (p.ex.7,10-13...) e espelha a divisão que reinava entre os judeus a respeito da comunidade joanina algumas décadas depois.<sup>113</sup>

<sup>111</sup> KONINGS, 2017, p. 278.

<sup>112</sup> SANTOS, Bento Silva. *Teologia do Evangelho de São João*. Aparecida: Santuário, 1994, p. 302.

<sup>113</sup> KONINGS, 2017, p. 280.

A referida divisão se evidencia com mais clareza a partir da presença de novas personagens, os pais do cego de nascença. Uma primeira referência a eles se encontra nas palavras de Jesus aos discípulos: “Nem este pecou, nem os pais dele” (Jo 9,3). Logo após o primeiro confronto com as autoridades judaicas, os pais reaparecerão não como uma referência, uma alusão, mas como objeto de inquérito no segundo confronto com as autoridades judaicas (Jo 9,18-23).

Conforme Doglio: “Nesses personagens podemos reconhecer aqueles judeus temerosos que não tiveram a coragem de reconhecer Jesus como o Cristo, por medo de perder sua posição na sinagoga”.<sup>114</sup> Sendo os pais “certamente judeus”<sup>115</sup> é válido pensar aqui o contexto imediato de uma comunidade que está em busca da afirmação da própria identidade religiosa e cultural. No interno da comunidade, formada em boa medida por judeus, tanto havia os que professavam a fé em Jesus quanto os que a negavam tanto quanto, ainda, os que estavam como que na intersecção cristianismo-judaísmo.

Seguramente, aos pais do que fora cego, esse momento de afirmação identitária era uma espécie de divisor de águas entre judaísmo formativo e ascensão cristã. Perder determinadas posições na comunidade face a uma nova expressão religioso-identitária era geradora de desconfortos e temores face à novidade inaugurada pelo evento Cristo.

De maneira acertada, e que nos ajuda a compreender melhor a situação das personagens “pais do cego”, em João 9, Pires pondera que:

De modo emblemático são encontrados no capítulo 9 do Quarto Evangelho um declarado conflito entre a comunidade do final do primeiro século e os judeus do Judaísmo em Formação e, também entre a comunidade aqui representada pelo ex-cego e os que acreditavam, mas não professavam a fé.<sup>116</sup>

Os pais estão no grupo daqueles que “acreditavam, mas não professavam a fé” publicamente por temor aos judeus. Casalegno pondera que os pais do cego de nascença:

Com afirmações calculadas e circunspectas, exortam os judeus a dirigir-se diretamente ao filho, que sendo uma pessoa adulta goza de capacidade jurídica para dar testemunho, e se subtraem, assim, à inquisição. Compreendem que reconhecer a cura milagrosa do filho e dizer que Jesus foi o seu autor é colocar-se em oposição às opiniões concorrentes. Conforme explica o redator, essa atitude é consequência do fato de que os judeus “já tinham combinado que, se alguém reconhecesse Jesus como Cristo, seria expulso da sinagoga (v.22). A expressão, que revela a mão redacional do

---

<sup>114</sup> DOGLIO, 2020, p. 119.

<sup>115</sup> PIRES, Dionilvaldo. *Os judeus no quarto evangelho à luz de Jo 9,22*. Goiânia: Fragmentos, 2015, p. 345.

<sup>116</sup> PIRES, 2015, p. 342.

evangelista, apresenta os pais do cego como representantes dos crentes que não ousam professar abertamente a sua fé.<sup>117</sup>

A cena narrativa em apreço do confronto com as autoridades judaicas, seccionada entre o primeiro e o terceiro confrontos entre os judeus e o cego de nascença, tendo aqui como personagens centrais os pais do cego de nascença, ocupa lugar privilegiado em certo gradiente de rejeição a Jesus como o Cristo, o Messias. Tal gradiente é encabeçado certamente pelos autodenominados “discípulos de Moisés” (Jo 9,28), os judeus.

Sem dúvida, é interessante abordar, em uma leitura narrativa de Jo 9,1-41, a questão das personagens fariseus e judeus. Não o dizemos segundo uma lógica narrativa que busca referenciar os variados atores envolvidos na narração, mas segundo a função específica que exercem no contexto conflitivo de afirmação tanto da expressão religiosa cristã quanto judaica, sendo aqui os “questionadores do ex-cego, dos pais e novamente do ex-cego, chegando a expulsá-lo”.<sup>118</sup>

Segundo Pires “o dado estatístico segundo o qual o Quarto Evangelho cita os judeus em 70 vezes, sendo 33 delas como os inimigos de Jesus, chama a atenção ao leitor atento”.<sup>119</sup> A esse dado, que é fundamental quanto ao sentido do termo em João 9, Konings pondera de modo categorial que “João usa o termo para expressar: o povo judeu, os habitantes da Judeia, as autoridades judaicas; e meio século mais tarde, o novo judaísmo, enquanto oposto aos cristãos”.<sup>120</sup>

No *Vocabulário teológico do Evangelho de São João* encontra-se com clareza o lugar ocupado por fariseus e judeus em João 9. Conforme os autores:

Os fariseus de 9, 13-17 identificam-se com os judeus de 9, 18-23, e continuam sem nenhuma denominação no resto da cena (9,24-34; cf.9,27: vô-lo disse, e 9,15), para reaparecer como fariseus (9,40) e ser designados de novo como “os judeus” no final do discurso (10,19: a nova divisão que surge identifica-os claramente com os fariseus de 9,16). São “os judeus” (9,22) ou os fariseus (12,42) os que podem expulsar da sinagoga.<sup>121</sup>

Assim, pontual e especificamente, pode-se também pensar que o uso do termo no capítulo 9 de João tenha sentido distintivo, enfim, de distinção entre os judeus ortodoxamente “discípulos de Moisés” e contrários aos “discípulos de Jesus”, como o cego iluminado,

<sup>117</sup> CASALEGNO, 2009, p. 293.

<sup>118</sup> PIRES, 2016, p. 166.

<sup>119</sup> PIRES, 2015, p. 344.

<sup>120</sup> KONINGS, 2017, p. 44.

<sup>121</sup> MATEOS; BARRETO, 1989, p. 147.

arquétipo da comunidade dos fiéis judeu-cristãos. E no subsolo da distinção está a oposição, o conflito de perspectivas teológicas de ambos grupos de seguidores, os de Moisés e os de Cristo. Com efeito, conforme Santos:

Esta contraposição entre “discípulos de Jesus” e “discípulos de Moisés” reflete a separação total entre sinagoga e a comunidade joanina, duas comunidades contemporâneas à redação do evangelho no final do século I (95 d. C). Em contraste com aqueles que não se questionam diante da cura do cego (9,8-12); em contraste com aqueles que se interrogam, mas não crêem (9,13-17); e em contraste com aqueles que acreditam, mas não ousam confessar publicamente a dignidade messiânica de Jesus (9,18-23), o cego curado representa o modelo do verdadeiro discípulo.<sup>122</sup>

O personagem cego de nascença, modelo de “verdadeiro discípulo”, “discípulo iluminado”, que espelha no limite a própria comunidade discipula seguidora do Mestre Jesus está em linha de oposição com as personagens Judeus. Ao falar sobre as personagens judeus, em João 9, Mateos e Barreto ponderam que:

A perícopé contém forte acusação contra os dirigentes judeus, exploradores do povo, que continua as feitas anteriormente nos dois episódios do templo (2,13; 8,31). Exercem a opressão com plena culpa, pois, tendo diante de si a luz, a rechaçam. São cegos voluntários que tentam justificar o que é falso e apresentá-lo como vontade de Deus. Arrogaram-se missão que não têm, unicamente para proveito pessoal.<sup>123</sup>

Os judeus, enquanto discípulos de Moisés e não de Jesus, são entendidos como aqueles que “rechaçam” a luz – e aqui temos o sentido mais profundo de *ἀμαρτία* levantado pela pergunta da crítica lexicográfica na seção 2.4. Assim, não se deixam iluminar por ela, que na verdade é um ele, Jesus Cristo.

Há que se ponderar, ainda que de modo reiterado, que na narrativa joanina em apreço, quando se fala em fariseus, se fala de um grupo de judeus, e, quando se especifica o termo judeus, se quer estabelecer a distinção referida anteriormente (2,13 e 8,31). Portanto, “Nesse sentido, se nota que o Quarto Evangelho usa com liberdade e flexibilidade o termo, deixando ao leitor perceber a conotação e denotação que o vocábulo vai adquirindo em cada texto”.<sup>124</sup>

<sup>122</sup> SANTOS, 1994, p. 161-162.

<sup>123</sup> MATEOS; BARRETO, 1999, p. 450.

<sup>124</sup> PIRES, 2015, p. 344.

### 3.3.3 Narrador

Uma vez abordadas as principais personagens da narrativa com seus sentidos histórico, simbólico e culturais, é tempo de uma palavra sobre o narrador em João 9 seguindo-se ao ponto de vista do mesmo. Em linhas gerais, trata-se de um narrador de terceira pessoa, um narrador observador, que conta a história como se estivesse vindo de fora, com certa visão privilegiada pelo lugar que ocupa na narração.

Elemento narrativo de grande importância vinculado ao narrador é o da focalização. Segundo Vitório, a focalização:

Pode ser de três tipos: 1) *Focalização zero*: é a visão tão ampla a ponto de abolir os limites exatos de tempo e de espaço (...). 2) *Focalização externa*: corresponde ao que o leitor “vê” na narração. São as cenas descritas pelo narrador com detalhes, a serem imaginadas pelo leitor. Correspondem às tomadas em *close*, quando se pode ouvir o que os personagens dizem e captar-lhes os sentimentos e emoções. (...) *Focalização interna*: por esse recurso o narrador permite ao leitor captar elementos da interioridade do personagem. O foco da narração se volta para a intimidade de quem está em cena, revelando o que se passa aí. Pensamentos, maquinações interiores e sentimentos tornam-se patentes para quem lê.<sup>125</sup>

O narrador ao início da perícopes da cura do cego de nascença (Jo 9,1) apresenta a seguinte focalização zero: “E prosseguindo, viu um homem cego de nascença.” Tomando-se a história isoladamente no conjunto da macronarrativa joanina, não se tem aqui claramente estabelecidos “os limites exatos de tempo e de espaço”. O narrador apenas informa a existência de uma personagem que está caminhando de um lugar para outro, pois está *prosseguindo*, sem que haja delimitação temporal e geográfica. Com efeito, aqui, “o leitor contempla a cena de longe, vendo o conjunto”.<sup>126</sup>

No que se refere à focalização externa, pode-se dizer que o narrador de João 9 a privilegiou em relação às demais. A sucessão de cenas judiciais, visibilizadas, sobretudo, nos três confrontos com as autoridades judaicas, emolduradas pela estrutura literária do diálogo inicial com os discípulos e o final com os fariseus, “permite ao leitor visualizar a sequência do enredo”.<sup>127</sup>

A focalização do diálogo de Jesus com os discípulos e do diálogo de Jesus com os fariseus traz como elemento de inclusão na narrativa o tema do pecado. Este aparece tanto no

---

<sup>125</sup> VITÓRIO, 2016, p. 106-108.

<sup>126</sup> VITÓRIO, 2016, p. 106.

<sup>127</sup> VITÓRIO, 2016, p. 107.

diálogo inicial quanto no diálogo final, levando o leitor a ter uma visão ampliada desse *locus theologicus* a perpassar o conjunto da narração. Assim, podemos concordar que “Se o narrador bíblico se atém, como ocorre com frequência, a uma perspectiva externa, tem como objetivo apelar para a função hermenêutica do leitor”.<sup>128</sup>

Enfim, objetivamente, o narrador de João 9 concita ao leitor-intérprete a se colocar diante de um tribunal judaico (configurado em três cenas principais) emoldurado pelo tema do pecado que lhe antecede, perpassa e sucede. O pecado é antecedido à primeira cena judiciária na fala dos discípulos “quem pecou?” (Jo 9,2), reaparece na terceira cena judiciária na fala dos judeus “em pecados tu és nascido de todo” (Jo 9,34) e após essa cena é retomado na sentença de Jesus “o pecado vosso permanece” (Jo 9,41).

Assim, o narrador coloca diante do leitor tanto o tema do pecado quanto as personagens possivelmente a ele vinculados, especialmente o cego e os fariseus. O cego se deixou iluminar ao passo que os fariseus (judeus) se mantiveram infensos à luz, porque contrários a Cristo e à sua mensagem de salvação. A interpretação em relação a quem realmente estava em pecado cabe agora ao leitor atento.

Pode-se dizer que a focalização interna é rara em Jo 9,1-41. Dois momentos podem exemplificá-la na perícopes, sendo o primeiro em relação aos pais do cego de nascença e o segundo em relação aos fariseus. No segundo confronto com as autoridades judaicas os pais do cego de nascença negaram saber como este havia sido curado. O narrador pondera que “Seus pais disseram isso porque temiam os judeus” (Jo 9,22). O narrador parece perscrutar a interioridade das personagens, evidenciando o temor da parte delas naquele ambiente judiciário, de julgamento.

Quanto ao segundo momento de focalização interna, o percebemos no diálogo de Jesus com os fariseus. Depois de ouvirem o juízo antitético de Jesus que vem fazer ver os cegos e tornar cegos os que veem, o narrador parece adentrar de modo tênue na consciência das personagens fariseus, que se autoquestionam “Acaso também nós somos cegos?” (Jo 9,40). Passemos, pois, ao ponto de vista do narrador, que outro não é que o ponto de vista da inteira narração.

---

<sup>128</sup> SKA, Jean Louis. *L'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament*. Paris: Cerf, 1999, p. 34.

### 3.3.4 Ponto de vista

Uma consideração preliminar importante quanto ao ponto de vista, e que traz sérias implicações para o correto entendimento do sinal da cura do cego de nascença em João 9, diz respeito à finalidade do mesmo. Neste sentido, Marguerat e Wénin ponderam:

Para que serve o ponto de vista na exegese? Vislumbramos três utilidades. *Em primeiro lugar*, o conceito de ponto de vista leva a perceber o caráter construído, escolhido, orientado, deliberado de toda informação que a narração comunica ao leitor, a respeito da história contada. *Em segundo lugar*, o conceito de ponto de vista permite diagnosticar, com precisão, a direção da narrativa adotada pelo narrador na distribuição das fontes de informação ao longo da narração. [...] *Em terceiro lugar*, a alternativa de pontos de vista, ao longo da narração, possibilita entender melhor como o narrador orchestra um confronto ou uma concorrência de visões a respeito do evento, com a finalidade de fazer emergir a que deseja privilegiar.<sup>129</sup>

O ponto de vista, no nosso entendimento, assumido pela voz narrativa, é o de uma personagem simbólica, iluminada, que sintetiza a visão de fé da comunidade joanina e que traz consigo todo um “sistema de valores subjacentes”.<sup>130</sup> Evidentemente aqui os valores da comunidade de fé, sua confissão de fé. Diante de uma situação conflitiva com a sinagoga, vai progressivamente crescendo na fé e na compreensão da identidade de Jesus como Cristo, filho de Deus.

Quanto mais cresce em tal compreensão mais se vai tornando testemunha em meio aos judeus, ainda que sob o risco de incompreensões, rejeições e mesmo expulsão do círculo religioso cultural de então, na Jerusalém do século primeiro. Segundo Vitório:

O ponto de vista do narrador, corresponde aos seus pressupostos ideológicos e sua escala de valores, é um componente importante na arte da narração. (...) Está inserido no texto de variadas maneiras e pode gerar simpatia ou antipatia do leitor em relação a determinado personagem.<sup>131</sup>

Quando do segundo confronto com as autoridades judaicas, a apresentação dos pais do cego de nascença exemplifica bem o que “pode gerar simpatia ou antipatia do leitor”. Os pais confirmam se tratar do filho que nascera cego, mas negam saber como havia sido curado. Na sequência narrativa vem o ponto de vista do narrador com o seguinte comentário: “Isto disseram os pais dele porque temiam os judeus” (Jo 9,22).

<sup>129</sup> MARGUERAT; WÉNIN apud VITÓRIO, 2016, p. 134.

<sup>130</sup> VITÓRIO, 2016, p. 133.

<sup>131</sup> VITÓRIO, 2016, p. 133.

Com efeito, a partir de tal ponto de vista, o leitor é concitado, estimulado, a certa tomada de posição em relação a tais personagens. E, para além da narrativa, é possível pensar sobre a tomada de posição da comunidade joanina em relação àqueles que tinham receio de testemunhar publicamente a fé em Cristo. Evidentemente, devido aos limites da dissertação, esse é um tema de pesquisa a se desenvolver em outro trabalho acadêmico.

Ainda quanto ao ponto de vista, a ambientação das cenas é uma maneira peculiar de sua verificação. Como dissemos alhures, fundamentado em Dodd e Brown, a perícopes em apreço traz várias cenas judiciárias. Elas são identificáveis a partir dos três confrontos com as autoridades judaicas e também a partir do imperativo categórico de Jesus: “Vim a este mundo para fazer um julgamento: os que não veem vejam, e os que veem se tornem cegos” (Jo 9,39).

Nas três primeiras cenas judiciárias os juízes são os judeus, que interrogam o que fora cego e aos pais deste. Já, naquela que podemos chamar de *quarta cena judiciária*, um novo juiz aparece, o próprio Jesus Cristo. Ante ambos juízes (judeus e Jesus) qual o partido tomado pelo leitor? Qual causa deve assumir? A voz narrativa conduz o leitor a assumir, de modo progressivo, a Cristo, sua palavra e mensagem teológica.

Quanto às falas da personagem cego de nascença também se pode vislumbrar o ponto de vista da narração. Sobretudo no que se refere aos títulos cristológicos – especialmente profeta, filho do homem e Senhor – progressivamente colocados pelo narrador na fala da co-protagonista, se percebe um crescendo de compreensão e ao mesmo tempo explicitação teológica quanto a identidade de Jesus.

Quer parecer-nos que o ponto de vista sobre a personagem cego de nascença seja muito mais positivo do que em relação aos pais deste. O cego enquanto tipificação da comunidade de fé, gradualmente, toma consciência da própria identidade e da identidade daquele ao qual passa a ser testemunha qualificada. Ao passo que em relação aos pais, senão negativo, o ponto de vista se reveste de certo pragmatismo, quase indiferença.

Assim, segundo o ponto de vista da fé professada em Jesus como o Cristo, pouco a pouco, o narrador parece assumir certa função pedagógica, enfim, de pedagogo a conduzir o neófito no caminho da fé da comunidade, ajudando-lhe a superar as dificuldades postas pelos grupos contrários e a colocar-se sob aquele que se autointitula “luz do mundo” (8,12) “enquanto em o mundo estiver” (Jo 9,5).

### 3.3.5 Conflito

*Era sábado quando Jesus fez o lodo e lhe abriu os olhos (Jo 9,14).*

Como temos visto ao longo do trabalho, o contexto histórico subjacente à perícopa é o do conflito entre comunidade joanina e judaísmo. Dentro da narrativa vários conflitos vão se desenvolvendo entre as autoridades judaicas e o cego, os pais do cego e Jesus. Para não incorrerem em tautologias, repetições desnecessárias, não retomaremos aqui tais conflitos. Veremos, isto, sim, uma outra ordem de conflito que nos parece também importante, e que se soma aos demais vistos, a questão do sábado.

Além de ser causa de conflito a confissão de fé em Jesus – podendo ocasionar a expulsão da sinagoga como de fato acontece com a personagem cego de nascença – a violação do sábado também era geradora de conflito. Interessante que a narrativa sugere que o conflito não estava apenas em relação a quem quebrou a observância do sábado, mas entre os próprios fariseus – como é sinalizado no primeiro confronto com as autoridades judaicas. Com efeito, assim segue a narração, que é concluída com o ponto de vista do narrador sobre a situação em tela:

Diziam, pois, de os fariseus alguns: não é este da parte de Deus homem, porque o sábado não guarda. Outros, porém, diziam: como pode [um] homem pecador tais sinais realizar? E divisão havia entre eles (Jo 9,16).

Em Jo 9,13-17 os debates entre os fariseus se dão em torno da questão do sábado. Segundo Santo Agostinho: “Diante do cego curado, os judeus se dividem: uns louvam a Deus, outros consideram Jesus um pecador que desrespeita o sábado”.<sup>132</sup> Na narrativa o sábado aparece em 9,14 e 9,16. Em 9,14 o sábado assume na voz do narrador dimensão temporal, contudo, em 9,16, na voz dos personagens fariseus, assume dimensão religiosa (descanso sabático). Ainda que não estritamente relevante para a cura do homem, pois esta poderia ter sido realizada em qualquer outro dia da semana, o sábado se torna essencial para a condenação farisaica da cura.

A leitura narrativa nos conduz à percepção de que João não pensa que Jesus seja um violador do sábado, em vez disso, ele parece empregar a controvérsia do sábado como uma espécie de estágio sobre o qual articula sua alta cristologia. Ao realizar a cura em tal dia se

---

<sup>132</sup> AGOSTINHO apud CASALEGNO, 2019, p.141.

coloca no compasso de Deus. Tendo este “descansado” no sétimo dia somente o mesmo poderia revogar o “descanso”.

A violação do sábado, na perspectiva dos fariseus, é um fundamento necessário para afirmar que Jesus não vem de Deus (9,16). Enfim, que permite ainda que alguns respondam de modo opositivo às afirmações de Jesus de ser vindo de Deus (8,42), de não ter pecado (8,46), de chamar outros a guardarem a sua palavra (8,51), quando ele mesmo não guarda a lei de Deus como o sábado (9,16).

Destarte, o sábado se torna elemento nuclear na narrativa não apenas no que se refere à condenação por parte dos Judeus a Jesus, mas como elemento identitário e divisor entre a comunidade judaica e a comunidade joanina. Enquanto os judeus guardam o sábado, os seguidores de Jesus, fundamentalmente a comunidade cristã pós-pascal, elegerá novo dia de guarda, o domingo, que se vincula a ressurreição. O sábado na narrativa, portanto, se torna uma bandeira em torno da qual os judeus vão tomar posição tanto contra Cristo quanto contra a comunidade judeu-cristã.

O conflito gerado a partir do sábado não é apenas o conflito quanto ao guardar religiosamente um dia em específico. A questão é mais profunda. Trata-se de manter as tradições de Israel e de delimitar a posição geográfica, ética e religiosa da comunidade judaica em relação à comunidade judeu-cristã que vem se fortalecendo e se afirmando a partir de uma alta cristologia como seguidora do verdadeiro “enviado” de Deus.

Neste sentido, o “Vai, lava-te na piscina de Siloé (Jo 9,7), cuja interpretação é justamente “Enviado”, parece o mandato de Cristo aos que se queiram lavar nele, pelo batismo, inserindo-se na comunidade, tornando-se, portanto, cristãos, seus seguidores e não seguidores de Moisés, como os opositores de Jesus se autointitulavam, o que sem dúvida fora causa de recorrentes conflitos não apenas na perícopes, mas no conjunto da macronarrativa joanina.

No que se refere ao mandato acima, e no sentido que apreendemos dele, lavar-se em Cristo, na “piscina do enviado”<sup>133</sup>, Casalegno pondera que:

Na perícopes, esse traço cristológico é muito significativo. Com ele o autor afirma que o cego só recupera a vista quando se lava na piscina que traz o nome de Jesus. Alude, assim, ao fato de que a cura acontece por causa do Messias, confirmando que a narração é centralizada em Jesus, apresentado desde o início como aquele que é a luz do mundo (Jo9,5; cf.8,12).<sup>134</sup>

---

<sup>133</sup> CASALEGNO, 2009, p. 291.

<sup>134</sup> CASALEGNO, 2009, p. 291.

Quanto à questão do conflito na narrativa, resultam esclarecedoras as afirmações de Andrade, que retoma a tópica teológica da luz, ao ponderar que:

Pela descrição dos diversos períodos de conflitos narrados no episódio da cura do cego de nascença, podemos perceber também o itinerário espiritual que essas comunidades tiveram de percorrer, partindo da inatividade e alienação causadas pela cegueira, até a luz plena da fé consciente e esclarecida em Jesus de Nazaré.<sup>135</sup>

Portanto, depreende-se, do que vimos nesta seção, o lugar nuclear ocupado pelo conflito. Este não é apenas um conflito de ideias, de opiniões acerca de uma pessoa, no caso acerca do messianismo de Jesus, mas, além disso, é o conflito que assume caráter polissêmico na narrativa: conflito entre a cegueira e a visão, as trevas e a luz, o pecado e a graça, cristianismo e judaísmo, Deus e o homem.

### 3.3.6 Resolução

*A palavra final de Jesus é uma dura condenação do judaísmo incrédulo e autossuficiente que pretende ver, embora recusando a revelação do Novo Testamento – Santo Agostinho.*<sup>136</sup>

Ao longo da perícopes, vimos várias cenas judiciárias. Inicialmente se estabelece uma espécie de tribunal da parte dos judeus, emoldurado por confrontos com as autoridades judaicas. Juízes se faziam os fariseus. Contudo, ao final da narrativa, parece haver o estabelecimento de um novo tribunal, com um novo juiz, o próprio Jesus, que estabelece a sentença final.

A arte narrativa de João é sem dúvida bastante engenhosa: o que começa cego termina vendo, já os que começam vendo terminam cegos. Os que começam como juízes, fariseus, terminam como réus e o que começa como réu, Jesus em primeiro lugar, e associado a ele, o cego de nascença, tipificação da comunidade joanina, torna-se juiz.

Além disso sobre os que julgavam o cego como todo nascido em pecado (Jo 9,34) pesa uma sentença: “Vosso pecado permanece” (Jo 9,41). Há assim uma inversão significativa do ponto de vista da narração. Enfim, aqueles que afirmavam a permanência do pecado sobre a

<sup>135</sup> ANDRADE, Manoel da Silva. *O testemunho do cego curado e a rejeição dos que não querem ver: uma análise exegética de João 9, 1-41*. São Leopoldo: Est, 2019, p. 99.

<sup>136</sup> AGOSTINHO apud CASALEGNO, 2019, p. 141.

vida do cego de nascença recebem como imperativo categórico semelhante afirmação contra si mesmos.

Duas perguntas se fazem necessárias do ponto de vista exegético-teológico, a saber: qual o pecado que permanece e por que permanece? Pode-se dizer que o pecado que permanece seja o “desprezo homicida contra a luz”<sup>137</sup> e, em outros termos, “não aderir a Jesus, a luz da vida, tornando-se responsáveis por uma sociedade que mantém o povo dominado e explorado”.<sup>138</sup>

Trata-se, portanto, da rejeição à luz, àquele que disse de si mesmo “luz sou do mundo” (Jo 9,5). O porquê de o pecado permanecer se refere à ação deliberada das autoridades judaicas de negação a Jesus como messias – e em relação à fase mais radical da comunidade joanina – sua negação como Deus.

A sentença final *ἀμαρτία ὑμῶν μένει* outra coisa não é o que o julgamento pela luz. É a luz que ao final da narrativa dissipa e julga as trevas, que são identificadas tanto como a situação de rejeição/oposição à luz, historicamente evidenciada e situada em Jâmnia no final do século I, quanto no que se refere às ações dos dirigentes judeus contrários a Jesus e à comunidade que ouvia e praticava seus ensinamentos.

Segundo Mateos e Barreto:

*Harmatia* no singular pode indicar uma situação (1,29;8, 21;9,41; 15,22; 16,8.9) ou uma ação ou atividade (8,34.46); no plural sempre indica ações determinadas (8,24; 9,34; 20,23). O pecado como situação atribui-se a “o mundo”, a humanidade (1,29); aos dirigentes judeus, aos quais causará a morte (8,21); aos fariseus, por sua cegueira voluntária (9,41); aos representantes do “mundo”, como inescusável depois da atividade de Jesus (15, 22.24), demonstrando na oposição a ele (16,9) e objeto da acusação do Espírito (16,8). Como ação ou atividade atribui-se aos dirigentes e será causa de morte; a eles se atribui a prática do pecado, cujo efeito é a condição de escravos (...).<sup>139</sup>

Em Jo 9, 39-41 tem-se o veredito, a resolução de todo o processo do julgamento pela luz. Aqui há a conclusão do pronunciamento da personagem Jesus: “Vim a este mundo para fazer um julgamento” (Jo 9,39). Há uma espécie de revelação do que veio acontecendo ao longo de todo o capítulo, um processo. Inicialmente, na narrativa, o referido processo, como dissemos, estava nas mãos dos fariseus e judeus, agora, porém, está com Jesus.

Relaciona-se neste momento o final da perícopie à primeira cena da narrativa, quando da autoidentificação de Jesus como “luz do mundo” (Jo 9,5). A luz aqui se associa ao julgamento

<sup>137</sup> TUNI, Josep-Oriol, ALEGRE, Xavier. *Escritos joaninos e cartas católicas*. Tradução de Alceu Luiz Orso. São Paulo: Ave Maria, 1999, p. 114.

<sup>138</sup> BORTOLINI, José. *Como ler o evangelho de João: o caminho da vida*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 100.

<sup>139</sup> MATEOS; BARRETO, 1989, p.235.

dos homens e produz uma distinção fundamental entre os que acolhem e rejeitam a luz, enfim, entre aqueles que respondem positivamente e os que respondem negativamente a Jesus, cuja presença no mundo concita a uma tomada de posição.

Quanto ao momento final da narrativa são válidas as ponderações de René Latourelle para um melhor entendimento do *juízo* na perícopa em apreço:

O juízo é, pois, apenas o reverso da salvação oferecida. É menos uma sentença divina que a revelação dos segredos dos corações. São os homens que se julgam, decidindo-se a favor ou contra o Cristo (Jo 9,39). Pelo contrário, quem acolhe o Cristo e acredita em sua palavra, está salvo (Jo 3,16-18); torna-se uma nova criatura (Jo 3,3), um filho de Deus (Jo 1,12), vivificado, iluminado, santificado, chamado à vida eterna (Jo 3,16), à visão (1 Jo 3,1-2). A revelação com efeito é luz e vida.<sup>140</sup>

Assim, mais do que uma ação deliberada do Cristo que julga, da luz que dissipa as trevas, o que não deixa de acontecer, pode-se perceber, também, em Jo 9,1-41, que são as personagens “que se julgam”. Ao cego de nascença, o discípulo iluminado, os *efeitos* do *autojuízo positivo* (aceitação de fé) são a “visão”, a “luz” e a “vida”. Ao contrário, no que se refere aos fariseus/judeus contrários a Jesus, os *efeitos* do *autojuízo negativo* (negação de fé) são a “cegueira”, a “escuridão” e a “morte”, evidenciadas no “pecado” que “permanece” (Jo 9,41).

A personagem Jesus é apresentada singularmente por meio da antítese ao final da perícopa. Com efeito, veio para que os que não veem pudessem ver. Enfim, para aqueles que reconhecem a própria cegueira espiritual, a própria condição de pecador e a necessidade de salvação. No acolhimento da luz, que é uma pessoa, Jesus, este transmite a iluminação espiritual da fé e a “luz da vida” (Jo 8,12), libertando das trevas.

Pode-se concluir da narrativa que Jesus concedeu a visão física à personagem cego de nascença, tipificação da comunidade joanina, e o levou à visão espiritual da fé (Jo 9, 35-38). Ao contrário, se para uns a vinda de Jesus é a vinda da luz, para outros será a causa da cegueira espiritual como exemplificado nas personagens fariseus e judeus.

O pronunciamento de Jesus revela a ironia dos acontecimentos precedentes. João tem apresentado ao longo da seção narrativa subsequente ao milagre (Jo 9,8-34) como um juízo judicial completo com testemunhas e conclusões extraídas dos testemunhos.

No entanto, uma vez que Jesus vem ao mundo como a luz e as respostas das pessoas a

---

<sup>140</sup> LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 83.

ele constituem julgamento sobre si mesmas, ironicamente, os que estão realmente em julgamento aqui são os fariseus e o homem curado, não Jesus.

As respostas das personagens ao longo da perícopre mostram o efeito julgador de Jesus como luz, revelando aqueles que andam na luz ou nas trevas, os que acolhem sua palavra e os que a rejeitam, em última instância aqueles que são capazes de ver e os que são cegos espiritualmente. Com efeito, Casalegno, corroborando com tudo o que já foi dito ao longo deste capítulo que se finda, afirma que:

A narrativa representa com clareza a situação de incerteza e de divisão diante da pessoa de Jesus que caracteriza o judaísmo da época do evangelista. Uns acreditam; outros se lhe opõem, recusando que ele venha de Deus.<sup>141</sup>

Quanto aos últimos, os que se opõem, os fariseus, a sutileza narrativa apresentada pelo narrador na voz da personagem Jesus é de fato bastante engenhosa, retoricamente irônica: “se cegos fosseis, não teríeis pecado. Agora, contudo, dizeis: Vemos (...)” (Jo 9,41). Sendo Jesus o salvador e estando nele a salvação, vista e reconhecida pela comunidade de fé, os fariseus ao dizerem “vemos” – e nisto intuimos a ironia narrativa – eles estão como que a dizer *vemos* o salvador e não o aceitamos; *vemos* a luz e preferimos as trevas; *vemos* a vida e assumimos a morte; vemos a salvação e nos fechamos na perdição. Portanto, fecham-se o processo, o julgamento e desfaz-se o tribunal.

No próximo capítulo, com o qual encerraremos a dissertação, abordaremos o contexto geral que é subjacente ao Evangelho segundo João bem como ao contexto ambiental imediato que traz em seu subsolo uma questão que julgamos seminal, a do conflito entre sinagoga e judeus, além de discorrermos sobre a estrutura e teologia do quarto Evangelho com destaque aos elementos cristológicos e mistagógicos.

---

<sup>141</sup> CASALEGNO, 2019, p. 134.

#### **4. O EVANGELHO SEGUNDO JOÃO: CONTEXTO, ESTRUTURA E TEOLOGIA.**

Quanto ao capítulo que ora se abre duas advertências se fazem necessárias. A primeira é em relação à escolha epistemológica de se colocar o contexto e a teologia no final da dissertação e a segunda é em relação ao estudo do Evangelho segundo João. No que se refere à primeira advertência entendemos que a opção metodológica pelo modelo indutivo nesta dissertação não constitui uma inversão arbitrária da estrutura acadêmica tradicional, mas uma decisão hermenêutica consciente. Partimos da primazia do texto — no caso, uma perícopes do Evangelho segundo João — realizando sua análise mediante a combinação de métodos sincrônicos e diacrônicos, para somente depois inserir os resultados na teologia geral do evangelho e no contexto histórico que o gerou.

Tal procedimento visa evitar circularidade interpretativa, isto é, que uma síntese teológica previamente apresentada condicione a leitura da perícopes. Ao contrário, a teologia é apresentada como horizonte de chegada, construída a partir da dinâmica interna do texto. Trata-se, portanto, de um modelo que preserva a autonomia exegética, explicita a progressão argumentativa e reproduz a própria lógica joanina de revelação progressiva, na qual a compreensão emerge gradualmente da experiência narrativa.

Optou-se neste trabalho por uma estrutura indutiva, na qual a análise exegética precede a exposição panorâmica da teologia e do contexto do evangelho. Essa escolha visa preservar a primazia metodológica do texto, evitando que categorias teológicas previamente sistematizadas condicionem sua interpretação. Assim, a inserção da perícopes na teologia joanina ocorre como etapa conclusiva do processo investigativo, evidenciando como o texto analisado participa, desenvolve e ilumina os grandes eixos teológicos do evangelho. Trata-se de uma decisão epistemológica que busca garantir maior rigor hermenêutico e transparência argumentativa.

Já em relação à segunda advertência, esclarecemos que não é nossa intenção estabelecer aqui um estudo aprofundado do Evangelho segundo João. Há uma vasta literatura neste sentido, o que é confirmado por Brown, ao ponderar que “um enorme volume de literatura se tem dedicado ao Quarto Evangelho”.<sup>142</sup>

---

<sup>142</sup> BROWN, 2022, p. 2.

Por que então estabelecer aqui alguma palavra em relação ao contexto, estrutura e teologia do Quarto Evangelho? O fazemos em função de um melhor entendimento do capítulo nove do Evangelho segundo João. E o fazemos ainda a partir de uma perspectiva dentre as várias que estão consignadas na vasta literatura joanina.

A perspectiva que nos ajudará na compreensão exegético-teológica de Jo 9,1-41 está muito bem definida por Pires quando afirma que “o sinal da cura do cego de nascença nasce como protesto da comunidade que resiste, crê, confessa e testemunha Jesus Cristo por meio de um excluído, cego, sem nome e mendigo”<sup>143</sup>.

À ponderação de Pires somamos o fato de que, no nosso entendimento, o Quarto Evangelho como um todo, mas de modo bastante particular o capítulo 9, visava fortalecer àqueles destinatários primeiros da mensagem que haviam desanimado ou abandonado a fé, por vários motivos, dentre os quais a perseguição religiosa dos judeus restaurados, no contexto da comunidade joanina.

Assim, a personagem cego de nascença, personagem iluminada por Cristo, se faz representação simbólica de alguém (ou mesmo de um coletivo de pessoas) que acreditou/viu Jesus como messias, em uma experiência passada, como se pode depreender da expressão: “Καὶ ἐώρακας αὐτὸν” (Jo 9,37), deixou de acreditar nEle e depois voltou a acreditar em Jesus, não só como Messias, mas também como Deus. E aqui reentra, ou assume novamente, o aspecto teológico de uma alta cristologia.

Dito isto, o caminho deste último capítulo inicia pelo contexto, adentra na estrutura do Evangelho segundo João e culmina em sua teologia com destaque para os aspectos cristológico e mistagógico da perícopie em apreço.

---

<sup>143</sup> PIRES, 2015, p. 343.

## 4.1 Contexto

Tendo como referência imediata a ponderação de Aberle, que é antecedida e secundada por vasta tradição crítica que lhe dá sustentação histórica, passemos ao contexto do Evangelho de João e a algumas questões relacionadas ao mesmo que poderão seguramente nos ajudar em nosso estudo acerca do sinal da cura do cego de nascença.

O Evangelho segundo João foi escrito em um contexto histórico específico, o que será reforçado mais à frente, provavelmente entre o final do primeiro século e o início do segundo (85-95 d.C). Esse período foi marcado por conflitos. De um lado os seguidores de Jesus. De outro, os judeus, vinculados ao judaísmo rabínico emergente.

O contexto religioso e social, que é fundamental tanto para a compreensão do Evangelho no geral quanto da perícopes do cego de nascença em particular, está sensivelmente marcado pela separação entre cristianismo e judaísmo. Ao final do primeiro século os cristãos começaram a ser expulsos das sinagogas, principalmente após a destruição do Templo de Jerusalém em 70 d.C pelo exército romano. O Quarto Evangelho reflete essa ruptura, se valendo de um tom mais crítico no que se refere às autoridades judaicas como tivemos a oportunidade de ver quando da leitura narrativa.

Pertinentes também são as ponderações de Nakanose, que apresenta um quadro geral da situação da comunidade joanina, afirmando que:

Por volta do ano 95 d.C., os judeus fariseus e o império romano intensificaram a perseguição, mergulhando a comunidade joanina em profunda crise. O grupo sofreu e foi perseguido até mesmo pelos próprios governantes. Surgiu, então, o Evangelho de João, para orientar e animar a caminhada da comunidade.<sup>144</sup>

Com efeito, “para orientar e animar a caminhada da comunidade” – em um contexto de perseguição e afirmação identitária – é o *locus historico* fundamental subjacente ao *locus theologicus* joanino, o de conduzir à fé em Jesus como Cristo, “o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome” (Jo, 20,31).

Neste sentido, o lugar histórico, o contexto vital, *Sitz im Leben*, ao sugerir em que ocasião a passagem bíblica foi escrita, é essencial para a compreensão do texto como um todo, o que se evidencia por meio do ambiente histórico-narrativo da perícopes em apreço.

---

<sup>144</sup> NAKANOSE, Shigeyuki. *Eu sou o bom pastor: uma leitura de João 10,1-21*. In. Vida Pastoral. Ano 56, n.305. São Paulo: Paulus, 2015, p. 13.

No que se refere à literatura bíblica, e aqui especificamente a joanina, três elementos são fundamentais do ponto de vista hermenêutico e que contribuem significativamente para a exegese, o estudo atento do texto, a saber, o elemento histórico, o elemento temático e o elemento expressivo-poético ou linguístico discursivo.

O primeiro é o histórico, pois a literatura é um fenômeno intra-histórico. Ela dialoga com o contexto histórico-cultural de seu tempo. A História é a base, o fundamento sobre o qual se assenta toda e qualquer textualidade, e, no nosso caso, particularmente a textualidade bíblica. Prescindir da História, deixar de levá-la em consideração, pode conduzir o aprendiz de teólogo, nosso caso, a muitos anacronismos, juízos descontextualizados, superficiais, enfim, rasos de densidade crítico-interpretativa.

A História, o contexto situacional, dá segurança mínima para uma entrada consciente e respeitosa no texto. Interessante pensar que a bíblia como um todo, e o Evangelho segundo João em particular, foi produzida dentro de uma situação temporal (histórico-linguística) e uma ambientação geográfica específicas.

Não é o Evangelho de João um livro místico-exotérico de viés misterioso destinado apenas aos iniciados. É um livro da comunidade, que reflete seus medos, dúvidas, anseios, e por fim, sua fé. É neste sentido particular que daremos maior destaque ao condicionamento histórico-cultural, que será secundado pelo elemento temático, ou seja, os principais temas trazidos e elaborados no interior de sua textualidade, sua teologia, por meio de uma dada linguagem.

Como aqui é o caso do contexto situacional, prevalência é conferida a ele. Assim, de antemão, pode-se dizer que a noção de que o Quarto Evangelho nasça “como protesto da comunidade que resiste, crê, confessa e testemunha Jesus Cristo”, como sugerido por Pires, seja uma questão duplamente seminal, enfim, quanto ao contexto e quanto ao texto de João 9 propriamente dito.

Uma ressalva de antemão precisa ser esclarecida aqui. Não estamos a querer absolutizar a História em relação à mensagem teológica do texto. Como veremos na próxima seção, entendemos que o plano de estruturação do Evangelho de João seja teológico e não apenas histórico-narrativo. Com efeito, e acertadamente, se pode dizer com Mateos e Barreto que o Quarto Evangelho:

Não é uma biografia de Jesus (20,30), nem sequer resumo de sua vida, mas interpretação de sua pessoa e obra, feita por uma comunidade no seio da sua experiência de fé. Daí o leitor deverá interpretar os fatos que encontra no texto, cuja

historicidade não se pré-julga, atendo-se à finalidade do evangelho, ou seja, como linguagem teológica.<sup>145</sup>

Há de fato uma linha muito tênue entre História e linguagem/mensagem teológica. Tendo em vista em primeiro lugar a “experiência de fé” da comunidade vamos transitando pela História, pelo seu contexto epocal. Nos fixaremos no contexto histórico sem adentrar na complexidade da questão da unidade e composição do Quarto Evangelho,<sup>146</sup> o que já foi feito à saciedade por Brown com destaque para sua teoria dos cinco estágios redacionais do Evangelho em tela.<sup>147</sup>

Historicamente, contextualmente, o Evangelho de João veio a lume no final do século I, provavelmente na cidade de Éfeso, na Ásia menor (Turquia). É o tempo no qual se vai desenvolver o chamado sínodo de Jâmnia, que tinha o propósito, além da consolidação do judaísmo rabínico, iniciar certo processo de normatização do cânone da bíblia hebraica e marcar posições e fronteiras entre judaísmo e cristianismo. Enfim, entre ambas comunidades de fé. Aconteceu após a destruição do templo de Jerusalém no ano 70 d.C

Via de regra o referido sínodo, concílio ou reunião, cuja definição terminológica parece não ser consensual entre os estudiosos do tema, se associa ao processo de formalização da separação entre judeus e cristãos. Este sínodo implicava uma distinção entre as tradições judaicas e as emergentes práticas cristãs. O seu impacto, como veremos, contribuiu para as tensões e divergências que se acentuaram entre estas duas comunidades ao longo do tempo.

É neste contexto imediato, subjacente ao Evangelho de João,<sup>148</sup> e particularmente quanto à perícopes da cura do cego de nascença, que a mensagem teológica joanina se vai difundir, propagar, como mensagem de uma comunidade de fé contextualmente dividida e chamada à afirmação da própria identidade religiosa. Neste sentido, pode-se dizer que são destinatários da mensagem tanto judeus quanto judeus-messiânicos que passavam por certa crise de fé e que encontram no cego de nascença seu modelo subjacente. Tendo em vista o contexto geral do Evangelho segundo João, há que se considerar, igualmente, o contexto ambiental, particular, próximo, da perícopes.

---

<sup>145</sup> MATEOS; BARRETO, 1999, p. 6.

<sup>146</sup> Retomaremos na próxima seção a teoria dos cinco estágios redacionais de modo breve, a fim de esclarecer melhor a estrutura do Quarto Evangelho, mas sem pretensão de aprofundamento.

<sup>147</sup> BROWN, 2022, p. 19.

<sup>148</sup> Outros elementos do contexto situacional poderiam ser arrolados como gnosticismo e culto ao imperador, mas que ampliariam por demais os limites da dissertação. Selecionamos a questão da expulsão das sinagogas por entender que ela é central para o entendimento de João 9, 1-41.

#### 4.1.2 Ambiente

*Os judeus tinham ameaçado expulsar da sinagoga todo aquele que reconhecesse Jesus como o Cristo (Jo 9,22).*

*(...) realidade histórica que, por sua vez, direcionou a escrita para responder a essa perseguição e o conflito com a Sinagoga – Culpepper.<sup>149</sup>*

A “realidade histórica” do conflito entre judaísmo e comunidade joanina seguramente é o pano de fundo central para a compreensão exegetico-teológica de Jo 9, 1-41. Quanto a tal realidade há que se levar em consideração o comentário de Blanck, que elucida com bastante clareza o contexto ambiental do capítulo 9, a saber:

A afirmação “se alguém confessar a Jesus como Messias” é uma linguagem típica da primitiva confissão cristã. Esta “homologia” é a confissão específica dos cristãos, de que Jesus de Nazaré é o Messias. Trata-se, pois, da primitiva confissão cristã: Jesus é o Cristo. Além disso, neste interrogatório de testemunhas, trata-se da confissão pública de Jesus perante os representantes oficiais do judaísmo. A isto se soma outra notícia importante: os judeus haviam decidido expulsar da sinagoga aquele que ousasse emitir esta confissão. A notícia não é dos tempos em que Jesus vivia, nem tampouco da época em que a comunidade primitiva permanecia dentro do marco do judaísmo, isto é, aproximadamente o final do segundo templo, pelo ano 70 dC. Os fatos se situam antes na época em que se compôs o evangelho de João, portanto na década dos anos 90 do primeiro século da era cristã.<sup>150</sup>

Com efeito, à ponderação de Blank de que “os fatos se situam antes na época em que se compôs o evangelho de João” segue-se uma outra referência importante a confirmar tal realidade e que tomamos a León-Dufour, quando afirma que:

Se a controvérsia sobre o sábado ancora o episódio dentro do tempo do ministério de Jesus, um anacronismo notável o situa no tempo do evangelho: a sentença da exclusão da sinagoga (9,22) não pode ser justificada na época de Jesus de Nazaré. (...) o banimento da sociedade judaica, com consequências bastante graves para o indivíduo e sua família, provavelmente só foi proclamado pelos fariseus em torno do ano 90, após a reunião de Jâmnia, onde medidas severas foram decididas contra os “heréticos”.<sup>151</sup>

<sup>149</sup> CULPEPPER apud PIRES, 2015, p. 343.

<sup>150</sup> BLANK, Josef. *O Evangelho segundo João*. Tradução de Miguel Gomes Mourão de Castro e Lúcia Matilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 202.

<sup>151</sup> LÉON-DUFOUR, 1996, p. 228.

Brown, por sua vez, na obra *A comunidade do discípulo amado*, ampliando e esclarecendo as proposições acima, salienta que

No período primitivo a comunidade joanina constava de judeus, cuja fé em Jesus envolvia uma cristologia relativamente baixa. Mais tarde, surgiu uma cristologia mais alta que levou a comunidade joanina a declarado conflito com os judeus, que a consideravam como uma blasfêmia<sup>152</sup>.

Com efeito, Flanagan corrobora com as afirmações de Brown nos seguintes termos, quanto ainda à questão histórica subjacente ao relato de milagre em João 9:

O Evangelho todo e o capítulo 9 em especial refletem essa crise histórica. João e seus companheiros judeu-cristãos estão irritados. Foram expulsos (v. 34). Parte da razão para incluir esse capítulo no Evangelho foi fortalecer os que sofreram este trauma. Expulsos da sinagoga, família e amigos, como hereges, foram encorajados por esse relato a se prostrar diante do Senhor para adorá-lo (v. 38).<sup>153</sup>

É justamente neste contexto ambiental do conflito entre a comunidade joanina e os judeus que se desenvolve a narrativa da cura do cego de nascença. Este é modelo de discípulo iluminado, que representa toda uma comunidade que assume os riscos da incompreensão, da perseguição e da rejeição judaicas.

Neste sentido, ainda, Brown pondera que João:

Conta a estória do cego do capítulo 9 como exemplo de alguém que se recusa a seguir o caminho fácil de ocultar a sua fé em Jesus e quer pagar o preço da expulsão por confessar que Jesus é Deus (9, 22-23,33-38). Este cego está representando a história da comunidade joanina, comunidade essa que deveria ter pouca tolerância para com aqueles que se recusaram a fazer a difícil escolha que eles tiveram que fazer.<sup>154</sup>

Com efeito, a confissão de fé em Jesus como Cristo, o esperado da tradição religiosa do povo judeu, seguramente era motivo sério para a expulsão descrita no versículo 22 do corrente capítulo. Assim se deve compreender a geografia tanto espacial quanto simbólica pela qual transitam as personagens. E em se compreendendo a referida ambientação histórico-cultural pode-se dizer que a mesma ajuda ao leitor na compreensão das forças de crescimento e resistência à mensagem de fé transmitida na perícopé.

---

<sup>152</sup> BROWN, 1999, p. 25.

<sup>153</sup> FLANAGAN, Neal M. *Comentário bíblico*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 123.

<sup>154</sup> BROWN, 1999, p. 75.

No entorno da comunidade joanina se formaram grupos específicos. Uns aderiram a Jesus pela fé, feito o cego de nascença; outros, por sua vez, criptocristãos, judeus cristãos dentro da sinagoga, aderiram parcialmente, pois temiam aos judeus e de serem expulsos da sinagoga. Por fim, havia os que rejeitavam completamente a Jesus, pois “fizeram a opção de serem conhecidos como discípulos de Moisés e não como discípulos de alguém que eles não sabiam ‘de onde é’ (9,28)”.<sup>155</sup>

A relação, portanto, entre o quarto evangelho e a exclusão dos cristãos das sinagogas é central para uma correta compreensão exegético-teológica de Jo 9,1-41. Em três lugares no referido Evangelho se fala dos seguidores de Jesus sendo excluídos, expulsos, enfim, marginalizados das sinagogas pelos judeus. A palavra em uso, em cada uma dessas ocasiões, é *ἀποσυνάγωγος*.<sup>156</sup> Interessante ressaltar que as três ocorrências de *ἀποσυνάγωγος* no novo testamento estão registradas somente no Evangelho em apreço.

Segundo Carroll, “Esta palavra, frequentemente traduzida como “expulso da sinagoga”, ocorre apenas três vezes no Novo Testamento, sendo que todas as três aparições estão no quarto evangelho.”<sup>157</sup> Abaixo, seguem as três ocorrências aludidas:

### **Jo 9, 22**

ταῦτα εἶπαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ ὅτι ἐφοβοῦντο τοὺς Ἰουδαίους, ἤδη γὰρ συνετέθειντο οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα ἐάν τις αὐτὸν ὁμολογήσῃ χριστόν, *ἀποσυνάγωγος* γένηται.

### **Jo 12, 42**

ὅμως μέντοι καὶ ἐκ τῶν ἀρχόντων πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν, ἀλλὰ διὰ τοὺς Φαρισαίους οὐχ ὁμολογοῦν ἵνα μὴ *ἀποσυνάγωγοι* γένωνται,

### **Jo 16, 2**

*ἀποσυναγώγους* ποιήσουσιν ὑμᾶς· ἀλλ’ ἔρχεται ὥρα ἵνα πᾶς ὁ ἀποκτείνας ὑμᾶς δόξῃ λατρεῖαν προσφέρειν τῷ θεῷ.

<sup>155</sup> BROWN, Raymond. *A comunidade do discípulo amado*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 77.

<sup>156</sup> Hans Forster pondera que, segundo Wengst, em *Johannesevangelium*, “the use of the Greek word *ἀποσυνάγωγος*, is a discussion taking place during the composition of the Gospel”.

<sup>157</sup> “This word, often translated as ‘put out of the synagogue’, occurs only three times in the New Testament, with all three appearances being in the fourth gospel” (CARROLL, Kenneth L. *The fourth gospel and the exclusion of christians from the synagogues*. New York: John Rylands Library, 1957, v. 40, p. 19).

Tendo em vista as três ocorrências acima no Quarto Evangelho, Carroll chama a atenção para o fato de em nenhum lugar dos evangelhos sinóticos haver referência a tal ação no que se refere aos judeus. Poderíamos nos perguntar: Por que é que apenas João relata esse desenvolvimento da oposição judaica com a consequente expulsão das sinagogas quando os três evangelhos anteriores aparentemente nada sabem sobre isso? A resposta a essa pergunta, ainda segundo Carroll,<sup>158</sup> pode ser encontrada na data tardia em que o Quarto Evangelho foi produzido. João, o mais recente dos evangelhos a aparecer, foi escrito provavelmente “na última década do século I d.C ou na virada para o século II d.C”<sup>159</sup>.

Não foi até o último quarto do primeiro século que o judaísmo oficial realmente reconheceu o perigo do cristianismo. Então, os líderes judeus aparentemente sentiram que o maior desafio vinha dos *Minim*, ou cristãos judeus - o inimigo dentro de seu meio. E assim, o ataque mais amargo contra esses cristãos judeus ocorreu do final do primeiro século até o meio do segundo século.<sup>160</sup>

Com efeito, e corroborando com as afirmações precedentes:

Aquela situação de convivência entre judeus e cristãos que até então era mais ou menos pacífica, ganha uma conotação de duro conflito, culminando com a ruptura depois da década de 90, na decisão do concílio judaico de Jabne, rotulando os seguidores do Nazareno como hereges. Jabne ou Jâmnia é considerado por muitos um divisor de águas na história do judaísmo pelo fato de ter estabelecido os rabinos como o corpo autorizado e de ter marcado o surgimento do judaísmo rabínico como forma normativa do judaísmo. Esse suposto concílio é considerado a divisão oficial dos caminhos do cristianismo primitivo e do judaísmo.<sup>161</sup>

Ainda sob o ponto de vista histórico, Andrade complementa que “os textos de Jo 9,22; 12,42 e 16,2 provavelmente refletem o período da exclusão e ruptura definitiva do grupo cristão joanino da participação dos cultos nas sinagogas”,<sup>162</sup> o que é confirmado por Zumstein, quando pondera que:

O elemento mais claro que indica o conflito e a separação entre a sinagoga e as igrejas joaninas reside nas três afirmações explícitas que registram a exclusão agora irremediável dos cristãos das assembleias sinagogais (cf. 9,22,12,42 e 16,2). Em cada uma delas, um termo técnico próprio de João – ἀποσυνάγωγος (“excluído da sinagoga”) – é usado para significar essa ruptura.<sup>163</sup>

<sup>158</sup> CARROLL, 1957, p. 20.

<sup>159</sup> BORING, M.E. Comunidade joanina e escola joanina. In. *Uma introdução ao novo testamento (História, literatura, teologia)*: Cartas Católicas, Sinóticos e Joaninos. São Paulo: Academia cristã, 2016, v.2, p. 1120.

<sup>160</sup> Estamos aqui a seguir as proposições de Carroll (1957).

<sup>161</sup> ANDRADE, 2019, p. 36.

<sup>162</sup> ANDRADE, 2019, p. 41.

<sup>163</sup> “L’élément le plus clair indiquant le conflit et la séparation entre la synagogue et les églises johanniques tient dans les trois affirmations explicites qui prennent acte de l’exclusion désormais irrémédiable des chrétiens des assemblées synagogales (cf. 9,22,12,42 et 16,2). À chaque fois, un terme technique et propre à Jn – ἀποσυνάγωγος

Corroborando também com as ponderações de León-Dufour, Zumstein chega a classificar João 9 como uma obra de memória da referida ruptura ocorrida entre os que passaram a professar a fé em Jesus como Cristo e as assembleias sinagogais, a saber: “Le texte est ainsi l’expression d’un travail de mémoire sur la rupture intervenue”.<sup>164</sup>

Depois de apresentada a tríplice ocorrência da expressão grega ἀποσυνάγωγος, seguida de breve abordagem histórica, que sinaliza o forte confronto entre autoridades judaicas e seguidores de Cristo, os Minim, destacamos, da perícopa em estudo, o segundo confronto (Jo 9,18-23).

Em tal seção narrativa há a intervenção dos pais daquele que fora curado. Interessante ressaltar que apenas o testemunho do que fora cego era insuficiente para “os judeus”, como são chamados os adversários, os opositores. Não acreditavam que estivesse a falar a verdade, daí o interrogatório aos pais.

O interrogatório se desenvolve dentro desse ambiente de oposição direta a Jesus. Assim, buscava-se o esclarecimento de dois fatos, a saber: a) “É este o vosso filho? Afirmas que ele nasceu cego? e b) “Pois como é que agora vê?” (v.19). A primeira resposta é direta: “Sabemos que este é o nosso filho e que nasceu cego” (v.20). Já a segunda resposta é mais cautelosa, tendo em vista o ambiente hostil: “Mas não sabemos como agora ficou vendo, nem quem lhe abriu os olhos” (v.21).

A sequência narrativa do versículo 22 explica a ponderação/atitude dos pais como uma espécie de escapatória, tendo por motivação principal o medo dos judeus, pois haviam decidido expulsar da sinagoga a quem tivesse a ousadia de confessar Jesus como Messias, o libertador-salvador esperado.

Em tal ambiente ou contexto discursivo, de fato, as expressões “se alguém confessar a ele Cristo” ou ainda “se alguém confessar a Jesus como Messias” se trata de “uma linguagem típica da primitiva confissão cristã”.<sup>165</sup> Aqui temos, com efeito, um “interrogatório de testemunhas” como expediente de confissão ou negação pública acerca da identidade daquele que realizara a cura.

Ainda dentro desse ambiente conflitivo, já aludido por Carroll, são válidas também as ponderações de Blank, que assevera de modo bastante acertado que:

---

(« exclu de la synagogue ») – est utilisé pour signifier cette rupture” (ZUMSTEIN, Jean. *Exclusion de la synagogue et construction de l’identité croyant dans les communautés johanniques*. Revue de Théologie et de Philosophie. Paris: Jstor, 2020, p. 381).

<sup>164</sup> ZUMSTEIN, 2020, p. 382.

<sup>165</sup> BLANK, 1991, p. 202.

A expressão grega *aposynagogós* genésthai/poien significa no passivo “ser excluído da sinagoga” (assim em 9,22; 14,42) ou no ativo “expulsar da sinagoga”. Aqui não tem o significado de “lançar contra alguém a pequena ou grande excomunhão da sinagoga”. A excomunhão da sinagoga era uma pena corretiva. Devemos distingui-la da expulsão total que se impunha aos hereges e aos apóstatas. Estes círculos de apóstatas e hereges eram considerados como os inimigos mais perigosos da sinagoga, por terem saído da própria sinagoga. Contra eles não se procedia com a excomunhão, mas simplesmente eram expulsos da sinagoga, com medidas tais que entre eles e a sinagoga não havia mais qualquer tipo de comunhão. Era proibido qualquer contato com eles, quer pessoal, quer social.<sup>166</sup>

Subjacente ao presente conflito está a separação entre o judaísmo normativo e o judeu-cristianismo. Enfim, entre posições mais ortodoxas e, portanto, fechadas em torno de Moisés e da lei mosaica e os que passavam a aderir progressivamente a Jesus como Cristo, como Messias, feito o cego de nascença, enquanto tipificação da comunidade, que quando indagada acerca da identidade do Mestre, valendo da figura de linguagem da gradação mostra o progressivo entendimento quanto à pessoa de Jesus.

Com efeito, a gradação consiste em certa “disposição de palavras, ideias ou fatos em ordem crescente ou decrescente”<sup>167</sup>. Segundo Brown:

Enquanto o que fora antes cego vai gradualmente tendo seus olhos abertos para a verdade sobre Jesus, os fariseus ou “os judeus” vão se tornando mais obstinados em seu fracasso de ver a verdade.<sup>168</sup>

Além disso, conforme afirma Johan Konings – corroborando para o entendimento do expediente narrativo da gradação – em João 9 há “sete maneiras de nomear Jesus, com peso crescente: rabi (v.2), enviado (v.7), homem (v.11 e v.16), profeta (v.17), Messias (v.22), Filho do homem (v.35) e Senhor (v.36)”<sup>169</sup>. Daqui depreende-se certa processualidade da compreensão não apenas individual, mas comunitária também, quanto a Jesus. Enfim, tanto o cego de nascença quanto a comunidade da qual ele se faz representante, crescem no conhecimento da verdade que liberta (Jo 8,32), bem como na consciência de que Jesus é Deus, Senhor.

Levando-se em consideração a proposição de Brown ao início desta seção, pode-se dizer que o conflito na comunidade joanina foi em torno da alta cristologia que já estava presente desde o início do movimento. Uma parte da comunidade elevou ainda mais a cristologia, o que

<sup>166</sup>BORING, M.E. Comunidade joanina e escola joanina. In. *Uma introdução ao novo testamento (História, literatura, teologia)*: Cartas Católicas, Sinóticos e Joaninos. São Paulo: Academia cristã, 2016, v. 2, p. 203.

<sup>167</sup>SILVA, 2022, p. 225.

<sup>168</sup>BROWN, 2022, p. 650.

<sup>169</sup>KONINGS, 2017, p. 275.

levou a uma separação, e conseqüentemente a maiores radicalismos de posições. A comunidade joanina nasceu no norte da Palestina, na Síria, e teve contato com outros movimentos judaicos e escolas do mundo grego. O Quarto Evangelho e as Cartas de São João nasceram nessa comunidade.

Considerando-se o ambiente histórico-cultural em paralelo à narrativa, com forte incidência sobre as personagens, resulta significativa e esclarecedora as ponderações de Teney. Este percebeu bem, como temos buscado demonstrar, uma espécie de espelhamento estético entre a narrativa e o contexto subjacente, que contribui, e muito, para o entendimento da mesma, ao ponderar que:

A cura do cego é uma ilustração do progresso do conflito entre Jesus e seus oponentes, e é um exemplo notável do desenvolvimento da crença e da descrença. A crença é exemplificada no homem; a descrença, na reação dos fariseus que o examinaram e finalmente o excomungaram.<sup>170</sup>

A análise narrativa de Jo 9,1-41 necessariamente precisa levar em consideração o contexto histórico-situacional. Desde o início ao fim da perícopes, desde os primeiros passos do cego de nascença em relação a Siloé, em obediência à palavra de Jesus: “ide lavar em o tanque de Siloé” (Jo 9,7)<sup>171</sup> até seus passos para fora da sinagoga, como atestado pelo narrador: “E expulsaram a ele para fora” (Jo 9,34), o que se depreende é o movimento muito mais teológico do que geográfico, enfim, dos passos na fé (a obediência do cego) aos passos de uma possível *consequência* da fé, a rejeição, a exclusão.

Esse ambiente de oposição a Jesus funciona como uma espécie de chave hermenêutica de toda a perícopes em apreço. O relato de milagre traz no seu subsolo e também de modo paralelo, simultâneo, justamente um relato de controvérsias que parte de tal perspectiva opositiva, cuja moldura é muito bem delineada em perícopes anterior (Jo 8, 12-59) e continuada agora em João 9.

Como elemento da narrativa, o ambiente ocupa papel central para o entendimento não apenas da história, mas de toda uma teologia subjacente a João, a de Jesus como Filho de Deus e Senhor. A ambientação cultural religiosa é a da negação de um possível messias vindo de Nazaré. Pode-se dizer que tal ambientação é tão evidente, clara, quanto a certa ambientação

---

<sup>170</sup> “The healing of the blind man is an illustration of the progress of the conflict between Jesus and His opponents, and is an outstanding example of the development of belief and unbelief. The belief is exemplified in the man; the unbelief, in the reaction of the Pharisees who examined him and finally excommunicated him”(TENNEY, 1987, p. 151).

<sup>171</sup> Segundo EFRÉM apud CASALEGNO, 2019, p. 135: “Não foi a piscina de Siloé que abriu os olhos ao cego, assim como não foram as águas do Jordão a purificar Naamã. Foi a ordem do Senhor que tudo realizou”.

geográfica, a de Jerusalém durante a festa dos Tabernáculos, cuja inferência se dá a partir de uma leitura continuada dos capítulos 7 e 8, com destacados símbolos da água (Jo 7,37) e da luz (Jo 8,12), tendo Jesus fora do templo, o lugar da ação narrativa.

Neste sentido, estamos diante de uma narrativa que se concentra muito mais numa ambientação cultural-religiosa do que geográfica. É o ambiente cultural e religioso da época que emoldura a narrativa e às relações que se estabelecem dentro dela a partir de suas personagens. Tivéssemos apenas uma descrição detalhada do espaço geográfico, cartográfico, prescindindo do dado histórico-cultural subjacente, possivelmente perderíamos muito da riqueza narrativa do episódio da cura do cego de nascença.

Enfim, a ambientação cultural-religiosa na qual está inserida a comunidade do discípulo amado contribui, significativamente, para a compreensão do episódio da cura do cego de nascença. Com efeito:

A comunidade joanina vive num contexto político-religioso diferente das comunidades de Marcos, Mateus e Lucas. Após a ruptura com o judaísmo rabínico, esta comunidade passa a enfrentar novos desafios no campo religioso e social. É hostilizada e perseguida, é uma comunidade marginalizada e seus encontros litúrgicos estão sob suspeita pelas autoridades romanas.<sup>172</sup>

Quer parecer-nos que a estratégia narrativa da sobrevalorização da ambientação cultural em relação à geográfica em João 9 cumpra uma funcionalidade específica, a do esclarecimento dos desafios enfrentados pelos primeiros cristãos e comunidades no que se refere ao testemunho da fé em Jesus Cristo.

Tematicamente, este capítulo está profundamente articulado com a festa das Tendias ou Tabernáculos (Jo 8) por meio de uma explícita referência a Jesus como a luz do mundo, o que se pode depreender da leitura paralela entre Jo 8,12 e Jo 9,5. Em linhas gerais, João 9 retrata o que acontece quando a luz brilha, seus *efeitos*. Enquanto alguns recebem como efeito a visão, como o cego de nascença, outros, que pensam ver, têm como efeito a cegueira (Jo 9,39-41).

Alberto Casalegno, em *O Evangelho de João na interpretação dos padres da Igreja e dos teólogos medievais*, salienta, quanto ao capítulo 9, que:

O relato não representa uma simples cura, mas – como especifica o evangelista – é um sinal que remete para o Filho de Deus “a luz do mundo” (9,5;8,12). Com esse gesto, descrito logo após a polêmica com os judeus do Templo, Jesus procura iluminar seus opositores, a fim de que possam compreender quem ele é e entender que o plano divino de salvação passa por ele.<sup>173</sup>

---

<sup>172</sup> ANDRADE, 2019, p. 44.

<sup>173</sup> CASALEGNO, 2019, p. 134.

Por sua vez, Culpepper, em *Anatomy of the Fourth Gospel*, percebeu bem a luz como *locus theologicus* temático fundamental da narrativa joanina em apreço, quando pondera que:

Por sua vez, o desenvolvimento temático é claro. Jesus, que anunciou ser a luz do mundo (8,12), agora dá visão a um homem nascido nas trevas. Gradualmente, o cego recebe também discernimento espiritual, e a cegueira dos fariseus é simultaneamente revelada (9,39-41).<sup>174</sup>

Delimitado o texto e aludido brevemente a seu núcleo temático, que tem caráter revelatório, pode-se dizer que proceder à análise narrativa de uma perícopa bíblica é uma tarefa ao mesmo tempo instigante e desafiadora. É instigante, pois nos projeta para dentro do texto e de seu contexto histórico-cultural subjacente. Desafiadora, porque, em alguma medida, nos faz pensar o recorte textual a ser estudado dentro de uma macronarrativa.

Assim, importa, inicialmente, a compreensão de certa linha ou linhas dialógicas que unem a parte ao todo narrativo. Tal linha ou linhas, a depender da possível pluralidade de articulações históricas, temáticas ou linguístico-discursivas, se evidencia por meio do diálogo intratextual. Enfim, há temas em Jo 9,1-41 que se repetem em relação à totalidade narratológica do Evangelho de João, como, por exemplo, o tema da luz e da oposição dos judeus aos participantes das primeiras comunidades judaico-cristãs.

Com efeito, no subsolo da oposição dos judeus aos cristãos está uma oposição mais profunda, a saber, a das trevas à luz. Neste sentido, como bem percebido por Dodd em sua *Interpretação do quarto Evangelho*, o que se depreende preliminarmente do quadro narrativo do capítulo 9 de João é o “julgamento pela luz”.

Neste sentido, de modo esclarecedor, Santos salienta que:

Há grande consenso entre os exegetas em considerar no Quarto Evangelho um grande processo, processo onde a luz, brilhando neste mundo, pleiteia contra as trevas, isto é, contra o Príncipe deste mundo. R. Bultmann fala até de um processo de dimensão cósmica que opõe Jesus e o mundo (...). A história humana representa o fórum no qual se desenrola o processo, nele agindo as autoridades de Jerusalém (Judeus) e o mundo, bem como os discípulos e o Paráclito. Neste grande processo entre Jesus e o mundo, processo que se prolongará no tempo da Igreja entre os discípulos e os incrédulos, as três maiores testemunhas a favor da missão de Jesus: o Pai, o próprio Jesus e o Espírito da verdade (cf. 3,32;5,37;8,18).<sup>175</sup>

<sup>174</sup> “In turn the thematic development is clear. Jesus, who announced he was the light of the world (8,12), now gives sight to a man born to darkness. Gradually the blind man receives spiritual insight as well, and the blindness of the Pharisees is simultaneously revealed (9,39-41).” (CULPEPPER, 1988, p. 93).

<sup>175</sup> SANTOS, 1994, p. 301-302.

Constatação igualmente importante é a de que “ainda que no capítulo 9 se mencione a luz uma só vez (9,5), constitui o tema do episódio inteiro; é apresentada como contraposta à cegueira, em termos de iluminação”.<sup>176</sup>

Brown anota, quanto ao capítulo precedente, “como um sinal de que ele é a luz, Jesus dá visão a um cego de nascença”<sup>177</sup>. Assim como a visão se torna signo da clareza e lucidez com as quais o discípulo de Jesus precisa caminhar, a luz, que é o próprio Jesus, estabelece um juízo. Colocar-se sob essa luz é ser iluminado e salvo ao passo que distanciar-se da mesma é estar em trevas, condenação.

A moldura narrativa da perícope em apreço se subdivide em duas instâncias básicas, quais sejam, a da *narração propriamente dita* no que se refere à cura do cego de nascença (Jo 9,1-7) e de *diálogos* sob formulações de uma ampliada cena judiciária (Jo 9, 2-5; Jo 9, 13-17; Jo 9, 18-23; Jo 9, 24-34 e Jo 9,39-41).

Segundo Dodd, “As duas partes são intimamente ligadas, e juntas constituem uma unidade joanina simples de narração e discurso”<sup>178</sup>. Narração e discurso são como que duas colunas que sustentam a perícope em tela dentro do grande bloco narrativo do chamado livro dos sinais (Jo, 1,19 – 12,50). Em tal livro, “há os relatos da vida pública de Jesus, juntamente com os milagres realizados, chamados de sinais”<sup>179</sup>.

No sinal da cura do cego de nascença, narrativa emoldurada em torno de um relato de milagres, Jesus se encontra em uma encruzilhada de dois movimentos contrapostos dentro da narração joanina, a saber, o que começa cego e termina vendo e os que começam vendo e terminam cegos. Enfim, a passagem da cegueira à visão e da visão à cegueira.

A moldura literária precedente é fundamental para a leitura narrativa do capítulo nove do Evangelho de João. Assim, os elementos da narrativa, a saber, ambiente, enredo, personagens, narrador, ponto de vista e conflito se articulam em função de uma figura de linguagem seccionada na categoria de figura retórica ou de pensamento, a antítese.

Na antítese há o confronto entre “duas ou mais ideias ou situações”<sup>180</sup>. A referida figura se refere ao contraste entre luz e escuridão, cegueira e visão, incredulidade e fé. Interessante ressaltar que na perícope temos ainda antíteses implícitas, no que se refere ao contraste de situações, ideias e opiniões.

---

<sup>176</sup> MATEOS; BARRETO, 1989, p. 172.

<sup>177</sup> BROWN, 2020, p. 639.

<sup>178</sup> DODD, 1977, p. 468.

<sup>179</sup> SIQUEIRA, Felipe Bagli. *Sinal e fé em João 6: uma análise do quadro narrativo do discurso do pão da vida*. Belo Horizonte: Faje, 2022, p. 23.

<sup>180</sup> SILVA, 2022, p. 224.

As oposições internas presentes na perícopes em apreço sinalizam a passagem/movimento de um lugar a outro. Não se trata tão somente de uma passagem/movimento geográfico, mas sobretudo teológico. Neste sentido, e como forma de melhor esclarecimento quanto a nossa leitura narrativa, é válida aqui a ponderação de Coutinho na dissertação intitulada “O sinal da luz”:

O relato da cura do cego de nascença trata-se de uma elaboração do tema de Mc 8, 22-26 ou de Mc 10, 46-52, onde se relatam, respectivamente, as curas do cego de Betsaida e do cego Bartimeu, pelo que todas as discussões do capítulo 9 se tratam de uma elaboração das grandes verdades que Mateus apenas deixou implícitas na sua narração: Cristo é a luz do mundo, mediante a qual os homens são conduzidos das trevas do erro à fé e à visão<sup>181</sup>.

Depois de vistos os contextos geral e ambiental de João 9, passemos a sua estrutura e teologia. Tanto uma quanto outra evidenciam certa riqueza na organização para a transmissão da mensagem cristológica-mistagógica que lhe é subjacente.

## 4.2 Estrutura

Quando se fala em estrutura geralmente se fala em algo concreto, sólido, que dá sustentação ou faz a armação de uma dada realidade. Em linhas gerais é a maneira como uma coisa é construída, organizada ou está disposta. Em relação ao Evangelho de João se tem tornado clássica a divisão entre livro dos sinais (Jo, 1,19–12,50) e livro da glória (Jo 13,1–20,31). Seguramente, a notável obra de Brown, seu *Comentário ao Evangelho segundo João*, é uma das melhores que explicita a validade de tal divisão.

Ambos livros, sinais e glória, emolduram uma estrutura externa, passível de ser acessada imediatamente pelo leitor por meio dos capítulos a ela correspondentes. Os doze primeiros visam conduzir à fé em Jesus como Cristo, filho de Deus, *υἱὸς τοῦ θεοῦ*. Já os capítulos seccionados entre treze e vinte evidenciam a glória que se manifesta a partir do mistério pascal de Cristo, tendo por ápice a cruz e ressurreição.

Ao que chamamos de estrutura externa, Konings chama estrutura estática. Esta é emoldurada ao modo de um díptico de dois painéis seccionados entre o prólogo e o epílogo. O primeiro diz respeito ao livro dos sinais com variadas idas e voltas de Jesus entre a Galileia e a

---

<sup>181</sup> COUTINHO, Luís Miguel Lacerda Figueiredo. *O sinal da luz: o olhar que transfigura a visão e a vida (análise bíblico-existencial de Jo 9,1-7)*. Lisboa: Porto, 2018, p. 28.

Judeia. Já o segundo painel é o do livro da glória que apresenta Jesus na sua hora, que é a hora de passar deste mundo ao Pai.

À estrutura externa ou estática somaremos mais à frente a estrutura interna. Esta se vincula à habilidade ou engenho narrativo-composicional do evangelista tanto no que se refere ao díptico *sinais e glória* quanto na moldura teológica da entrada e saída de Jesus no mundo. Enfim, do Pai ao mundo e do mundo ao Pai, da encarnação ao retorno. Quanto à estrutura interna, elaboradamente chamada por Konings de estrutura dinâmica, este salienta que ela:

mostra uma dialética entre as duas partes maiores, a primeira preparando a segunda, e a segunda revelando o sentido da primeira. Assim, os sinais e obras de Jesus (Jo 1–12) recebem seu significado último da cruz, que, com a ressurreição, constitui o “enaltecimento” (exaltação) de Jesus na “glória” (Jo 13–20). As conclusões de ambas as partes maiores (resp. 12,37-50 e 20,30-31) remetem, a modo de *inclusio*, ao Prólogo.<sup>182</sup>

Sendo o escopo de nossa pesquisa a leitura narrativa de Jo 9,1-41, que está dentro do aludido livro dos sinais, discorreremos à frente sobre a teologia dos sinais, que é fundamental para a compreensão da perícopé da cura do cego de nascença. Assim, do ponto de vista estrutural veremos um pouco sobre o livro dos sinais e na sequência aquilo que chamaremos de situação central na macronarrativa joanina, o conflito judeu-cristão.

#### 4.2.1 Estrutura estática: o livro dos sinais.

Em João 20,31 se tem uma ponderação fundamental para a reflexão sobre o *status quaestionis* dos sinais no Quarto Evangelho, a saber:

Jesus fez ainda, diante de seus discípulos, muitos outros sinais, que não se acham escritos neste livro. Esses, porém, foram escritos para crerdes que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome.

Em sua introdução à teologia do Evangelho de João, intitulada *Para que contemplem a minha glória*, Alberto Casalegno pondera que “a glória que brilha no evento pascal também se manifesta nos sinais que Jesus realiza em sua vida pública”<sup>183</sup>. E é justamente na vida pública

<sup>182</sup> KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João*. Belo Horizonte, 2021. Verbete. Disponível em: <https://teologicalatinoamericana.com/?p=2495>. Acesso em: 20 jan.2025.

<sup>183</sup> CASALEGNO, 2009, p. 241.

por meio de palavras e ações, mas de modo especial pelos milagres realizados, que a glória de Cristo, *gloria Christi*, se vai manifestando, revelando, gradualmente, paulatinamente.

Unindo-se aqui o comentário ao final do Evangelho de João (20,31) às ponderações de Casalegno, pode-se dizer que o sinal tem uma dupla finalidade: manifestar a glória de Jesus Cristo e fazer com que seus discípulos creiam nele. Neste sentido, o sentido da glória manifesta pelos milagres, qualificados na teologia joanina como sinais, uma pergunta-problema se faz subjacente à dissertação, a saber: Os sinais, na teologia do Quarto Evangelho, com destaque para a cura do cego de nascença, são apenas milagres a serem acolhidos em sua extraordinariedade?

Como desdobramentos dessa pergunta: o mais importante é o evento narrado que em alguma medida rompe as leis biológicas ou físico-químicas da natureza como a referida cura do cego de nascença ou a água transformada em vinho? E mais, tais sinais apontam apenas para si mesmos, em uma espécie de autorreferencialidade dos milagres, que objetivariam apenas deixar o público passivo e atônito em relação a algo inaudito, inefável, espantoso?

Passemos aos sinais. Inicialmente, importa afirmar que a teologia dos sinais é uma teologia cristocêntrica. Com efeito, como salienta Pedro da Silva Morais: “No quarto Evangelho a expressão “sinais” são os atos de Jesus que confirmam a verdade daquilo que ele disse ou revelou”<sup>184</sup>. E o que Jesus disse ou revelou não vem apenas dele, mas do Pai que o enviou. Assim, pode-se dizer de antemão que os sinais também dão testemunho de que Jesus é o enviado do Pai, como confirma a isso Martin e Wright, quando afirmam que “Os sinais de Jesus testemunham que o Pai o enviou.”<sup>185</sup>

Em linhas gerais, como resposta que avança em relação a pergunta-problema supracitada, os sinais contribuem para o reconhecimento da visibilidade da palavra encarnada, que assume a carne do mundo na carne de Jesus de Nazaré. Neste sentido, os sinais são realidades mais revelatórias do que apenas miraculosas, enfim, espetaculosas.

Com efeito, Segundo Martin e Wright,

Esses capítulos são chamados de livro dos sinais devido à ênfase que dão à revelação. João chama os milagres de Jesus de “sinais” porque eles apontam e revelam realidades

---

<sup>184</sup> MORAIS, Pedro da Silva. *A relação entre Ekklesia e Koinonia: uma leitura eclesiológica do quarto evangelho a partir de João 15,1-8*. São Paulo: PUC-SP, 2017, p. 116.

<sup>185</sup> “Jesus’s signs bear witness that the Father has sent him” (MARTIN, Francis, WRIGHT, William M. *The Gospel of John: catholic commentary on Sacred Scripture*. Nova York: Baker Academic, 2015, p. 108).

espirituais e verdades sobre Jesus. Ver os sinais corretamente é ser levado à realidade de Jesus que eles revelam.<sup>186</sup>

E acrescentam ainda que “Os sinais de Jesus são uma extensão da sua encarnação. Assim como a humanidade de Jesus revela a sua divindade, também os seus sinais revelam a sua glória, a sua divindade”.<sup>187</sup> Brown, por sua vez, confirma que “Esta parte do Evangelho (livro dos sinais) mostrará a Jesus atraindo até a fé nele pessoas diferentes, o que provoca hostilidade de muitos ‘judeus’ contra ele”,<sup>188</sup> dado central para a compreensão da lógica narrativa de João 9.

Brown, acima, fala sobre uma parte do Evangelho qualificada como livro dos sinais, e que já possui uma consolidada tradição crítica. Contudo, Wilkens afirma que “o evangelho básico do autor [João] foi um evangelho dos sinais”<sup>189</sup>. Assim, a tópica dos sinais é de fundamental importância tanto para se pensar a primeira parte do Evangelho quanto o Evangelho como um todo.

Do exposto, partindo-se de Brown, Dodd e de toda uma tradição crítica em torno do tema em tela, pode-se dizer de antemão que o propósito dos sinais selecionados é revelar quem é Jesus, Filho de Deus, sua soberania sobre toda a criação e messias da humanidade, e não apenas do povo de Israel. Chegando a este ponto, e unindo-se às questões precedentes, uma questão específica se coloca, somando-se àquelas, a saber: Como sinal, fé, cristologia e soteriologia interligam-se em sua compreensão hermenêutica no Quarto Evangelho?

Ao “como” da pergunta se une o “alguém” da resposta. Não se trata de um alguém antropológicamente indistinto, mas de um alguém teologicamente complexo. Tão complexo que se faz ao mesmo tempo *meta*, *agente* e *objeto* da revelação. Sendo assim, pode-se dizer que, sinal, fé, cristologia e soteriologia interligam-se a partir do evento Cristo por meio de uma tríplice moldura presente na teologia da revelação, a saber, Jesus Cristo como meta, agente e objeto da revelação.<sup>190</sup>

A modo de base responsiva quanto às primeiras questões colocadas, e que vão servir para aprofundamento da questão acima, os sinais na teologia joanina não servem a simples

<sup>186</sup> “These chapters are called the book of signs because of their emphasis on revelation. John calls Jesus’ miracles “signs” because they point to and reveal spiritual realities and truths about Jesus. To see signs properly is to be led to the reality of Jesus that they reveal” (MARTIN; WRIGHT, 2015, p. 21).

<sup>187</sup> “Jesus’ signs are an extension of his incarnation. Just as Jesus’ humanity reveals his divinity, so also do his signs reveal his glory, his divinity” (MARTIN; WRIGHT, 2015, p. 60).

<sup>188</sup> BROWN, 2022, p. 449.

<sup>189</sup> WILKENS apud KUMMEL, Georg Werner. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1982, p. 262.

<sup>190</sup> COLLINS, 1991, p. 142.

espetáculos miraculosos. Objetivamente, Grillmeier assevera que “Os sinais desenvolvem por sua parte a auto-revelação de Jesus”<sup>191</sup>.

Com efeito, como assinalam ainda Martin e Wright, “Os milagres de Jesus devem ser vistos como sinais que revelam verdades espirituais, não simplesmente como espetáculos impressionantes.”<sup>192</sup> Reforçam o argumento precedente quanto à revelação a partir dos sinais, Libanio, quando pondera que “a revelação se realize na pessoa, nas palavras, nos gestos, nos milagres, [e] nos inúmeros sinais [realizados por Jesus]”<sup>193</sup> e Tuní ao asseverar que “o que caracteriza os sinais joaninos é o seu sentido revelador”<sup>194</sup>.

Em sua *Introdução ao Novo Testamento*, Kummel assevera algo bastante interessante quanto a questão dos milagres e que reforça o argumento da sustentação da fé por meio do evento realizado:

Os evangelhos não foram escritos para recordar Jesus ou glorificar os seus milagres, constituindo estes últimos apenas uma parte de seu conteúdo, que contém bem outras coisas, o interesse dominante neles é suscitar a fé e fortalecê-la<sup>195</sup>.

Partindo da fé suscitada pode-se pensar nos espectadores. Ainda quanto à teologia dos sinais, Mateos e Barreto ponderam que em João, ‘sinal’ é a ação realizada por Jesus que, sendo visível, leva por si ao conhecimento de realidade superior. Supõe a presença de espectadores e a sua visibilidade corresponde neles a visão do sinal<sup>196</sup>. Ladd, por sua vez, esclarece que:

Algumas das obras de Jesus são chamadas “sinais” (semēia) e referem-se claramente aos seus feitos miraculosos. Um sinal é um ato de poder realizado por Jesus, que representa o evento de revelação e redentor que acontece em sua pessoa.<sup>197</sup>

Em argumento bem próximo ao de Ladd, Lopes pondera que:

A palavra mais usada por João para descrever os milagres de Jesus é *semeion*, um termo alternativo para milagres e maravilhas. A palavra *semeion* demonstra que Jesus queria que as pessoas olhassem além dos milagres, ou seja, para o seu significado.<sup>198</sup>

---

<sup>191</sup> GRILLMEIER, Alois. *Jesus, o Cristo na fé da Igreja: da idade apostólica ao concílio de calcedônia*. Tradução de Ulysses Tropia. Roma: Editrice Brescia, 1982, p. 95.

<sup>192</sup> “Jesus’ miracles are to be seen as signs that reveal spiritual truths, not simply as impressive spectacles”. MARTIN; WRIGHT, 2015, p. 93.

<sup>193</sup> LIBANIO, João Batista. *Introdução a Teologia Fundamental*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 76.

<sup>194</sup> TUNI, 1999, p. 37.

<sup>195</sup> KUMMEL, 1982, p. 35.

<sup>196</sup> MATEOS; BARRETO, 1989, p. 258.

<sup>197</sup> LADD, George Eldon. *Teologia do novo testamento*. São Paulo: Hagnos, 2003, p. 20.

<sup>198</sup> LOPES, Hernandes Dias. *João: As glórias do filho de Deus*. São Paulo: Hagnos, 2015, p. 57.

Ainda quanto ao vocábulo *semeion*, Santos esclarece que:

O “semeion” joanino comporta sempre dois aspectos: *demonstrativo*, o sinal suscita a fé dos discípulos em Jesus; *expressivo*, ele manifesta a glória daquele que o realiza. Ora, a fé é o objetivo principal de todos os “sinais”(…).<sup>199</sup>

Casalegno, por seu turno, afirma que “quando o quarto evangelista fala de “sinais”, refere-se aos milagres de Jesus, embora não os identificando exclusivamente com estes”.<sup>200</sup> Por seu turno, Eloy e Silva, em esclarecedor artigo, ao falar sobre os sinais em sua dimensão lexical, ressalta que:

O evangelista fala dos muitos sinais e os restringe. Ou seja, ele quis escolher alguns sinais que considerou mais relevantes para a finalidade de seu evangelho. A primeira questão se baseia no significado de quais sejam estes sinais (*semeia*): são equivalentes a milagres? Se sim, por que o evangelista não usou os termos equivalentes que aparecem nos outros evangelhos? O termo sinal (*semeion*) aparece no evangelho 17 vezes: 2,11.18.23; 3,2;4,48.54; 6,2.14.26.30; 7,31; 9,16; 10,41; 11,47; 12,18.37; 20,30.<sup>201</sup>

Ainda quanto ao *locus theologicus* dos sinais, Konings pondera:

O termo sinal não indica aqui em primeiro lugar alguns gestos de Jesus, mas sim o *modo* como é vista a obra de Jesus. O evangelista reconsidera toda a obra de Jesus, inclusive as aparições pascais, no seu aspecto de sinais. Explica qual é o sentido verdadeiro da obra, da vida, morte e ressurreição de Jesus vistas como sinais: levar à fé em Jesus Messias e Filho de Deus.<sup>202</sup>

Por sua vez, Dodd, na obra *A Interpretação do quarto Evangelho*, entende os sinais como “atos significativos de Jesus”<sup>203</sup>. Por fim, mas sem nenhuma pretensão de fechar o estado da questão dos sinais, destacamos a ponderação Flanagan, na obra *Comentário Bíblico*, quando pondera que:

Por meio de narrativa e discurso, João se movimenta por sete episódios ou temas distinguíveis e por sete sinais-milagres. A terminologia de João a respeito desses sinais-milagres é bastante clara: são “sinais” que indicam alguma verdade teológica mais profunda.<sup>204</sup>

---

<sup>199</sup> SANTOS, 1994, p. 302.

<sup>200</sup> CASALEGNO, 2009, p. 241.

<sup>201</sup> ELOY e SILVA, Luís Henrique. *Por volta da hora sexta (Jo 19,14): Os seis sinais e a hora de Jesus no quarto evangelho*. Rio de Janeiro: ATeo, 2019, v. 23, p. 591.

<sup>202</sup> KONINGS, 2017, p. 363.

<sup>203</sup> DODD, 1977, p. 386.

<sup>204</sup> FLANAGAN, 2001, p. 111.

Interessante perceber a variação de percepções acerca dos sinais, emolduradas quase sempre pelas palavras *atos*, *ações* ou *episódios*. Morais afirma que “os sinais são os atos de Jesus”, dando a entender qualquer ato, pois não os especifica. Ladd afirma que os sinais “referem-se claramente aos seus feitos miraculosos”, e aqui sinais correspondem a milagres, bem como Lopes quando fala sobre “*semeion*, um termo alternativo para milagres e maravilhas”. Casalegno segue a linha dos milagres identificados como sinais, mas relativiza, afirmando: “embora não os identificando exclusivamente com estes”.

Eloy e Silva questiona se os sinais “são equivalentes a milagres”. Konings, por sua vez, avança, de modo bastante esclarecedor, ao dizer que “sinal não indica alguns gestos de Jesus, mas sim o *modo* como é vista a obra de Jesus”. Aqui parece haver certo acento na *receptio*, a recepção-percepção acerca da obra de Jesus por meio do sujeito que chega ou não ao ato de fé.

Por fim, Dodd fala sobre sinais como “atos significativos”, tipificando ações cheias de significado teológico, que parece iluminar a argumentação de Flanagan quando pondera sobre “alguma verdade teológica mais profunda” quanto aos sinais. Se as percepções quanto ao que sejam os *sinais* são variadas, o mesmo ocorre quanto ao seu número no quarto evangelho. Neste sentido, Eloy e Silva esclarece que:

A contagem do número dos sinais realizados por Jesus no quarto evangelho e seu conseqüente significado tem sido há muito uma *quaestio disputata* entre os autores. Enquanto alguns defendem que o número dos sinais seria sete, partindo do simbolismo bíblico desse número como indicador da perfeição dos sinais no evangelho, outros pensam que o número deva ser seis.<sup>205</sup>

E acrescenta ainda que:

Em termos teológicos não parece mudar o sentido pelo qual foram escolhidos pelo autor do quarto evangelho, qual catálogo das obras realizadas por Jesus, cujo escopo seria o de revelar sua identidade e manifestar sua dimensão salvadora.<sup>206</sup>

Voltando ao Evangelho – diante de um público vasto composto por judeus, prosélitos e pagãos – o hagiógrafo se vale de um sutil recurso teo-narrativo, *actio dei*, tanto para afirmar a divindade/messianidade de Jesus quanto para contribuir com o eclético auditório de Cristo a fim de que passasse da incredulidade para a fé, o que configura ou se constitui como objetivo precípua do Evangelho de João, suscitar a fé.

---

<sup>205</sup> ELOY E SILVA, 2019, p. 588.

<sup>206</sup> ELOY E SILVA, 2019, p. 601.

E aqui entendemos, reiterando, mas não prescindindo do dado histórico, com Juan Mateos e Juan Barreto,<sup>207</sup> que o plano que estrutura o Evangelho de João é teológico e não histórico narrativo. A pessoa e a obra de Jesus são interpretadas por uma comunidade no seio da sua experiência de fé.

Via de regra, o sinal aponta para algo maior que o milagre realizado e narrativamente estabelecido por meio de uma textualidade. Enfim, ele, o sinal, aponta para uma experiência de sentido que está por detrás do milagre, ou do texto que o emoldura. A passagem à fé se dá pela compreensão da mensagem teológica para a qual o sinal aponta, o próprio Jesus Cristo, a palavra de Deus encarnada na História, como se pode ler no prólogo poético (Cf. Jo 1,14).

Deste modo, se pode dizer que o sinal manifesto pelo milagre traz um duplo aspecto: material e imaterial. A materialidade está no espetáculo que o evento visibiliza (a água transformada em vinho, a multiplicação dos pães, a cura do homem nascido cego, por exemplo). O imaterial é a experiência de sentido que subjaz ao milagre, a mensagem trazida pelo mesmo e que tem um viés cristológico na medida em que objetiva responder a uma pergunta fundamental de base que Rausch faz em sua *Introdução à cristologia*: “Quem é Jesus?”<sup>208</sup> .

O sinal não é a descrição material de um fato, mas algo que leva para além da materialidade do mesmo. Importa compreender que o sinal se constitui tanto por um elemento literário (narrado), o qual pode estar estabelecido no texto ou nas tradições orais vinculadas às palavras ou ditos de Jesus (*logia*), quanto por um elemento teológico que aponta para o futuro, enfim, para a pessoa que é central a esse futuro escatológico-soteriológico, Jesus Cristo.

Concordamos aqui que o sinal contenha tanto uma finalidade *cristológica*, o acesso a Jesus, quanto *soteriológica*, obter a salvação em seu nome. Neste sentido, como assegura Eloy e Silva:

O escopo dos sinais, conforme narrado em Jo 20,30-31, é o de suscitar a fé em Jesus, o Cristo, o Filho de Deus, e em seu nome ter a vida. Sinal, fé, cristologia e soteriologia interligam-se em sua compreensão hermenêutica.<sup>209</sup>

O ato de fé é livre e cabe à comunidade dos que ouvem aceitar ou não, passar ou não da incredulidade para a fé, ter ou não a vida no nome do Senhor. Em um ambiente muitas vezes infenso ao ato de fé, a ação de Cristo, *actio Christi*, se faz sinal que joga luz sobre o contexto da incredulidade, plenamente evidenciado em João 9.

---

<sup>207</sup> MATEOS; BARRETO, 2019.

<sup>208</sup> RAUSCH, Thomas P. *Quem é Jesus? uma introdução à cristologia*. Aparecida: Santuário, 2006.

<sup>209</sup> ELOY E SILVA, 2019, p. 587.

Agindo, Jesus revela qual é o projeto que Deus tem para toda a humanidade. Quem o vê agindo, vê o pai. Quem lhe dá adesão e o segue, caminha ao encontro do Deus da vida. O maior sinal no Evangelho de João é, de fato, Jesus dando a vida até as últimas consequências por amor. Essa vida dada, doada oblativamente, encontra a sua glorificação na cruz.

Aqui se pode problematizar que a glorificação não está no milagre, como talvez se possa supor, inferir. Enfim, a glorificação do Senhor não está no espetáculo que se descortina aos olhos de um auditório passivo e muitas vezes incrédulo e atônito com o que vê pelo viés da materialidade do fato que se visibiliza. Mais ainda, a glorificação não está nos aplausos, na popularidade da fama de Jesus que vai aumentando a cada intervenção junto ao povo.

Com efeito, a glorificação não está nos milagres, nos sete sinais, comumente estabelecidos, mas no fato de que esses milagres, sinais, levarão Jesus à morte, e morte de cruz. Neste sentido, se pode dizer que os milagres, que se configuram como sinais na teologia do Quarto Evangelho, levam a uma compreensão maior acerca da pessoa de Jesus e adesão de fé a Ele, por parte daqueles que apreendem o sentido profundo de sua vida e ministério.

Do ponto de vista da linguagem, importa pensar os sinais como símbolos, enfim, “uma entidade que evoca uma outra, geralmente não compreensível de forma plena”<sup>210</sup>. Assim, *sinal*, na teologia joanina, e é importante que se tenha isto em mente, não corresponde a uma mera convenção, enfim:

uma pura indicação convencional e imotivada que remete a uma realidade diferente, sem que possua com ela um elemento de contato e exista a possibilidade de uma associação por analogia. Imaginemos uma placa de sinalização rodoviária – proibido parar, contramão, sentido obrigatório – ou um semáforo, no qual há uma referência direcionada para uma ação a ser cumprida, sem, porém, que exista uma relação intrínseca entre a indicação oferecida e aquilo que o sinal convida a fazer. Compreendida a mensagem, o sinal não serve para ser relacionado com a realidade significada.<sup>211</sup>

Ainda neste sentido, pode-se acrescentar que:

No evangelho de João, todavia, um *semeion* é mais do que simplesmente um acontecimento milagroso; é algo que aponta para uma realidade que tem ainda mais significado e importância. Uma tradução de *semeion* por ‘sinal’, que é uma tradução estritamente literal, poderia não significar nada mais do que um sinal de trânsito ou um letreiro num prédio. Assim, em algumas línguas, talvez a melhor tradução para

---

<sup>210</sup> CASALEGNO, 2009, p. 243.

<sup>211</sup> CASALEGNO, 2009, p. 245.

*semeion*, num contexto como o de Jo 2,23, seja ‘um milagre com grande significado.’<sup>212</sup>

Portanto, sinal não se trata de uma convenção como se poderia pensar em sentido moderno, mas como símbolo (*σύμβολο*). Depois desse aparte linguístico, voltemos à questão da glória. A *gloria magna* está na ressurreição, mas esta passa necessariamente pela cruz. A glória da cruz, a morte que gera vida, concretiza a Palavra: "E eu, quando for levantado da terra, atrairei todos a mim mesmo" (Jo 12,32).

Assim, depois de tantos sinais realizados, sete na moldura teológica do Evangelho de João, conforme amplo consenso de estudiosos do tema, se evidencia mais plenamente o que poderíamos chamar, com a devida licença teológica, de o “oitavo sinal”, a cruz. O sinal da cruz pode ser pensado como uma espécie de ponto culminante, ápice, dos sete sinais joaninos, que são antecipativos ou prefigurativos.

Na cruz se evidencia a glória do Senhor, glória do amor fiel, incondicional e oblato. Mateos e Barreto, ao falar sobre o *dia do Messias*, nos ajuda a pensar Cristo como o “grande sinal”, “que será o Homem elevado no alto”. Enfim, “Jesus na cruz, em quem e por quem se cumprirá definitivamente a obra anunciada com seus sinais anteriores”<sup>213</sup>.

Com efeito, conforme os autores precedentes “Para João, a chave de leitura dos sinais é a sua relação com a morte de Jesus”<sup>214</sup>. Pode-se pensar que os sinais visam conduzir à fé em Jesus Cristo, mas também antecipam sua morte por se evidenciarem como afirmação verdadeira do amor fiel manifestado na cruz.

Por fim, no subsolo desta dissertação, como abordagem subjacente ao sinal da cura do cego de nascença, teremos em mente o escopo da obra de Cristo como Revelador (e Salvador) a partir de três dados fundamentais, a saber: Cristo como *meta* da revelação, o *agente* da revelação (o revelador) e o *objeto* da revelação (o ser revelado).<sup>215</sup>

Depois de termos visto panoramicamente – na perspectiva da estrutura estática ou externa ao livro dos sinais e sua teologia subjacente – passamos ao que havíamos aludido brevemente ao início deste capítulo, a estrutura interna ou dinâmica.

---

<sup>212</sup>LOUW, Johannes; NIDA, Eugene. *Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. Trad. Wilson Scholz. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013, p. 396.

<sup>213</sup>MATEOS; BARRETO, 2019, p. 25.

<sup>214</sup>MATEOS; BARRETO, 2019, p. 173.

<sup>215</sup>COLLINS, 1991, p. 142.

#### 4.2.2 Estrutura interna

Internamente, *dinamicamente*, se pode falar também em estrutura. Brown pondera que “a estrutura interna do relato mostra consumado talento; nenhuma outra no evangelho é tão intimamente entrelaçada. Temos aqui uma amostra da habilidade dramática de João”.<sup>216</sup> Com efeito, tal “habilidade dramática” é evidenciada por uma situação central na macronarrativa do Quarto Evangelho, a saber, o conflito judeu-cristão. Neste sentido, “O drama do conflito entre Jesus e os Judeus está no centro do interesse e simultaneamente se torna funcional à estruturação do Evangelho de João”.<sup>217</sup>

Santos retoma o tema da dramaticidade estrutural em João e cita diretamente ao sinal da cura do cego de nascença, nos seguintes termos gerais:

Uma leitura sumária do texto evangélico nos permite visualizar o desenvolvimento *dramático* do Quarto Evangelho. Trata-se do drama da luz que brilha nas trevas, do Logos que veio habitar entre os homens, do Filho do Homem que desceu do céu para a terra, do Enviado do Pai que trouxe a revelação divina definitiva. Este caráter de dramaticidade do evangelho – claramente perceptível nas narrações sobre o cego de nascença (Jo 9) e sobre a ressurreição de Lázaro (Jo 11) – se verifica quando as trevas rejeitam a luz, quando os homens não reconhecem o Logos, o Filho de Deus como palavra reveladora enviada pelo Pai.<sup>218</sup>

Corroborando ainda com a tese de Brown, que é seguida por Santos, quanto a estrutura dramática interna ou dinâmica, Maggioni esclarece também que:

O quarto evangelho tem um caráter dinâmico e dramático. Cada episódio contém uma revelação de Jesus que obriga a tomar posição: ou a fé ou a incredulidade. E os episódios são dispostos e concatenados de modo a constituírem um crescendo: Jesus desvela sempre mais seu próprio mistério e os espectadores são forçados ou a amadurecer e purificar sua fé, ou a fechar-se numa incredulidade sempre mais consciente e decidida. A dramaticidade do relato torna-se ainda mais evidente se temos presente que, para João, optar a favor ou contra Cristo é a antecipação do juízo final.<sup>219</sup>

Especificamente quanto a estruturação interna, Maggioni aborda o termo *relato* em sentido amplo no que se refere ao Evangelho de João como um todo. Contudo, o mesmo termo, relato, e as mesmas considerações, podem ser aplicadas ao relato da cura do cego de nascença

<sup>216</sup> BROWN, 2022, p. 649.

<sup>217</sup> BEUTLER, J. *L'ebraismo e gli ebrei nel vangelo di Giovanni*. Roma: Pib, 2006, p. 9.

<sup>218</sup> SANTOS, 1994, p. 301.

<sup>219</sup> MAGGIONI, Bruno. O Evangelho de João. In. *Os Evangelhos II*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 259.

em João 9, como visto no capítulo anterior, especialmente no que se refere à dicotomia fé e incredulidade, comunidade joanina e comunidade judaica.

Estrutura, portanto, é a organização básica do Evangelho ao qual são agregados muitos elementos (sobretudo narrativos e discursivos). Em João, porém, há que se destacar a existência de um prólogo poético (Jo 1,1-18) seguido pelo prólogo narrativo (Jo 1,19-51) e tendo por conclusão um apêndice (Jo 21,1-25).

Os elementos aludidos anteriormente estão relacionados entre si e dispostos de modo a informar o pensamento teológico do autor. Uma ideia guia fundante para se pensar a estrutura interna do quarto evangelho está registrada em João 16,28, a saber: “Saí do Pai e vim ao mundo; de novo deixo o mundo e vou ao Pai”.

Enfim, a palavra geradora da vida, palavra coeterna ao Pai e ao Espírito, se faz carne e vem habitar em meio aos homens (Jo 1,14). Aqui, ressalta-se a cristologia descendente, do céu à terra. Já em 16,28 se percebe a cristologia ascendente cuja subida implica numa permanência, também, por meio do Espírito (Jo 14,23-26).

Temos, portanto, *estruturalmente*, no Evangelho de João, um duplo movimento cristológico. O primeiro é o da saída/descida, do Pai ao mundo. Já o segundo movimento é o inverso, qual seja, do mundo ao Pai. É justamente neste intervalo entre uma e outra realidade teológica, encarnação e retorno, que se dá a revelação do Filho por meio dos sinais, diálogos, discursos e discussões. Evidentemente, e como muito bem apresentado em João 9, como visto, tem-se com isso uma provocação feita ao homem, exigindo-lhe uma resposta, um posicionamento diante da palavra relevada, da palavra feita carne.

E aqui se tem uma dupla dimensão que é fundante não apenas para o entendimento de nossa perícopie, mas do conjunto do Evangelho, a saber, a escolha radical da fé com a consequente aceitação de Jesus não apenas como messias (estágio inicial da confissão), mas como filho de Deus (estágio mais elaborado da cristologia joanina) ou a sua completa rejeição. Ambas posturas são radicais em João, aceitação e negação.

Evidentemente, há uma postura intermediária mediada por aqueles que têm medo de professar a fé, como veremos no caso dos pais do cego de nascença, mas na macronarrativa joanina, de fundo, se está a necessária tomada de posição por Cristo ou contra ele e seu projeto de vida, o que emoldura boa parte das relações estabelecidas ao longo do Evangelho.

Pensando-se na estrutura básica do Evangelho de João se tem a figura de João Batista e sua atividade de batizador no início da macronarrativa e a morte e ressurreição de Jesus ao final. Entre estes dois pólos que emolduram o Evangelho como um todo tem-se justamente os

ensinamentos e as ações de Jesus.

Evidentemente, a nós, leitores do século XXI, o Evangelho fala sobre algo do passado, mas que não deixa de interpelar o presente e estimular a adesão, como ato de fé, ao conteúdo, à pessoa apresentada, Jesus Cristo. Com efeito, no subsolo da comunidade joanina, o Evangelho também interpelava o presente e a necessária adesão à pessoa de Jesus Cristo como ato de fé que a colocava face ao judaísmo da época.

Pensando-se ainda, a partir de certo olhar panorâmico, a narrativa joanina, que corresponde ao gênero Evangelho,<sup>220</sup> não é um escrito historiográfico ou topográfico, embora, como temos dito, o conflito judeu-cristão seja nuclear para sua tessitura, organização interna, dos pontos de vista discursivo, retórico ou narrativo.

Além disso, o Quarto Evangelho dedica atenção especial às festividades hebraicas, dentre as quais, a Páscoa, Tendras e Dedicção. Atenção especial damos à festa das Tendras (Jo 7–10,21), pois é nuclear ao nosso estudo. Aqui recordava-se a peregrinação no deserto. Trata-se de uma festa outonal (colheita da uva) onde se pedia a chuva. No último dia da festa, a revelação da parte de Jesus, a saber: “Se alguém tem sede, venha a mim e beba” (Jo 7,37-39) se faz como reinterpretação da festa por meio da novidade do evento Jesus Cristo. Dado igualmente importante está no fato de que o Templo era todo iluminado, o que faz a recordação da dedicção de Salomão (1Rs 8,2) e que enseja nova reinterpretação sob viés cristocêntrico: “Eu sou a luz do mundo” (Jo 8,12), que será reverberado em Jo 9,5: “Enquanto em o mundo estiver, luz sou do mundo”.

Assim, estruturalmente, as festas são reinterpretadas à luz da revelação de Jesus. Com isso, pode-se dizer que o Quarto Evangelho seja um percurso gradual e progressivo da revelação de Jesus e um convite para descobrir sua glória e a sua natureza (a onipotência de Deus presente nele). O drama fundamental é o de aderir a Jesus ou rejeitá-lo, o que é de fato “funcional à estruturação do Evangelho de João”.<sup>221</sup>

Ao se falar em gradualidade ou processualidade da revelação de Jesus, a questão estilística se faz fundamental para compreensão da macronarrativa sob o ponto de vista estrutural. O estilo procede em forma espiral com repetição de conceitos e temas. Veja-se por exemplo o tema da luz, que é muito importante em João 9, mas que está presente desde o prólogo poético passando-se por João 8 no contexto da festa das Tendras.

Quer parecer-nos que a cada repetição se dá um passo a mais na revelação de Jesus até

---

<sup>220</sup> Aqui entendemos o gênero Evangelho, partindo de João, como forma de apresentar o evento Jesus Cristo e revelar sua natureza divina.

<sup>221</sup> BEUTLER, 2006, p. 9.

à sua compreensão. Há que se destacar que há longos discursos (quase monólogos) como se pode depreender da leitura de pesagens em torno de Nicodemos (Jo 3), Samaritana (Jo 4), Bom pastor (Jo 10) e de despedida (Jo 13 – 17).

Muitos discursos são associados ou em sequência de um “sinal”. Lembrando que o sinal remete a algo maior, além do visível, e que pede um esforço de compreensão que possa levar à adesão a Jesus, o Cristo. Assim, a palavra (discurso) explica o sinal e o sinal concretiza a palavra. Veja-se por exemplo em Jo 10, 21: “porventura o demônio pode abrir os olhos de um cego?” em uma espécie de retomada, ou concretização, ao sinal da cura do cego de nascença narrado em João 9.

Os interlocutores são caracterizados, muitas vezes, por dificuldade de compreensão, revelando os limites da inteligência humana na apreensão da mensagem divina. Dado importante também é o da presença de vários comentários explicativos feitos pelo narrador como por exemplo: “ Isto disseram os pais dele, porque temiam os judeus” (Jo 9,22).

Fechando a macroestrutura do Evangelho de João temos duas conclusões, uma mais antiga (Jo 20, 30-31) e uma mais recente (Jo 21, 24-25), que são emolduradas por uma conclusão intermediária (Jo 12,37-43.44-50). A mais antiga das conclusões apresenta a finalidade dos sinais, sua teologia, a saber: “ para que creiais, que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e, para que crendo, tenhais a vida em seu nome”.

Tem-se, portanto, na conclusão mais antiga uma espécie de sumário em que se evidencia uma dupla finalidade: cristológica e soteriológica. Quanto a primeira os sinais eram constituídos de modo a promover a adesão a Jesus, o Cristo e Filho de Deus. Já a segunda finalidade se relaciona à obtenção da vida em seu nome (salvação).

Na conclusão mais recente, por conseguinte, tem-se a presença do discípulo amado e uma perspectiva complementar à mais antiga, qual seja, eclesiológica. Aqui, parece-nos válida, ainda que brevemente, a fim de se pensar a moldura/estrutura cristológico-eclesiológica do Evangelho de João, a exposição da teoria de Brown, evidentemente sem a pretensão de se reconstruir na sua integralidade a história composicional do Evangelho de João. O fazemos em vista da conclusão mais recente.

Pensando-se o Quarto Evangelho como o Evangelho de uma comunidade que faz a experiência histórica e de fé em Jesus, Brown elaborou inicialmente a teoria de cinco estágios composicionais, sendo o primeiro relativo a certo *corpus* de material tradicional referente às palavras e às obras atribuídas a Jesus.

Uma vez com o material disponível, há o desenvolvimento subsequente tendo por

critério padrões da comunidade joanina e de sua cristologia em elaboração. Secundando-se ao segundo estágio divisa-se a organização do material recolhido da tradição, constituindo assim o Evangelho como uma estrutura elaborada em torno do evento Cristo. A essa edição primária do Evangelho segue-se uma secundária e, por fim, a reelaboração do material por um redator final.<sup>222</sup>

Vistas as conclusões mais antiga e recente, sendo a última evidenciada como obra de um redator final vinculado em alguma medida à comunidade joanina, da qual Brown elaborou a teoria dos cinco estágios redacionais, passamos à conclusão intermédia ou intermediária, portanto entre a mais antiga e a mais recente.

A conclusão intermediária pode ser subdividida em duas seções distintas, mas complementares, a saber: Jo 12,37-43 e Jo 12,44,50. Ambas trazem como homologia teológica certa constatação decepcionante, a incredulidade dos judeus. Na primeira seção o narrador estabelece um sumário da vida de Jesus e retoma Isaías 6,9 para dizer sobre a condição de incredulidade reinante na Jerusalém do século I: “Cegou-lhes os olhos e endureceu-lhes o coração, para que seus olhos não vejam, seu coração não compreenda e não se convertam e eu não os cure”.

Aqui se tem o diálogo com o Antigo Testamento à luz da novidade de Deus em Jesus Cristo. De modo semelhante aos antigos, muitos judeus do Novo Testamento estavam como que “cegos”, não como o de nascença, mas cegos porque não queriam ver, acreditar em uma nova ordem de revelação, a de Deus em Jesus.

Já na segunda seção narrativa da conclusão intermediária se tem o resumo da pregação de Jesus e a questão do juízo escatológico e iminente a partir da palavra proferida e muitas vezes não acolhida, rejeitada. Por fim, se no livro dos sinais se tem eventos, fatos e acontecimentos que apontam para Cristo e concitam à fé nele, por outro, no livro da glória, se tem o encerramento da obra partindo da última ceia, passando-se pelos discursos de despedida e tendo por fechamento o relato da paixão e as aparições do Ressuscitado.

Tendo visto panoramicamente a estrutura do Quarto Evangelho, passemos à teologia que lhe é subjacente, evidentemente de modo panorâmico, a fim de nos encaminharmos aos aspectos cristológico e mistagógico de Jo 9,1-41 com os quais encerraremos o trabalho.

---

<sup>222</sup> Acompanhamos aqui como fontes principais de referência “A comunidade do discípulo amado” e “Comentário ao Evangelho segundo João”, de Raymond Brown.

### 4.3 Teologia

A elaboração de uma teologia comparada inter-evangélica, contrastando a questão joanina à questão sinótica, seguramente ajudaria e muito para a compreensão exegética da diferença substancial entre uma e outra tradição, a joanina e a sinótica. Contudo, por extrapolar os limites de uma dissertação, não o faremos. Tal consideração serve-nos apenas de apoio teórico a fim de consolidar a compreensão da existência de uma teologia subjacente ao Quarto Evangelho que não seja uma mera reprodução sinótica.

Se há uma homologia possível entre João e os demais evangelistas, tal homologia se evidencia na faceta histórica. Evidentemente, cada Evangelho foi escrito em um período e contexto histórico específicos. O dado homológico de que chamamos a atenção não está na equivalência ou proximidade temporal entre os evangelhos, mas no que se refere ao plano de fundo histórico que por vezes leva o evangelista a responder determinadas questões históricas próprias tanto no que se refere ao tempo de redação da obra quanto no que se refere ao tempo de representação dos fatos.

Sendo nosso foco uma perícopes do Quarto Evangelho – e portanto a teologia que lhe é subjacente – o dado histórico é por demais importante. Já dissemos que o plano que estrutura o Evangelho de João seja teológico e não histórico-narrativo apenas. Contudo, e o reafirmamos agora, não se pode prescindir da História enquanto *locus elocutionis* que ilumina certos *loci theologici*. Assim, Vencells pondera algo fundamental quanto a teologia do Quarto Evangelho.

Ele afirma que:

Sobretudo através dos diálogos o quarto evangelho apresentará sua teologia. Os diálogos e discussões, prolongando a teologia dos sinais, são um reflexo da problemática da comunidade onde se escreve o Evangelho: a discussão entre a sinagoga (o judaísmo) e a igreja joanina.<sup>223</sup>

Enfim, “diálogos e discussões”, e mais especificamente as controvérsias, enquanto gênero literário, servem de suporte ou moldura através dos quais a teologia joanina está apresentada. Esse dado é significativo de ser aludido desde já em vista da análise narrativa que foi desenvolvida em capítulo precedente em relação a perícopes de Jo 9,1-41, que está estabelecida a partir de diálogos e controvérsias com os judeus.

---

<sup>223</sup> VENCELLS, José O. Tuni. *O testemunho do Evangelho de João: introdução ao estudo do quarto evangelho*. Rio de Janeiro: Vozes, 1989, p, 21.

Partindo de uma cristologia bastante elaborada, uma alta cristologia, temas centrais da teologia joanina vão se colocar diametralmente em linha de choque com as autoridades religiosas judaicas à época e particularmente com a sinagoga. Inicialmente, a identificação entre Jesus e messias produz uma série de conflitos entre a comunidade joanina e a comunidade judaica.

Na sequência, e como corolário de tal compreensão messiânica, se chegará pouco a pouco a temas centrais na teologia do Quarto Evangelho, a saber: a divindade de Jesus, Filho de Deus; a expiação vicária na cruz; Jesus como o cordeiro que tira o pecado do mundo; o papel do Espírito Santo na obra redentora do Senhor, sendo o Espírito aquele que lembra aos fiéis as palavras do Mestre e os guia na Verdade, o próprio Jesus Cristo.

Tema igualmente relevante, dentre vários que podem ser desdobrados ou arrolados ao Quarto Evangelho e que encontra farta literatura, é o da *criação* como uma linha teológica importante, que está articulada no prólogo e faz a vinculação de Jesus à obra criadora de Deus. Quanto a este, como visto quando da leitura narrativa da perícopes em tela, está na interface relato de milagre e relato de criação.

Não sendo nossa intenção aqui fazer uma teologia do Quarto Evangelho, o que já se encontra realizado por vasta tradição crítico-teológica, e pode ser aferido minimamente em nossa bibliografia, intentamos, isto sim, refletir dois pontos teológicos que acreditamos serem centrais na teologia joanina e que constituem como que dois faróis a iluminar a compreensão de nossa perícopes em apreço.

Os dois pontos teológicos são cristologia e dualismo. Partindo do pressuposto de que o Evangelho de João foi escrito para uma comunidade cristã primitiva, possivelmente em Éfeso ou Ásia Menor, como brevemente aludido na primeira seção deste capítulo, a abordagem *cristológico dualista* é fundamental tanto para a hermenêutica da macronarrativa joanina quanto no que se refere à exegese de uma de suas perícopes narrativas em específico, Jo 9,1-41.

Como aludido acima, e seguindo a perspectiva de Brown, a cristologia enquanto ciência crítico interpretativa acerca da identidade de Jesus se foi desenvolvendo progressivamente no interno da comunidade do discípulo amado. Inicialmente, não teoricamente, enquanto experiência de fé quanto a pessoa, palavras, gestos e ações de Jesus. Depois, em um estágio mais avançado, se foi construindo paulatinamente a literatura joanina consignada no *corpus joanneum*.

Levando-se em consideração a aproximação dos termos cristologia e dualismo que resultam, no nosso entender, na homologia cristológico-dualista, Santos pondera que:

Os leitores estão frequentemente diante de uma alternativa, que é posta ou como aceitação, fé, escuta da palavra, ou como recusa, incredulidade. A resposta positiva ou negativa à proposta de acolher o conteúdo da revelação trazida por Jesus – isto é, o mistério de sua filiação divina, de sua união no ser e no agir com o Pai (3,17.19;10,30) – comporta consequências decisivas: aos que respondem *sim* à revelação salvífica do *Logos* feito carne, destino de vida, de salvação, de luz e de verdade; aos que respondem *não* a esta revelação, destino de morte, de condenação e de trevas.<sup>224</sup>

Os posicionamentos divergentes quanto a aceitação ou não do *Logos, a palavra encarnada*, reflete um sério momento da comunidade joanina. Depois de abordar o processo histórico de redação composicional do Quarto Evangelho, e no subsolo desse processo a própria história evolutiva da comunidade joanina, Brown estabeleceu uma interessante relação entre a comunidade para com aqueles que acreditavam em Jesus e para com aqueles que não acreditavam.

Na primeira fase ou momento da comunidade, meados dos anos 50 ao final dos anos 80, tem-se dois grupos, um grupo de origem e um grupo segundo. O primeiro grupo, segundo Brown, formou-se:

Na Palestina ou perto daquela região, judeus que tinham esperanças relativamente semelhantes à de seus concidadãos, inclusive os seguidores de João Batista, aceitaram Jesus sem dificuldade como o Messias davídico, o realizador das profecias, e cuja missão era confirmada por milagres. No meio deste grupo havia um homem que tinha conhecido Jesus durante seu ministério, e que veio a tornar-se o Discípulo Amado.<sup>225</sup>

Quanto ao segundo grupo, Brown pondera que ele era formador por

Judeus de tendências messiânicas contrárias ao Templo que acreditaram em Jesus e fizeram convertidos em Samaria. Eles entenderam Jesus contra uma tradição mosaica, não davídica. Ele tinha estado com Deus, tinha-o visto, e trazido sua palavra para o povo.<sup>226</sup>

A segunda fase da comunidade, que se situa a partir de 90 d.C, vai retratar de modo bastante dramático a oposição dos Judeus partidários da Lei mosaica aos judeus e gentios que passaram a aderir a Jesus. Vejamos que aqui do ponto de vista teológico as implicações são mais sérias e acentuadas, pois não era apenas uma cristologia baixa a identificar Jesus como messias, mas passa-se ao desenvolvimento de uma cristologia mais elevada a identificar Jesus como Deus.

---

<sup>224</sup> SANTOS, 1994, p. 301.

<sup>225</sup> BROWN, 1999, p. 173.

<sup>226</sup> BROWN, 1999, p. 173.

A esta segunda e decisiva fase da vida da comunidade e da consolidação de sua teologia, Brown afirma que:

Como os judeus eram “cegos”, a vinda dos gregos estava nos planos da realização de Deus. A comunidade pode ter saído da Palestina para a Diáspora para doutrinar os gregos. Este contato trouxe possibilidades universalísticas ao pensamento joanino. Contudo, a rejeição por parte de outros e a perseguição sofrida dos “judeus” convenceram os cristãos joaninos de que o mundo se opunha a Jesus e que eles não deveriam pertencer a este mundo que estava sob o poder de Satanás. A rejeição da elevada cristologia por parte dos cristãos judeus era vista como descrença e levou ao rompimento da comunhão (“koinonia”).<sup>227</sup>

Em um segundo quadro compreensivo-analítico, Brown salienta a existência de agrupamentos fora da comunidade joanina. A estes a questão teológica central, a cristológica, é passível de múltiplas variações. Primeiramente, havia os que não acreditavam em Jesus como o “mundo, os “judeus” e certos “adeptos de João Batista”.

Ao mundo se associavam “os que preferem as trevas à luz de Jesus pois suas ações era más”. Aos judeus se associavam “Os que estão dentro da sinagoga, não acreditaram em Jesus e decidiram que qualquer pessoa que recebesse Jesus como o Messias seria expulsa da sinagoga”. Por fim, quanto aos adeptos de João Batista, os que negavam a Jesus, afirmavam que “João Batista e não Jesus era o emissário primário de Deus”.<sup>228</sup>

Por outro lado, havia os que acreditavam, a saber: os “criptocristãos”, os “cristãos judeus” e os “cristãos das igrejas apostólicas”. Os primeiros eram “os judeus cristãos que permaneceram dentro das sinagogas, recusando-se a admitir publicamente que criam em Jesus”.<sup>229</sup> Os segundos eram os “cristãos que tinham deixado a sinagoga, mas cuja fé em Jesus era inadequada segundo os padrões joaninos”.<sup>230</sup>

Já os últimos eram os que “inteiramente separados das sinagogas, comunidades mistas de judeus e gentios, se consideravam herdeiros do cristianismo de Pedro e dos Doze. A cristologia deles era moderadamente elevada”.<sup>231</sup>

Do exposto por Brown, segue-se que a cristologia seccionada entre baixa e alta se tornou central na elaboração teológica do pensamento religioso cristão da comunidade. Tendo por parâmetro o presente roteiro de atores inseridos tanto dentro quanto fora da comunidade é que se desenvolve a teologia do Quarto Evangelho.

---

<sup>227</sup> BROWN, 1999, p. 174.

<sup>228</sup> BROWN, 1999, p. 176.

<sup>229</sup> BROWN, 1999, p. 177.

<sup>230</sup> BROWN, 1999, p. 177.

<sup>231</sup> BROWN, 1999, p. 177.

#### 4.4 Aspectos cristológico e mistagógico de Jo 9,1-41

Seguem abaixo alguns aspectos cristológicos e mistagógicos decorrentes da perícope em apreço. Seguramente, trata-se apenas de uma abertura panorâmica para novos estudos que poderão ser desenvolvidos com maior amplitude, vastidão, em outra pesquisa acadêmica. Aqui, apenas abrimos um atalho para um possível caminho de pesquisa a ser feito nesta que é considerada por Konings a melhor “composição cênica” do Evangelho segundo João.<sup>232</sup>

##### 4.4.1 Aspecto cristológico

Tendo visto acima, panoramicamente, a cristologia do Evangelho segundo João, adentramos agora, partindo de Jo 9,1-41, em um aspecto cristológico fundamental, e decisivo no episódio da cura do cego de nascença, a saber, Jesus como o cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo. Quanto a esta consideração inicial são esclarecedoras aqui as palavras de Léon-Dufour quando pondera que:

Na palavra de João, uma ambiguidade precisa ser relevada: quem é *aquele* que “tira o pecado”? Espontaneamente, associa-se o pronome relativo “quem” a “cordeiro”, mas seria um erro eclipsar o verdadeiro autor do perdão, a saber, Deus em pessoa. Essa leitura é apoiada por uma lei da gramática: na expressão “cordeiro de Deus”, o genitivo “de Deus” não é necessariamente subjetivo (“cordeiro divino”), mas pode muito bem significar objetivamente “cordeiro dado por Deus”, “proveniente de Deus”. Jesus é o cordeiro que Deus agora dá para tirar o pecado do mundo. Nesse caso, não poderíamos traduzir: “Eis o cordeiro pelo qual Deus tira o pecado do mundo”? Assim seria restituída ao cordeiro a sua função, sem dúvida eminente, mas “instrumental” nas mãos de Deus.<sup>233</sup>

Como vimos, quando da crítica lexicográfica, a questão do pecado se encontra do início ao fim da perícope. Inicialmente, pela pergunta dos discípulos quanto a quem teria pecado para que o homem nascesse cego (Jo 9,2). Depois, pelas várias cenas judiciais conduzidas pelas autoridades judaicas, destacando-se o juízo de condenação ao cego: “em pecados tu és nascido de todo” (Jo 9,34). Por fim, na sentença de Jesus aos fariseus: “o pecado vosso permanece” (Jo 9,41). Já o dissemos, mas o retomamos aqui, o pecado que permanece é o “desprezo homicida contra a luz”<sup>234</sup>

<sup>232</sup> KONINGS, 2017, p. 275.

<sup>233</sup> LÉON-DUFOUR, 1996, p. 135.

<sup>234</sup> TUNI, 1999, p. 114.

Aqui, porém, acrescentamos que no subsolo da perícopie parece haver o desenvolvimento de uma ideia fundamental que perpassa o Evangelho, Jesus como cordeiro. A expressão de João Batista “ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου” (Jo 1,29) não aparece na perícopie, mas a confirmação da autoridade de Jesus quanto à questão da retirada do pecado sim.

É Jesus quem afirma não haver pecado o cego, nem os pais do cego. E é o mesmo Jesus que afirma a permanência do pecado dos fariseus. Poderia retirar o pecado desses, mas não o fez por causa da rejeição dos mesmos a si, à luz. Embora vissem, permaneciam na cegueira, pois não enxergavam a luz (ou não queriam enxergá-la).

Curiosamente, ao cego que fora curado se relacionam passagens da perícopie que dão a entender que antes ele enxergava, pois readquiriu, recobrou a vista, dentre as quais, “καὶ νιψάμενος ἀνέβλεψα” (Jo 9,11), “πῶς ἀνέβλεψεν” (Jo 9,15) e “Καὶ ἐώρακας αὐτὸν” (Jo 9,37). Enfim, ele tornou a ver. Em Jo 9, 11 é o cego que o diz. Já em Jo 9,15 são os fariseus que o dizem. Porquanto, em Jo 9,37 é Jesus quem o confirma. O pecado da rejeição à luz, o completo fechamento a ela, ser cego de nascença, foi retirado.

Dado cristológico igualmente fundamental na perícopie se relaciona à Palavra. Esta, como nos assegura o prólogo joanino, estava com Deus e era Deus (Jo 1,1). Trata-se da Palavra criadora (Jo 1,3), da Palavra iluminadora (Jo 1,4), “luz dos homens”, que, em João 9, assume o aspecto de Palavra recriadora-iluminadora na medida em que gera novamente a fé naquele que se deixou iluminar por aquele que é a “luz do mundo” (Jo 9,5). Enfim, que deixou a luz “brilhar” nas “trevas” da própria cegueira.

Paradoxalmente, a mesma Palavra “Veio para o que era seu e os seus não a receberam” (Jo 1,11). Aos “seus” provavelmente a referência seja ao povo judeu. Enfim, à parcela daqueles judeus que não se deixaram iluminar pela Palavra, pois permaneceram nas trevas da cegueira, nas trevas do pecado (Jo 9,41).

Ao longo de João 9, vimos a gradação da compreensão da identidade de Jesus. Gradação que culminou na confissão de Jesus como Senhor, como Deus, portanto. O que percebemos, e que será desenvolvido na próxima seção, foi o amadurecimento na fé individual do cego de nascença (*fides qua*) que seguramente favoreceu para outros uma melhor compreensão comunitária do objeto da fé (*fides quae*).

#### 4.4.2 Aspecto mistagógico

“Καὶ ἑώρακας αὐτὸν” (Jo 9,37). Abrimos a última seção deste trabalho com um imperativo categórico de Cristo ao discípulo iluminado, o que fora cego de nascença. Trata-se de uma afirmação fundamental tomada a partir da forma verbal do perfeito do verbo "ὀράω" (horaō), que significa "ver" ou "contemplar". Com efeito, *ἑώρακας* (heōrakas) indica a ação de ter visto ou percebido algo no passado, com o resultado persistindo no presente. Essa forma verbal é utilizada para enfatizar a experiência passada de ter visto ou presenciado algo importante. A palavra é relevante para entender a ideia de testemunho e conhecimento adquirido através da experiência visual: “Tu viste”.

Tendo em vista o testemunho e o conhecimento readquirido pelo cego de nascença em relação a pessoa de Jesus, os mesmos estão situados na dimensão do *fides qua*, enfim, ao ato subjetivo de crer, a experiência individual da crença. Já *fides quae* diz respeito ao objeto da crença, ou seja, os conteúdos e as verdades da fé, aquilo em que se crê. Ambas as dimensões estão interligadas, pois a fé subjetiva (*fides qua*) encontra o seu objeto (*fides quae*) para se manifestar e dar sentido à vida do crente e, por extensão, da comunidade.

E aqui, mistagologicamente, como veremos, não se trata apenas para dar sentido ao caminho de retorno à fé da personagem cego de nascença, aquele que “recuperou a visão”,<sup>235</sup> mas também para toda a comunidade da qual ele se faz um típico representante. Enfim, a experiência de fé de um membro da comunidade reverbera em toda a comunidade, reiluminando-a, reconduzindo-a à fé pelo objeto novamente esclarecido, o próprio Jesus Cristo.

Ao termos abordado à teologia dos sinais no Evangelho segundo João, dizíamos, ainda que brevemente, que os mesmos têm por objetivo precípuo conduzir à fé em Jesus como o Cristo, o Filho de Deus. Aqui, uma ressalva se faz necessária, levando-se em consideração o aspecto mistagógico da perícopre em apreço. Não se trata aqui de conduzir à fé a alguém que desconhecesse por completo a Jesus e sua mensagem de salvação.

Como dito na seção anterior, em linha de diálogo com afirmações precedentes acerca da emulação de uma possível identidade coletiva da comunidade joanina a partir do co-protagonista da narrativa, o que fora cego, este, pode ser relido como alguém que fez por primeiro certa experiência da fé. Enfim, hipoteticamente, tomou contato com Jesus e sua

---

<sup>235</sup> LÉON-DUFOUR, 1996, p. 245.

palavra, seja por meio do próprio Senhor ou de algum discípulo direto dele, como o Discípulo Amado.

Contudo, no caminhar individual ou comunitário – e aqui divisamos seguramente o leitor da primeira hora que segue os passos do cego de nascença – se distanciou da fé. Um dos possíveis motivos aduzidos por nós e amplamente referenciado na narrativa de João 9 é a questão da expulsão das sinagogas (*ἀποσυνάγωγος*), que, como já o dissemos, aparece por três vezes no Evangelho segundo João (Jo 9,22, Jo, 12,42 e Jo 16, 2). Assim, o que temos propriamente com o sinal da cura do cego de nascença no capítulo nove de João parece certo processo de se *reconduzir* à fé.

Com efeito, o sinal objetiva tanto conduzir à fé em Jesus para que crendo se alcance a vida em seu nome (Jo 20,31) quanto reconduzir àqueles que fizeram a experiência da fé, mas que foram desanimando, saindo ou mesmo renegando ao Senhor. Aqui, propriamente, temos a novidade do sinal da cura do cego de nascença no que tange ao seu *objetivo*, reconduzir à fé, e que traz consigo *efeitos* práticos, imediatos, voltar ou não ao caminho, que não é apenas um percurso, mas uma pessoa, que disse de si mesmo: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6).

Assim, o sinal se destina à comunidade, especialmente aos Judeus que haviam feito a experiência da fé em Jesus como servo de Deus e messias glorioso, mas que começaram a voltar atrás no que tange à adesão a Jesus e sua mensagem, deixando de acreditar ou defender algo em que antes acreditavam.

O aspecto ou caráter mistagógico da perícopes, que traz consigo *implicações* ou *consequências práticas*, está justamente naquilo que havíamos chamado de “encruzilhada de dois caminhos”, qual seja, o cego que passa a ver e os que veem, mas permanecem cegos. Enfim, o que se abre novamente para a luz (Jo 9,38), em chave hermenêutica teológico-mistagógica, e os que se fecham à mesma em chave hamartiológica (Jo 9,41).

Em linhas gerais, levando-se em consideração a abertura à luz, pode-se falar em quatro passos mistagógicos na perícopes, a saber: 1. A revelação da identidade de Jesus como “luz do mundo” (Jo 9,5), 2. A iniciação do homem cego, que paulatinamente vai crescendo em tal compreensão identitária, 3. O desenvolvimento da fé, como decorrência de tal compreensão e 4. A profissão de fé em Jesus como Senhor (Jo 9,38).

Especificamente, no que se refere a questão da iniciação-mistagogia em João 9, Flanagan discorre sobre os passos de compreensão daquele que fora cego, mas que são passos que valem

para toda a comunidade, e, acreditamos, que sejam válidos enquanto retomada para os que possivelmente já tenham feito uma primeira experiência de fé:

O esclarecimento progressivo é paralelo ao progresso em conhecimento que os catecúmenos teriam quando fossem instruídos na fé. Do primeiro conhecimento do fato de haver um homem chamado Jesus (v.11), teriam progredido para discernimento mais profundo de seu caráter como profeta (v.17), como homem de Deus (v.33), como Filho do Homem que veio do céu (v.35), culminando no ato final de culto de Jesus como Senhor (v.38).<sup>236</sup>

Portanto, tratam-se de passos de compreensão/progressão que constituem uma espécie de itinerário de maturação na fé. Flanagan continua e conclui que “essa progressão reflete não só os passos do catecúmeno em direção à fé completa, mas também uma técnica dramática estimulante por parte do evangelista”.<sup>237</sup>

Fazer a experiência da fé, desanimar na fé e voltar à fé. Três passos do discípulo iluminado, da comunidade joanina, mas que também podem ser os passos de muitos em nossa contemporaneidade, século XXI. No primeiro passo está o encantamento com a novidade da mensagem, da pregação. No segundo, o desânimo, a frustração de certas expectativas pessoais e religiosas. No terceiro, o retorno motivado novamente pelo reencontro que preencheu de sentido, de significado a experiencial inicial da fé.

A experiência da fé traz consigo diversas consequências práticas, como o fortalecimento da comunidade eclesial, o crescimento espiritual e a promoção da vida humana. A fé também influencia a maneira como as pessoas percebem o mundo e se relacionam com os outros, o que se reflete nas ações pastorais, traduzindo-se muitas vezes no cuidado concreto com a natureza e com os pobres, marginalizados. Em outras palavras, a fé molda a relação com Deus e a comunidade, impactando a maneira como os fiéis se relacionam com o mundo e agem em sociedade. A compreensão da fé, portanto, afeta a prática pastoral e a estrutura eclesial.

Iluminado, porque se deixou novamente iluminar por Jesus e sua mensagem, o cego de nascença apresentado em João 9 segue sendo modelo não apenas para os leitores da primeira hora da fé, e que possivelmente desanimaram na mesma, mas também para nós leitores da comunidade pós-pascal, que desde as perseguições dos primeiros cristãos até os tempos atuais encontramos motivos para retroceder, para voltar atrás por conta de incompreensões, perseguições e rejeições pela fé que professamos.

Todavia, ao sermos reencontrados por Jesus ou ao deixarmos-nos reencontrar por Ele,

---

<sup>236</sup> FLANAGAN, 2001, p. 122.

<sup>237</sup> FLANAGAN, 2001, p. 122.

por sua mensagem salvadora, seguramente, como o anônimo discípulo iluminado, somos reintroduzidos no mistério de sua pessoa e missão e nos tornamos pastoralmente luz naquele que é a luz do mundo (Jo 9,5).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim como a personagem cego de nascença fez um caminho, um itinerário mistagógico de retorno à fé por meio de uma gradativa compreensão renovada acerca da pessoa e da missão de Jesus, chegamos ao final da dissertação depois de um longo caminho feito. Seguramente, um caminho de compreensão não apenas do texto sob uma base exegetico-teológica, científica, mas também um caminho de auto-compreensão de alguém que, por vezes, cego no caminho da vida, necessita retonar à fé não como o encontro com uma ideia, uma filosofia, um argumento teológico, mas encontro com uma pessoa que preenche de sentido, de significado, toda a existência pessoal, que sem dúvida reverbera na dimensão comunitária por meio do testemunho, como o do que fora cego.

O caminho dissertativo percorrido por nós se emoldurou a partir de um roteiro de quatro grandes passos ou estágios. No primeiro, olhar sincrônico, vimos a importância e o lugar da análise narrativa para a compreensão de textos como o do Evangelho de João no capítulo 9, objetivando com isso motivar novos trabalhos sob a referida perspectiva teórico-metodológica que traz sérios impactos, contribuições, para a exegese bíblica. Aqui fizemos a apresentação do texto grego no esquema quinário.

Quanto ao segundo capítulo, procedemos a certo olhar diacrônico acerca da perícopé em apreço, a saber, Jo 9,1-41, evidenciando as críticas redacional, textual, de gênero e lexicográfica, com destaque ao verbo ver.

O terceiro capítulo, por sua vez, consistiu de certo olhar pancrônico. Nele buscamos estabelecer o estudo do texto aplicando o método da análise narrativa. Além da apresentação dos clássicos elementos da narrativa (enredo, personagens, narrador, ponto de vista, conflito e resolução) buscamos visibilizar aquilo que anunciamos a partir do texto grego sob o esquema quinário (situação inicial, ação transformadora, nó narrativo, desenlace e situação final). Destaque foi dado aos vários nós narrativos e aos vários desenlaces gerados ao longo do texto bíblico em apreço.

Por fim, no último capítulo – passo ou estágio dissertativo – tratamos, de modo panorâmico, como não poderia deixar de sê-lo devido a vastidão dos estudos existentes da crítica especializada, tratamos, reiteramos, sobre o Evangelho de João, seu contexto, estrutura e teologia. Aqui, destaque foi dado aos aspectos cristológicos e mistagógicos subjacentes ao sinal da cura do cego de nascença.

Percorrido o referido caminho, transitado por tais estágios, chegamos ao termo de um itinerário que não se fecha completamente, pois o final de uma caminhada sempre supõe a abertura de novos caminhos que tanto podem se abrir para a frente quanto fazer-nos voltar alguns passos atrás, a fim de consolidar o referido itinerário tanto de crescimento intelectual quanto de maturação, de aprofundamento da fé.

O sinal da cura do cego de nascença evidenciou para nós muito mais do que um milagre. Sem querer negá-lo ou nos apoiarmos em autores como Bultmann que nutria certa desconfiança em relação a tais eventos narrados, procedendo a certo processo de desmitologização da bíblia, vimos o evento como sinal. Enfim, como uma realidade que aponta para além da exterioridade ou extraordinariedade de um acontecimento.

Por que um sinal e não milagre? Porque visa conduzir/reconduzir à fé em Jesus como o Cristo, o Filho de Deus. Ficássemos no milagre, apenas, possivelmente continuaríamos a reproduzir uma imagem mágica de Deus que seguramente não sustenta, não dá solidez, a uma fé amadurecida e esclarecida como a do discípulo iluminado.

Tendo percorrido com ele os passos da fé, é tempo de nós *redescobriremos* também, no hoje da história, novos sinais, sinais dos tempos, que nos ajudem a ver melhor, a ver mais longe, a vislumbrar o extraordinário de Deus no ordinário da vida e a darmos ao mundo as razões da nossa fé, da nossa esperança.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Companhia das letras, 2007.
- ALVES, Cesar Andrade. *Método teológico e ciência: a teologia entre as disciplinas acadêmicas*. São Paulo: Loyola, 2019.
- ANDRADE, Manoel da Silva. *O testemunho do cego curado e a rejeição dos que não querem ver: uma análise exegética de João 9, 1-41*. São Leopoldo: Est, 2019.
- BECK, D.R. *The discipleship Paradigm. Readers and Anonymous characters in the fourth gospel*. London: Brill Leiden, 1997.
- BEUTLER, J. *L'ebraismo e gli ebrei nel vangelo di Giovanni*. Roma: PIB, 2006 (Subsidia Bíblica - 29).
- BÍBLIA de Jerusalém. ed. revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.
- BORTOLINI, José. *Como ler o evangelho de João: o caminho da vida*. São Paulo: Paulus, 1994.
- BORING, M.E. Comunidade joanina e escola joanina. In. *Uma introdução ao novo testamento (História, literatura, teologia): Cartas Católicas, Sinóticos e Joaninos*. São Paulo: Academia cristã, 2016, v.2.
- BLANK, Josef. *O Evangelho segundo João*. Tradução de Miguel Gomes Mourão de Castro e Lúcia Matilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1981.
- BROWN, Raymond. *A comunidade do discípulo amado*. São Paulo: Paulus, 1999.
- BROWN, Raymond. *Comentário ao Evangelho segundo João*. São Paulo: Academia cristã, 2022.
- BURGE, Gary. *The gospel of John*. New York: Becker academic, 2007.
- BULTMANN, Rudolf. *The gospel of John: a commentary*. New York: Westminster, 1971.
- BUSSCHE, Henri Van den. *El Evangelio segun San Juan*. Traducción del frances por Don Eloy Requena. Madrid: Studium ediciones, 1972.
- CARROLL, Kenneth L. *The fourth gospel and the exclusion of christians from the synagogues*. New York: John Rylands Library, 1957, v.40.
- CARSON, D.A. *The Gospel according to John*. New York: W.B.E publishing company, 1991.
- CASALEGNO, Alberto. *Para que contemplem a minha glória: introdução à teologia do Evangelho de João*. São Paulo: Loyola, 2009.
- CASALEGNO, Alberto. *O Evangelho de João na interpretação dos padres da Igreja: florilégio de Clemente Romano a Tomás de Aquino*. São Paulo: Loyola, 2019.

- CASTAGNINO, Raúl H. *Análise literária: introdução metodológica a uma estilística integral*. Tradução Luiz Aparecido Caruso. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1968.
- COUTINHO, Luís Miguel Lacerda Figueiredo. *O sinal da luz: o olhar que transfigura a visão e a vida (análise bíblico-existencial de Jo 9,1-7)*. Lisboa: Porto, 2018.
- COLLINS, Gerald. *Teologia fundamental*. São Paulo: Loyola, 1991.
- CULPEPPER, R. Alan. *Anatomy of the fourth gospel: a study in literary design*. EUA: Fortress press, 1988.
- DODD, Charles. *A interpretação do quarto evangelho*. São Paulo: PAULINAS, 1977.
- DOGLIO, Cláudio. *Literatura joanina: introdução aos estudos bíblicos*. Petrópolis: Vozes, 2020.
- ELOY e SILVA, Luís Henrique. *Por volta da hora sexta (Jo 19,14): Os seis sinais e a hora de Jesus no quarto evangelho*. Rio de Janeiro: ATeo, 2019, v23, p 587-605.
- FORSTER, Hans. *The gospel of John and its original readers*. EUA: Gorgias press, 2014.
- FLANAGAN, Neal M. João. In. *Comentário bíblico*. São Paulo: Loyola, 2001.
- GINGRICH, F. W.; DANKER, F. W. *Léxico do Novo Testamento Grego/Português*. São Paulo: Vida Nova, 2007.
- GRAYSTON, Kenneth. *The gospel of John*. London: Epworth, 1990.
- GRILLMEIER, Alois. *Jesus, o Cristo na fé da Igreja: da idade apostólica ao concílio de calcedônia*. Tradução de Ulysses Tropia. Roma: Editrice Brescia, 1982.
- HAENCHEN, Ernst. *John: a commentary of the gospel of John*. New York: Fortress Press, 1984.
- HAGNER, Donald. *The New Testament: A Historical and Theological introduction*. Washington: Baker Academic, 2012, p. 301.
- KEENER, Craig. *The gospel of John: a commentary*. New York: Hendrikson, 2003.
- KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. São Paulo: Loyola, 2017.
- KONINGS, Johan. *Encontro com o Quarto Evangelho*. Rio de Janeiro: Vozes, 1975.
- KOSTENBERGER, Andreas. *John*. New York: Baker academic, 2004.
- KUMMEL, Georg Werner. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1982.
- LADD, George Eldon. *Teologia do novo testamento*. São Paulo: Hagnos, 2003.
- LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho segundo João I (capítulos 1-4): Palavra de Deus*. São Paulo: Loyola, 1996.

- LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho segundo João II* (capítulos 5-12). São Paulo: Loyola, 1996.
- LIBANIO, João Batista. *Introdução a Teologia Fundamental*. São Paulo: Paulus, 2014.
- LOPES, Hernandes Dias. *João: As glórias do filho de Deus*. São Paulo: Hagnos, 2015.
- LOUW, Johannes; NIDA, Eugene. *Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. Trad. Vilson Scholz. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.
- MAGGIONI, Bruno. O Evangelho de João. In. *Os Evangelhos II*. São Paulo: Loyola, 2006.
- MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. *Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa*. São Paulo: Loyola, 2009.
- MARCHADOUR, Alain. *I personaggi del Vangelo di Giovanni: specchio per una cristologia narrativa*. Bolonha: EDB, 2007.
- MARTIN, Francis, WRIGHT, William M. *The Gospel of John: catholic commentary on Sacred Scripture*. Nova York: Baker Academic, 2015.
- MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *Vocabulário teológico do Evangelho de São João*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João: análise linguística e comentário exegético*. São Paulo: Paulus, 1999.
- MOINGT, Joseph. *Deus que vem ao homem: da aparição ao nascimento de Deus*. São Paulo: Loyola, 2010, v.2.
- MOISÉS. Massaud. *A análise literária*. São Paulo: Cultrix, 1996.
- MOINVILLE, Odete. *Escritos e ambiente do novo testamento: uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- MOLONEY, Francis J. *Progressive insight into Jesus' identity: a narrative approach to Jo 9*. In. *Journal for the study of the new testament* 28, n.1, pp. 49-71. London: Sage publications, 2005.
- MORAIS, Pedro da Silva. *A relação entre Ekklesia e Koinonia: uma leitura eclesiológica do quarto evangelho a partir de João 15,1-8*. São Paulo: PUC-SP, 2017.
- MORRIS, leon. *The gospel according to John*. New York: Eerdmans, 1971.
- NAKANOSE, Shigeyuki. *Eu sou o bom pastor: uma leitura de João 10,1-21*. In. *Vida Pastoral*. Ano 56, n.305. São Paulo: Paulus, 2015.
- NICOL, W. *The Semeia in the Fourth Gospel: Tradition and Redaction*. London: Brill, 1972.
- NOVO TESTAMENTO. *The Greek New Testament*. ALAND, Kurt, et alli. London: United Bible Society, 1998.
- NUCAP. *Mistagogia a partir do documento da CNBB n.107*. São Paulo: Paulinas, 2018.

- OMANSON, Roger L. *Variantes textuais do Novo Testamento: análise e avaliação do aparato crítico de “o novo testamento grego”*. São Paulo: SBB, 2010.
- PAGOLA, José Antonio. *Jesus: aproximação histórica*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- PERRY, M. *Literary Dynamics: How the order of a text creates its meaning*. New York: linguistics, 1979.
- PIRES, Dionivaldo. *Os judeus no quarto evangelho à luz de Jo 9,22*. Goiânia: Fragmentos de cultura, 2015, v. 25, n.3, p.341-351.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A Interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- RAUSCH, Thomas P. *Quem é Jesus?: uma introdução à cristologia*. Aparecida: Santuário, 2006.
- SÁNCHEZ, Secundino Castro. *Evangelio de Juan: comprensión exegetico-existencial*. 3.ed. Madrid: Comillas, 2001.
- SANTOS, Bento Silva. *Teologia do Evangelho de São João*. Aparecida: Santuário, 1994.
- SKA, Jean Louis. *L'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament*. Paris: Cerf, 1999.
- STERNBERG, M. *The poetics of biblical narrative: ideological literature and the drama of Reading*. New York: Indiana University Press, 1985.
- SERVOTTE, Herman. *According to John: a literary Reading of the fourth gospel*. London: Page Bros, 1994.
- SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica: versão 2.0*. 4.ed.rev. e atual. São Paulo: Paulinas, 2022.
- SIQUEIRA, Felipe Bagli. *Sinal e fé em João 6: uma análise do quadro narrativo do discurso do pão da vida*. Belo Horizonte: Faje, 2022 (tese de doutorado).
- TENNEY, Merrill C. *John, the gospel of belief: An analytic study of the text*. New York: W.B.E publishing company, 1987.
- TUNI, Josep-Oriol, ALEGRE, Xavier. *Escritos joaninos e cartas católicas*. Tradução de Alceu Luiz Orso. São Paulo: Ave Maria, 1999.
- TODOROV, Tzvetan. *As estruturas narrativas*. São Paulo: Perspectiva, 2020.
- TOLMIE, D.F. *The (in)credibility of the Jewish authorities in John 9: a narrative in critical perspective*. Neotestamentica 43, n.1, pp 123-141. New York: Istor, 2009.
- VANIER, J. *Entrare nel Mistero: Gesù nel vangelo di Giovanni*. Bologna: Dehoniane, 2005.
- VASCONCELOS, Aparecida Maria (org). *Orientações para elaboração de trabalho científico*. 5.ed. rev. amp. Belo Horizonte: FAJE, 2022.
- VENCELLS, José O. Tuni. *O testemunho do Evangelho de João: introdução ao estudo do quarto evangelho*. Rio de Janeiro: Vozes, 1989.

VITÓRIO, Jaldemir. *Análise narrativa da bíblia: primeiros passos de um método*. São Paulo: Paulinas, 2016.

ZUMSTEIN, Jean. *Le miracle comme procès*. Analyse narrative de Jean 9. In. *Miracle et narration*. Genève: Labor et fides, 2000.

ZUMSTEIN, Jean. *Exclusion de la synagogue et construction de l'identité croyant dans les communautés johanniques*. *Revue de Théologie et de Philosophie*. Paris: Jstor, 2020.

**APÊNDICE A: Estrutura literária.**

<b>Bloco</b>	<b>Seg.</b>	<b>João 9, 1-41</b>	<b>Sujeitos e ações</b>
<b>A</b>	<b>1</b>		Introdução ao relato de milagre.
	a	E prosseguindo	
	b	viu [um] homem	
<b>B</b>	c	cego desde [o] nascimento.	
	<b>2</b>		Diálogo de Jesus com os discípulos.
	a	E perguntaram a ele	
	b	os seus discípulos, dizendo:	
	c	Rabbi,	
	d	quem pecou,	
	e	este ou os seus pais,	
	f	para que nascesse cego?	
	<b>3</b>		
	a	Jesus respondeu:	
	b	Nem este pecou,	
	c	nem seus pais;	
d	mas é necessário que nele se manifestem as obras de Deus.		
<b>4</b>			
a	Enquanto é dia,		
b	temos de realizar as obras daquele que me enviou;		
c	Vem [a] noite,		
d	quando ninguém pode trabalhar.		
<b>5</b>			
a	Por isso,		
b	enquanto estou no mundo,		
c	sou a luz do mundo”.		
<b>C</b>	<b>6</b>		Cura do cego de nascença.
	a	Dito isso,	
	b	cuspiu no chão,	
	c	fez lodo com a saliva	
	d	e com o lodo ungiu os olhos dele.	
	<b>7</b>		
	a	Depois lhe disse:	
	b	“Vai, lava-te na piscina de Siloé	
	c	(que quer dizer ‘Enviado’)”.	
	d	O cego foi,	
	e	lavou-se	
	f	e voltou vendo.	

<b>D</b>	<p><b>8</b> a Então, os vizinhos b e aqueles que antes o tinham visto mendigar, c perguntavam: d “Não é este aquele e que, sentado, mendigava?”.</p> <p><b>9</b> a Respondiam alguns: b “É ele”. c Outros contestavam: d “De nenhum modo, e é um parecido com ele”. f Ele, porém, dizia: g “Sou eu mesmo”.</p> <p><b>10</b> a Perguntaram-lhe, então: b “Como te foram abertos os olhos?”.</p> <p><b>11</b> a Respondeu ele: b “Aquele homem que se chama Jesus fez lodo, c ungiu-me os olhos d e disse-me: e Vai à piscina de Siloé e lava-te. g Fui, h lavei-me e vejo”.</p> <p><b>12</b> a Interrogaram-no: b “Onde está esse homem?”. c Respondeu: “Não o sei”.</p>	Reação dos vizinhos.
<b>E</b>	<p><b>13</b> a Levaram então b o que fora cego c aos fariseus.</p> <p><b>14</b> a Ora, era sábado b quando Jesus fez o lodo c e lhe abriu os olhos.</p> <p><b>15</b> a Os fariseus indagaram dele novamente b de que modo tinha recobrado a vista. c Respondeu-lhes: d “Pôs-me lodo nos olhos, e lavei-me e vejo”.</p> <p><b>16</b> a Diziam alguns dos fariseus: b “Este homem não é o enviado de Deus, c pois não guarda o sábado.</p>	Primeiro confronto com autoridades judaicas.

	<p>d Outros replicavam: e como pode [um] pecador tais sinais realizar? f E havia divisão entre eles.</p> <p><b>17</b></p> <p>a Perguntaram ainda ao cego: b “Que dizes tu daquele c que te abriu os olhos?” d “É um profeta” e respondeu ele.</p>	
<b>F</b>	<p><b>18</b> a Mas os judeus não quiseram admitir b que aquele homem c tivesse sido cego d e que tivesse recobrado a vista, e até que chamaram seus pais.</p> <p><b>19</b> a E os interrogaram: b “É este o vosso filho? c Afirmais que ele nasceu cego? d Pois como é que agora vê?”.</p> <p><b>20</b> a Seus pais responderam: b Sabemos que este é o nosso filho c e que cego nasceu.</p> <p><b>21</b> a Mas não sabemos como agora ficou vendo, b nem quem lhe abriu os olhos. c Perguntai-o a ele. d Tem idade. e Que ele mesmo explique”.</p> <p><b>22</b> a Seus pais disseram isso b porque temiam os judeus; c pois os judeus tinham ameaçado d expulsar da sinagoga e todo aquele f que reconhecesse Jesus como o Cristo.</p> <p><b>23</b> a Por isso é que seus pais responderam: b “Ele tem idade, c perguntai-lho”</p>	Segundo confronto com autoridades judaicas.

<b>G</b>	<p><b>24</b> a Tornaram a chamar o homem  b que fora cego  c dizendo-lhe:  d Dá glória a Deus!  e Nós sabemos que este homem é pecador.</p>	Terceiro confronto com autoridades judaicas.
	<p><b>25</b> a Disse-lhes ele:  b “Se esse homem é pecador,  c não o sei...  d Sei apenas isto:  e sendo eu antes cego,  f agora vejo”.</p>	
	<p><b>26</b> a Perguntaram-lhe ainda uma vez:  b “Que foi que ele te fez?  c Como te abriu os olhos?”</p>	
	<p><b>27</b> a Respondeu-lhes:  b “Eu já vo-lo disse  c e não me destes ouvidos.  d Por que quereis tornar a ouvir?  e Quereis vós, porventura  f tornar-vos também seus discípulos?”.</p>	
	<p><b>28</b> a Então, eles o cobriram de injúrias  b e lhe disseram:  c “Tu que és discípulo dele!  d Nós somos discípulos de Moisés.</p>	
	<p><b>29</b>  a Sabemos que Deus falou a Moisés,  b mas deste não sabemos de onde ele é”.</p>	
	<p><b>30</b> a Respondeu aquele homem  b “O que é de admirar em tudo isso  c é que não saibais de onde ele é,  d e entretanto ele me abriu os olhos.</p>	
	<p><b>31</b> a Sabemos, porém,  b que Deus não escuta a pecadores,  c mas atende a quem lhe presta culto  d e faz a sua vontade.</p>	

	<p><b>32</b> a Jamais se ouviu dizer b que alguém tenha aberto os olhos c a um cego de nascença.</p> <p><b>33</b> a Se esse homem não fosse de Deus, b não poderia fazer nada”.</p> <p><b>34</b> a Responderam-lhe: b “Tu nasceste todo em pecado c E nos ensinas? d E expulsaram-no.</p>	
<b>H</b>	<p><b>35</b> a Jesus soube que o tinham expulsado b e, havendo-o encontrado, c perguntou-lhe: d “Crês no Filho do Homem?”.</p> <p><b>36</b> a Respondeu ele: b “Quem é ele, Senhor, c para que eu creia nele?”.</p> <p><b>37</b> a Disse-lhe Jesus: b Viste a ele c é o mesmo que fala contigo!”.</p>	Reencontro de Jesus com o que fora cego.
<b>I</b>	<p><b>38</b> a “Creio, Senhor” – b Disse ele. c E, prostrando-se, d o adorou.</p>	Profissão de fé do que fora cego.
<b>J</b>	<p><b>39</b> a Jesus então disse: b “Vim a este mundo c para fazer um julgamento: d os que não veem vejam, e e os que veem se tornem cegos”.</p>	Juízo de Jesus.
	<p><b>40</b> a Alguns dos fariseus, b que estavam com ele, c ouviram-no e perguntaram-lhe: d “Acaso também nós somos cegos?”.</p>	Diálogo dos fariseus com

<b>L</b>	<b>41</b> a b c d e f	Respondeu-lhes Jesus: “Se fôsseis cegos, não teríeis pecado; mas dizeis: ‘Nós vemos!’ Vosso pecado permanece”.	Jesus e sentença final.
----------	---	---	----------------------------

## APÊNDICE B: Segmentação.

<p><b>1</b></p> <p>a E prosseguindo b viu [um] homem c cego desde [o] nascimento.</p>	
<p><b>2</b></p> <p>a E perguntaram a ele b os seus discípulos, dizendo: c Rabbi, d quem pecou, e este ou os seus pais, f para que nascesse cego?</p> <p><b>3</b></p> <p>a Jesus respondeu: b Nem este pecou, c nem seus pais; d mas é necessário que nele se manifestem as obras de Deus.</p> <p><b>4</b></p> <p>a Enquanto é dia, b temos de realizar as obras daquele que me enviou; c Vem [a] noite, d quando ninguém pode trabalhar.</p> <p><b>5</b></p> <p>a Por isso, b enquanto estou no mundo, c sou a luz do mundo”.</p>	
<p><b>6</b></p> <p>a Dito isso, b cuspiu no chão, c fez lodo com a saliva d e com o lodo ungiu os olhos dele.</p> <p><b>7</b></p> <p>a Depois lhe disse: b “Vai, lava-te na piscina de Siloé c (que quer dizer ‘Enviado’)”. d O cego foi, e lavou-se f e voltou vendo.</p>	

<p><b>8</b> a</p> <p>b</p> <p>c</p> <p>d</p> <p>e</p> <p><b>9</b> a</p> <p>b</p> <p>c</p> <p>d</p> <p>e</p> <p>f</p> <p>g</p> <p><b>10</b> a</p> <p>b</p> <p><b>11</b> a</p> <p>b</p> <p>c</p> <p>d</p> <p>e</p> <p>g</p> <p>h</p> <p><b>12</b> a</p> <p>b</p> <p>c</p>	<p>Então, os vizinhos e aqueles que antes o tinham visto mendigar, perguntavam: “Não é este aquele que, sentado, mendigava?”.</p> <p>Respondiam alguns: “É ele”. Outros contestavam: “De nenhum modo, é um parecido com ele”. Ele, porém, dizia: “Sou eu mesmo”.</p> <p>Perguntaram-lhe, então: “Como te foram abertos os olhos?”.</p> <p>Respondeu ele: “Aquele homem que se chama Jesus fez lodo, ungiu-me os olhos e disse-me: Vai à piscina de Siloé e lava-te. Fui, lavei-me e vejo”.</p> <p>Interrogaram-no: “Onde está esse homem?”. Respondeu: “Não o sei”.</p>
<p><b>13</b> a</p> <p>b</p> <p>c</p> <p><b>14</b> a</p> <p>b</p> <p>c</p> <p><b>15</b> a</p> <p>b</p> <p>c</p> <p>d</p> <p>e</p> <p><b>16</b> a</p> <p>b</p> <p>c</p>	<p>Levaram então o que fora cego aos fariseus.</p> <p>Ora, era sábado quando Jesus fez o lodo e lhe abriu os olhos.</p> <p>Os fariseus indagaram dele novamente de que modo tinha recobrado a vista. Respondeu-lhes: “Pôs-me lodo nos olhos, lavei-me e vejo”.</p> <p>Diziam alguns dos fariseus: “Este homem não é o enviado de Deus, pois não guarda o sábado.</p>

<p>d e f</p> <p><b>17</b></p> <p>a b c d e</p>	<p>Outros replicavam: como pode [um] pecador tais sinais realizar? E havia divisão entre eles.</p> <p>Perguntaram ainda ao cego: “Que dizes tu daquele que te abriu os olhos?” “É um profeta” respondeu ele.</p>
<p><b>18</b></p> <p>a b c d e</p> <p><b>19</b></p> <p>a b c d</p> <p><b>20</b></p> <p>a b c</p> <p><b>21</b></p> <p>a b c d e</p> <p><b>22</b></p> <p>a b c d e f</p> <p><b>23</b></p> <p>a b c</p>	<p>Mas os judeus não quiseram admitir que aquele homem tivesse sido cego e que tivesse recobrado a vista, até que chamaram seus pais.</p> <p>E os interrogaram: “É este o vosso filho? Afirmais que ele nasceu cego? Pois como é que agora vê?”.</p> <p>Seus pais responderam: Sabemos que este é o nosso filho e que cego nasceu.</p> <p>Mas não sabemos como agora ficou vendo, nem quem lhe abriu os olhos. Perguntai-o a ele. Tem idade. Que ele mesmo explique”.</p> <p>Seus pais disseram isso porque temiam os judeus; pois os judeus tinham ameaçado expulsar da sinagoga todo aquele que reconhecesse Jesus como o Cristo.</p> <p>Por isso é que seus pais responderam: “Ele tem idade, perguntai-lho”.</p>

<b>24</b>	a Tornaram a chamar o homem b que fora cego c dizendo-lhe: d Dá glória a Deus! e Nós sabemos que este homem é pecador.
<b>25</b>	a Disse-lhes ele: b “Se esse homem é pecador, c não o sei... d Sei apenas isto: e sendo eu antes cego, f agora vejo”.
<b>26</b>	a Perguntaram-lhe ainda uma vez: b “Que foi que ele te fez? c Como te abriu os olhos?”
<b>27</b>	a Respondeu-lhes: b “Eu já vo-lo disse c e não me destes ouvidos. d Por que quereis tornar a ouvir? e Quereis vós, porventura f tornar-vos também seus discípulos?”.
<b>28</b>	a Então, eles o cobriram de injúrias b e lhe disseram: c “Tu que és discípulo dele! d Nós somos discípulos de Moisés.
<b>29</b>	a Sabemos que Deus falou a Moisés, b mas deste não sabemos de onde ele é”.
<b>30</b>	a Respondeu aquele homem b “O que é de admirar em tudo isso c é que não saibais de onde ele é, d e entretanto ele me abriu os olhos.
<b>31</b>	a Sabemos, porém, b que Deus não escuta a pecadores, c mas atende a quem lhe presta culto d e faz a sua vontade.

<p><b>32</b> a b c</p> <p><b>33</b> a b</p> <p><b>34</b> a b c d</p>	<p>Jamais se ouviu dizer que alguém tenha aberto os olhos a um cego de nascença.</p> <p>Se esse homem não fosse de Deus, não poderia fazer nada”.</p> <p>Responderam-lhe: “Tu nasceste todo em pecado E nos ensinas? E expulsaram-no.</p>
<p><b>35</b> a b c d</p> <p><b>36</b> a b c</p> <p><b>37</b> a b c</p>	<p>Jesus soube que o tinham expulsado e, havendo-o encontrado, perguntou-lhe: “Crês no Filho do Homem?”.</p> <p>Respondeu ele: “Quem é ele, Senhor, para que eu creia nele?”.</p> <p>Disse-lhe Jesus: Viste a ele é o mesmo que fala contigo!”.</p>
<p><b>38</b> a b c d</p>	<p>“Creio, Senhor” – Disse ele. E, prostrando-se, o adorou.</p>
<p><b>39</b> a b c d e</p>	<p>Jesus então disse: “Vim a este mundo para fazer um julgamento: os que não veem vejam, e os que veem se tornem cegos”.</p>

<p><b>40</b> a b c d</p>	<p>Alguns dos fariseus, que estavam com ele, ouviram-no e perguntaram-lhe: “Acaso também nós somos cegos?”.</p>
<p><b>41</b> a b c d e f</p>	<p>Respondeu-lhes Jesus: “Se fôsseis cegos, não teríeis pecado; mas dizeis: ‘Nós vemos!’ Vosso pecado permanece”.</p>