



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

ISAIAS HIGUERA

**«Era necessário que Ele atravessasse a Samaria»
Um estudo exegético de Jo 4, 1-38**

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor José Carlos da Silva Carvalho

Porto
2024

**«Era necessário que Ele atravessasse a Samaria»
Um estudo exegético de Jo 4, 1-38**

«Disse-lhes, então: “estas são as minhas palavras, que vos disse enquanto estava convosco: ‘É necessário que se cumpra tudo o que está escrito na Lei de Moisés, nos Profetas e nos Salmos acerca de mim”. [...] E disse-lhes: “Assim está escrito que o Cristo havia de sofrer e ressuscitar dos mortos ao terceiro dia, e que havia de ser proclamada, em seu nome, a conversão para o perdão dos pecados a todos os povos. Começando por Jerusalém, vós sois testemunhas destas coisas».

(Lc 24,44.46-49)

ÍNDICE

CAPÍTULO I: O CONTEXTO E O TEXTO	9
1. O Evangelho de João	9
1.1. Autor, finalidade e destinatários do QE	9
1.2. A data de redação do QE	11
1.3. O QE e os judeus	12
2. A Relação entre os judeus e os samaritanos no sec. I d.C. Uma aproximação a Jo 4	14
2.1. O vocabulário samaritano	14
2.2. As origens dos samari(t)anos	16
2.3. Os samaritanos no NT	19
3. Contexto e o texto de Jo 4,1-38	23
3.1. Estrutura do QE	23
3.2. Contexto literário.	24
3.3. João 4,1-38 em Grego e Português	25
3.4. Delimitação e estrutura interna de Jo 4,1-38	28
CAPÍTULO II: COMENTÁRIO AO TEXTO	31
1. Introdução: vv. 1-6: Chegada de Jesus ao Poço de Jacob	31
1.1. vv. 1-3: Motivo da transição	32
1.2. vv. 4-6: Introdução ao diálogo	32
2. vv. 7-26: Diálogo com a samaritana	36
2.1. vv. 7-9: A iniciativa de Jesus no diálogo	37
2.2. vv. 10-12: O dom de Deus e a identidade de Jesus	39
2.3. vv. 13-15: O tipo de água que Jesus oferece	40
2.4. vv. 16-18: A verdade da mulher da Samaria	43
2.5. vv. 19-24: O verdadeiro culto	48
2.6. vv. 25-26: Autorrevelação de Jesus	52
3. vv. 27-30: A partida da mulher, a chegada dos discípulos e dos samaritanos	56
4. vv. 31-38: Colóquio de Jesus com os discípulos sobre o seu alimento e a ceifa	57
4.1. vv. 31-34: O verdadeiro alimento	58
4.2. vv. 35-38: A ceifa	60
5. Síntese	65
CONCLUSÃO	70
BIBLIOGRAFIA	73

RESUMO

O objetivo desta dissertação é fazer uma análise exegética a Jo 4,1-38, onde são relatados dois diálogos: 1) entre Jesus e a mulher da Samaria e 2) entre Jesus e os discípulos. Com a ajuda da exegese, diacrónica e sincrónica, procuraremos responder às seguintes questões: 1) porque é que o evangelho diz que era *necessário* que Jesus atravessasse a Samaria; 2) como estão relacionados entre si os vários temas do primeiro diálogo (o conhecimento do dom de Deus e da identidade de Jesus, o dos cinco maridos e do verdadeiro culto) e como estes se relacionam com o tema do verdadeiro alimento e o da ceifa contidos no segundo diálogo. As observações das respostas a estas questões nos levaram a considerar que o que subjaz nesta perícopes é a tentativa de ultrapassar a velha rivalidade entre os samaritanos e os judeus, sobretudo na comunidade nascente joanina, sob a narração de um Jesus que está à procura das primícias na terra da Samaria como o enviado do Pai, o Criador-Esposo.

Palavras-chave: Jo 4, samaritanos, judeus, a samaritana, mulher da Samaria, δεῖ, alimento, vontade daquele que me enviou, obra, ceifa, missão.

ABSTRACT

The objective of this dissertation is to conduct an exegetical analysis of Jn 4:1-38, where two dialogues are narrated: 1) between Jesus and the woman from Samaria and 2) between Jesus and the disciples. With the help of both diachronic and synchronic exegesis, we will attempt to answer the following questions: 1) why does the Gospel say that it was *necessary* for Jesus to go through Samaria; 2) how are the various subjects of the first dialogue related to each other (knowledge of God's gift and Jesus' identity, the five husbands and true worship) and how do they relate to the subjects of the true food and the harvest contained in the second dialogue. Observations of the answers to these questions have led us to consider that what lies behind this pericope is the attempt to overcome the old rivalry between the Samaritans and the Jews, especially in the emerging Johannine community, under the narrative of this Jesus who is attempting to gather the first fruits in the land of Samaria as the envoy of the Father, the Creator-Spouse.

Keywords: Jn 4, Samaritans, Jews, Samaritan woman, woman of Samaria, δεῖ, food, the will of him who sent me, work, harvest, mission.

SIGLÁRIO

Bíblicas:

<i>Antigo Testamento</i>		<i>Novo Testamento</i>	
2Rs	2º Reis	1Cor	1ª Carta aos Coríntios
Dt	Deuteronómio	1Jo	1ª Carta de João
Ex	Êxodo	1Tm	1ª Carta a Timóteo
Ez	Ezequiel	Jo	Evangelho segundo João
Gn	Génesis	Lc	Evangelho segundo Lucas
Is	Isaías	Mc	Evangelho segundo Marcos
Jr	Jeremias	Mt	Evangelho segundo Mateus
Nm	Números	Rm	Carta aos Romanos
Os	Oseias		
Sl	Salmos		
Zc	Zacarias		

Outras:

a.C.	Antes de Cristo
ABD	Anchor Bible Dictionary
AJTh	<i>Asia Journal of Theology</i>
AnBib	Analecta biblica
AnBibSt	Analecta biblica studia
AT	Antigo Testamento
AUSS	<i>Andrews University Seminary Studies</i>
BBB	Bonner Biblische Beiträge
BCPINT	<i>La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento.</i>
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BHS	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i>
Bib.	<i>Biblica</i>
BiInS	Biblical Interpretation Series
BiTod	<i>Bible Today</i>
BNTC	Black's New Testament Commentaries
cap./s.	capítulo/s
CBET	<i>Contributions to Biblical Exegesis and Theology</i>
CBQ	<i>The Catholic Biblical Quarterly</i>
CEP	<i>Conferência Episcopal Portuguesa</i>
Coll.	<i>Coletânea</i>
CrisTR	<i>Criswell Theological Review</i>
d.C.	Depois de Cristo
DA	<i>Discípulo Amado</i>
DB(F)	<i>Eerdmans Dictionary of the Bible. Editado por David Noel Freedman</i>

DCH	<i>The Dictionary of Classical Hebrew</i>
DGB	<i>Diccionario del Griego Bíblico. Setenta y Nuevo Testamento.</i>
Did(L)	<i>Didaskalia</i> . Revista publicada pela Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa- Lisboa.
ed./s.	editor/es / ou ed. = edição depende do contexto
EDNT	<i>Exegetical Dictionary of the New Testament</i>
EJ	<i>Evangelho de João</i>
EphMar	<i>Ephemerides Mariologicae</i>
EvQ	<i>The Evangelical Quarterly</i>
FNT	<i>Filología Neotestamentaria</i>
FNSEC	Fundação Secretariado Nacional da Educação Cristã
GLNT	Grande Lessico del Nuovo Testamento
HALOT	Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament
HTS	Hervormde theologiese studies
ICC	<i>The International Critical Commentary</i>
JATS	<i>Journal of the Adventist Theological Society</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JETS	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
JGES	<i>Journal of the Grace Evangelical Society</i>
JSHJ	<i>Journal for the Study of the Historical Jesus</i>
JSJ	<i>Journal for the Study of Judaism</i>
JThS	<i>The Journal of Theological Studies</i>
LD	Série Lectio Divina, Du Cerf.
LG	Lumen Gentium
LitTh	<i>Literature and Theology</i>
LXX	Septuaginta
mBer	Mishná Berakôt, tratado das Bênçãos
MisSt	<i>Mission Studies</i>
mNid	Mishná Niddá, tratado das purezas
N-A ²⁸	Nestle-Aland. <i>Novum Testamentum Graece</i> . 28ª edição revista. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
NICNT	<i>The New International Commentary on the New Testament</i>
NRTh	<i>Nouvelle Revue Théologique</i>
NT	Novo Testamento
NTS	<i>New Testament Studies</i>
NTTSD	New Testament Tools, Studies and Documents
NovT	<i>Novum Testamentum</i>
QE	<i>Quarto Evangelho</i>
s./s.	Seguinte/s
SC	<i>Sources Chrétiennes</i>
ScrTh	<i>Scripta Theologica</i>
Sec./s.	Século/s
SJTh	<i>Scottish Journal of Theology</i>
SNTSMS	<i>Society for New Testament Studies. Monograph Series</i>
SubBi	<i>Subsidia biblica</i>
TBLNT	<i>Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament</i>

TDOT	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i>
TG.T	<i>Tesi Gregoriana. Serie Teologia</i>
ThX	<i>Theologica Xaveriana</i>
TM	Texto Massorético
TSAJ	<i>Texts and Studies in Ancient Judaism</i>
TyV	<i>Teología y Vida</i>
v./v.	Versículo/s
vol./s.	Volume/s
VTSup	<i>Supplements to Vetus Testamentum</i>
x	Vezes
+	Até ao fim da secção

INTRODUÇÃO

O estudo¹ exegético de Jo 4,1-38 despertou o nosso interesse pela forma de a perícopes narrar a pedagogia de Jesus em relação àqueles que se têm afastado da fé. O nosso objetivo inicial foi fazer uma análise exegética do diálogo entre Jesus e a mulher da Samaria (Jo 4,7-26) mas, como veremos a seguir, será necessário alargar a delimitação da perícopes de forma que a perícopes a analisar seja Jo 4,1-38, por motivos de unidade textual e temática. Assim, não iremos analisar apenas um diálogo, mas dois: 1) o já referido dos vv. 1-26 e 2) entre Jesus e os discípulos em Jo 4,31-38. Dentro deste objetivo novo, surgirão outros objetivos menores como: 1) procurar entender porque o texto diz que «era necessário que Ele [Jesus] atravessasse a Samaria»; 2) perceber o porquê dos temas inseridos em ambos os diálogos e 3) compreender a ligação, semelhança e diferença entre os dois diálogos.

Tendo expressado o nosso objetivo principal devemos dizer que, embora tenha sido muito frutífera, não faremos uma abordagem litúrgico-bíblico-catecumenal. Isto porque, esta levaria a entrar na área da liturgia, dimensão bíblica.²

Em relação aos métodos exegéticos, sempre sob a ótica de literatura comparada, usufruiremos dos dois métodos: sincrónico (por ex.: alguns métodos de análise literária e algumas abordagens da tradição) e diacrónico (por ex.: a *Form, Redaktion* e *Traditionsgeschichte*), embora se recorra mais ao primeiro.

As fontes que adotámos para esta investigação são, de forma simples, as versões da Sagrada Escritura nas suas línguas originais, segundo as edições mais recentes ao nosso alcance, como por exemplo a NA²⁸, a BHS 5ª ed. e a LXX de Rahlfs.

Esta dissertação encontra-se estruturada em dois capítulos. O primeiro capítulo servirá de introdução à análise da perícopes e, por isso, intitula-se *Contexto e o Texto*, enquanto o segundo consiste numa análise exegética a Jo 4,1-38 sob o título de *Comentário ao Texto*.

O primeiro capítulo irá conter três pontos. No primeiro ponto contextualizaremos o QE ao abordarmos algumas questões básicas como: o autor, a finalidade e os destinatários e a data de redação do EJ, juntamente com algumas aproximações em relação à problemática dos judeus no QE. Num segundo ponto, e como uma aproximação a Jo 4, abordaremos a temática da

¹ Este trabalho incorpora algumas revisões, fruto de recomendações e observações feitas na prova de dissertação de mestrado realizada a 4 de janeiro de 2024.

² Para um bom apanhado sobre as várias aproximações que se podem fazer a Jo 4 recomendamos o seguinte artigo: Peter Cho Phan, «An Interfaith Encounter at Jacob's Well. A Missiological Interpretation of John 4:4-42», *MisSt* 27 (2010): 160-175, <https://doi.org/10.1163/157338310X536410>.

relação entre os judeus e os samaritanos no século I. Para este efeito, abordaremos o vocabulário samaritano bíblico e português (a diferença entre *samaritanos* e *samaritanos*), mais concretamente a questão das origens dos samari(t)anos e as passagens onde ocorre o léxico samaritano no NT. No terceiro e último ponto, que intitulámos *Contexto e o Texto de Jo 4,1-38*, apresentaremos uma estrutura geral do QE e faremos uma análise ao contexto literário da perícopes como uma aproximação à pretendida perícopes, apresentando-a depois, nas línguas grega e portuguesa. Finalmente, e delimitaremos a perícopes, justificando tal delimitação, e apresentaremos uma estrutura interna da perícopes a seguir.

O segundo capítulo irá conter cinco pontos. Nos primeiros quatro, comentaremos as várias partes e temas da perícopes: Jo 4,1-6: Chegada de Jesus ao Poço de Jacob; Jo 4,7-26: Diálogo de Jesus com a samaritana; Jo 4,27-30: A partida da mulher, a chegada dos discípulos e dos samaritanos; Jo 4,31-38: Colóquio de Jesus com os discípulos sobre o seu alimento e a ceifa. Finalmente, no quinto ponto, faremos uma síntese a este segundo capítulo.

CAPÍTULO I: O CONTEXTO E O TEXTO

Neste capítulo abordaremos algumas questões preliminares para iniciarmos o nosso estudo na área do EJ. Assim, no primeiro ponto, trataremos a questão do QE e o autor; o QE e a finalidade do evangelho juntamente com os destinatários do mesmo e, finalmente, a data de redação do EJ. Estes elementos, que compõem o nosso primeiro ponto, estão interligados e são essenciais à leitura do Evangelho. A seguir faremos algumas observações em relação à questão dos «judeus» no QE.

Num segundo ponto, com a finalidade de nos aproximarmos a Jo 4, abordaremos o vocabulário samaritano do NT, a questão da origem dos samaritanos e analisaremos todas as passagens onde ocorre o léxico samaritano no NT. Faremos tudo isto à procura de informação sobre a relação entre os judeus e os samaritanos do séc. I.

Finalmente, e num terceiro ponto, apresentaremos a estrutura geral e a seguir analisaremos o contexto literário da pretendida perícopé. Depois apresentaremos o texto grego original da respetiva perícopé e depois a tradução da mesma em português. Finalmente, delimitaremos a perícopé, Jo 4,1-38, e apresentaremos uma estrutura interna.

1. O Evangelho de João

Neste primeiro ponto, como já dissemos, pretendemos abordar algumas temáticas que consideramos essenciais à leitura do QE e que, por isso mesmo, pretendem abrir a possibilidade de dar resposta às seguintes questões: Quem é o autor do EJ? Para quê e para quem o evangelho foi escrito? Como compreender a problemática dos Judeus no QE e como proceder na interpretação do mesmo? Não pretendemos dar respostas exaustivas a estas questões, mas apenas as abordaremos de forma sucinta.

1.1. Autor, finalidade e destinatários do QE

Quando nos perguntamos sobre o autor do EJ devemos distinguir entre aquilo que o próprio evangelho nos diz e as ilações e conclusões a que podemos chegar através de vários dados extrabíblicos. A tradição identifica João filho de Zebedeu com João Evangelista e, portanto, com o autor do QE. Porém, ao longo da história identificou-se também o DA com João o Evangelista. Hoje podemos dizer que o DA está na origem do testemunho, mas que não teria

redigido o Evangelho tal como o encontramos hoje. No máximo, teria sido um discípulo do DA a escrever o evangelho. Ao DA, enquanto origem e base do EJ, chamaremos de *autor literário*.³

Também Tom Thatcher diz que o testemunho do DA está na base do conteúdo do QE embora não tenha sido necessariamente o autor da narrativa joanina como a conhecemos hoje.⁴ A questão do autor e da finalidade estão interligadas pois, como diz Zumstein, o evangelho foi escrito para dar a conhecer a «interpretação da fé cristã deixada pelo Discípulo Amado».⁵ Assim, podemos procurar a finalidade apenas em Jo 20,30-31 (como a maioria dos comentadores), como também podemos abstrair uma intuição de finalidade partindo das personagens apresentadas ao longo do QE (Beutler⁶), como veremos a seguir.

A finalidade intertextual encontra-se de forma explícita na primeira conclusão 20,30-31⁷ onde se diz: «Muitos outros sinais realizou Jesus diante dos seus discípulos, que não estão escritos neste livro. Mas estes foram escritos para que acrediteis que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que acreditando, tenhais vida no seu Nome»⁸.

Para Beutler, porém, o propósito ou a finalidade não seria apenas confirmar e fortalecer os que já acreditavam em Cristo, mas também encorajá-los perante as vicissitudes que implica professar a fé em tempos difíceis: «De facto, a minha tese é que João escreveu o seu evangelho de forma a fortalecer os seus leitores na sua fé e encorajá-los a enfrentar as consequências mais graves na confissão desta fé».⁹ Beutler, de forma a justificar esta sua tese, prossegue, então, com a análise de várias personagens do QE que professaram sua fé em Jesus, tornando-se, por isso mesmo, modelos: Nicodemos; a mulher samaritana; o cego de nascença; Pedro; o DA; Tomé e os Discípulos; Maria Madalena; José de Arimateia e os cripto-cristãos. Todas estas figuras têm em comum o facto de professarem a sua fé em Jesus por palavras e/ou por ações de forma pública, apesar de possíveis consequências.

Nicodemos, «aquele que antes tinha ido ter com Ele [Jesus]» de noite (Jo 7,50), perante o Sinédrio, reivindica a aplicação justa da Lei a respeito de Jesus e, depois da sua Paixão, ajuda no enterro (cf. 19,39). A mulher da Samaria pergunta-se se este seria o Cristo em Jo 4,29 e corre

³ Johannes Beutler, *Il Vangelo di Giovanni*, AnBibSt 8 (Roma: Gregorian & Biblical Press, 2016), 60.

⁴ Cf. Tom Thatcher, «The beloved disciple, the fourth evangelist, and the authorship of the fourth gospel», em *The Oxford handbook of Johannine Studies*, eds. Judith M. Lieu e Martinus C. de Boer (Oxford: Oxford University Press, 2018), 83-84.98-99.

⁵ Jean Zumstein, *L'Évangile selon Saint Jean (1-12)* (Genève: Labor et Fides, 2014), 38.

⁶ Johannes Beutler «Faith and Confession: The Purpose of John», em *Neue Studien zu den johanneischen Schriften*, ed. Johannes Beutler (Göttingen: V&R Unipress, 2012), 101-113.

⁷ Cf. a estrutura a seguir no ponto 3.1. do primeiro capítulo.

⁸ Usaremos em todas as citações bíblicas em relação aos SI e aos Evangelhos a tradução da CEP, *Bíblia. Os Quatro Evangelhos e os Salmos* (Lisboa: FSNEC, 2019). Para todas as outras citações utilizaremos, com algumas adaptações de português bíblico de Portugal, a *Bíblia de Jerusalém* (São Paulo: Paulus, 2012).

⁹ Johannes Beutler «Faith and Confession: The Purpose of John», 102.

a dizer aos seus conterrâneos a notícia. Ela serve, como representante da Samaria, de via a Jesus. Mas, tendo-o encontrado, os samaritanos dizem à mulher: «Já não é por causa do que disseste que acreditamos, pois nós próprios ouvimos e sabemos que Ele é verdadeiramente o salvador do mundo» (Jo 4,42). O cego de nascença é considerado pelo autor como um exemplo clássico de alguém que veio a acreditar em Cristo e que, conseqüentemente, confrontou-se com algumas dificuldades, pois se alguém confessasse Jesus como o Cristo seria expulso da Sinagoga, (*aposunágôgos génetai* cf. Jo 9,22), e, de facto o foi (cf. 9,34-35).¹⁰

1.2. A data de redação do QE

A única coisa que podemos afirmar em relação à data de redação do QE é que antes do ano 90 não poderia ter sido.¹¹ Podemos olhar para dados intertextuais à procura duma datação de redação do EJ. Esta aproximação é a que faz Theobald. Ele recorre sobretudo às passagens que falam da expulsão do templo (9,22; 12,42 e 16,2) para dizer que o autor do EJ, após a mesma, ainda teria precisado de mais tempo para apurar a teologia. Assim conclui que:

Não sabemos qual foi o intervalo de tempo entre o trauma da “expulsão da sinagoga” [Synagogenausschlusses] dos cristãos joaninos e a redação do Evangelho que procurava “superar” [bearbeiten] esse trauma. O facto de ter havido vários anos de intervalo é evidente pelo carácter teologicamente reflexivo do livro e pela determinação do autor em afirmar e aceitar, a partir de dentro, o caminho imposto à sua própria comunidade de fé a partir do exterior. Tudo isto leva, de facto, a datar o livro por volta de 90 d.C. [...].¹²

Em suma, o autor literário do EJ é o DA, enquanto origem da redação do mesmo, a qual, teria ocorrido não antes de 90 a.C., precisamente porque transparece uma teologia apurada que visa curar o trauma da expulsão da sinagoga. O autor fortalece assim a fé dos que já creem, faz nascer a fé nos que ainda não creem e encoraja-os para estarem dispostos a se enfrentarem com possíveis tribulações à custa da sua profissão em Cristo Jesus. Como vimos nos exemplos de profissão de fé, um dos primeiros opositores à fé em Jesus foram precisamente os judeus, ou pelo menos alguns deles. Por isso, prosseguiremos com a questão do EJ e os judeus.

¹⁰ Cf. Beutler «Faith and Confession: The Purpose of John», 105-107. Para uma apresentação das restantes figuras vejam-se as páginas 108-112.

¹¹ Cf. Beutler, *Il Vangelo di Giovanni*, 82; Raymond E. Brown, *Introduzione Al Vangelo di Giovanni*, trad. Gianmaria Zamagni, ed. Francis J. Moloney (Brescia: Editrice Queriniana, 2007), 232.

¹² Michael Theobald, *Das Evangelium nach Johannes: Kapitel 1-12* (Regensburg: Friedrich Pustet, 2009), 93-94.

1.3. O QE e os judeus

Nesta seção não pretendemos estudar a história dos debates sobre a relação entre QE e “os judeus” nem apresentar um *status quaestionis* dos mesmos, mas apenas apresentar algumas luzes sobre o EJ e “os judeus” que possam ser úteis para a análise da nossa perícopes.

O vocábulo grego para dizer judeu é Ἰουδαῖος (*Ioudaĩos*). Este ocorre 195x no NT, dentro das quais 73x no *corpus* joanino (71x no EJ e 2x no Ap). O *corpus* lucano é o que contém mais ocorrências. Este com umas 85x no total (5x em Lc e 80x nos At).¹³ Então porque é que este tema é tão problemático no EJ e não no Evangelho de Lucas? É pela aparente dureza com a qual o evangelista se dirige aos judeus, o problema reside, sobretudo, na utilização do plural: *Ioudaioi* e na sua interpretação num contexto pós Segunda Guerra Mundial.

Ora, Adele Reinhartz, uma judia americana, categoriza as passagens onde aparecem os judeus no QE em cinco tipos: 1) no sentido neutro; 2) o sentido duvidoso; 3) o hostil; 4) a afirmação de Jesus, o Judeu e 5) a reivindicação de que salvação vem dos judeus.¹⁴ Na perícopes a analisar aparecem dois destes tipos: a de «Jesus, o judeu», embora na boca da samaritana (Jo 4,9), e «a salvação vem dos judeus», na boca de Jesus (Jo 4,22). Como podemos ver, Jo 4 contém as passagens menos ásperas para com os judeus. Pois, segundo Reinhartz, o QE está *maioritariamente* marcado por uma *certa hostilidade* quando fala a respeito dos judeus visto que os *Ioudaioi* têm a função dum «vilão corporativo na narrativa de João».¹⁵

Ruben Zimmermann faz uma análise narrativa dos judeus, no QE, como uma figura ou personagem, procurando assim uma aproximação sincrónica à questão dos *Ioudaioi*. Isto simplesmente porque «liberta a exegese da construção histórica de hipóteses e de viés ideológico».¹⁶ Assim, este autor apresenta a diferença entre: 1) quando o Autor do QE está a narrar, *telling*, a respeito da figura dos judeus e 2) quando o mesmo está a mostrar ou *showing*, a personagem dos judeus.¹⁷ Deste modo João apresenta os judeus, de forma indireta, como um

¹³ Howard I. Marshall, ed., *Concordance to the Greek New Testament*, 6ª ed. (London: T&T Clark Ltd., 2002), 532-534.

¹⁴ Adele Reinhartz, «The Jews of the Fourth Gospel», em *The Oxford handbook of Johannine Studies*, eds. Judith M. Lieu e Martinus C. de Boer (Oxford: Oxford University Press, 2018), 123-124.

¹⁵ Reinhartz, «The Jews of the Fourth Gospel», 126.

¹⁶ Ruben Zimmermann, «“The Jews”: Unreliable Figures or Unreliable Narration?», em *Character Studies in the Fourth Gospel: narrative approaches to seventy figures in John*, eds. Steven A. Hunt, François D. Tolmie e Ruben Zimmermann (Grand Rapids: Eerdmans, 2016), 79.

¹⁷ «Em “telling” (apresentação direta), a personagem é descrita em termos diretos e através de epítetos do autor (por exemplo, “Judas era um ladrão”; 12,6). Em “showing” (apresentação indireta ou método dramático), a personagem que fala ou atua, a área e a construção da interação com os outros ou a perceção da sua “vida interior” (como o monólogo interior), estão em primeiro plano e permitem aos leitores criar uma imagem da personagem. As duas formas de apresentação da personagem podem complementar-se e reforçar-se mutuamente, mas também podem entrar em conflito». Zimmermann, «“The Jews”: Unreliable Figures or Unreliable Narration?», 79-80.

grupo étnico-religioso e mostra-os, de forma direta, como um grupo que procura matar Jesus, como por exemplo em Jo 8.

Thatcher, por sua vez, aproxima-se ao paradoxo joanino dizendo que: «O Quarto Evangelho parece ser, simultaneamente, o mais judaico e o mais antijudaico dos evangelhos, profundamente enraizado no mundo do pensamento do judaísmo da sua época, mas também dá o sentido mais forte de uma “separação de caminhos” entre cristãos e judeus».¹⁸ Quando Thatcher diz «o mais judaico» refere-se ao facto do EJ ser alimentado por símbolos judaicos e escrituras judaicas. Quando diz «o mais antijudaico», refere-se ao facto de o QE ser o que mais destaca a diferença entre os judeus e os cristãos. Esta visão é partilhada por Reinhartz, embora ela prefira o uso dos termos *affiliation* e *disaffiliation* para dizer este mesmo duplo movimento.¹⁹

De qualquer das formas, é-nos difícil chegar a uma conclusão sobre o QE e os judeus. Sabemos que, em diferentes passagens, a palavra *Ioudaioi* assume diferentes significados. Por isso Marchaselli diz que:

É impossível atribuir o mesmo valor semântico ao termo *Ioudaioi* em todos os casos, o que coloca um enorme problema de tradução. [...] De qualquer das formas, claro está que, não há coincidência entre aquilo Jo entende com *Ioudaioi* e aquilo que nas línguas modernas entendemos por *judeus* ou *hebreus*. Aplicar as passagens joaninas diretamente aos judeus, tal como os entendemos agora, é enganador no que diz respeito à intenção do autor e do seu texto. Por um lado, “judeus” segundo a compreensão atual é incapaz de cobrir a amplitude de significados de *Ioudaioi*, mas por outro, devemos confessar que, nenhuma outra tradução é totalmente satisfatória. Embora quase nunca haja uma coincidência perfeita na transição de uma língua a outra, o caso de *Ioudaioi* é certamente um caso extremo.²⁰

Para Theobald a *polémica* sobre o QE e «os judeus» é sintomática do «monismo cristológico» pelo qual o mesmo EJ é caracterizado. Diz ele:

A sua polémica contra “os judeus” é apenas o sintoma mais evidente de uma conceção que – sem a deturpar – é caracterizada como “monismo cristológico”: qualquer experiência de Deus é aqui medida em relação à fé em Cristo; se não corresponder a ela, cai sob a condenação da imaginação e do engano. A compreensão cristocêntrica da Escritura por parte do evangelista, a sua interpretação dualista do mundo, a sua rejeição consciente de uma teologia independente de Israel [*eigenständige* Israel-Theologie], a sua eclesiologia, etc., são todas uma função do seu “monismo cristológico”.²¹

Por isso Theobald aponta para dois critérios a considerar na procura duma correta interpretação de forma a ultrapassar esta polémica: 1) o contexto de quem o redigiu 2) o contexto de quem lê. Nesta linha de dar importância ao contexto ontem e hoje segue Johannes

¹⁸ Tom Thatcher, «John and the Jews: Recent Research and Future Questions», em *John and Judaism. A Contested Relationship in Context*, ed. Alan R. Culpepper e Paul N. Anderson (Atlanta: SBL Press, 2017), 6.

¹⁹ Cf. Reinhartz, «The Jews of the Fourth Gospel», 133-134.

²⁰ Maurizio Marcheselli, *Studi sul vangelo di Giovanni: testi, temi e contesto storico*, AnBibSt 9 (Roma: Gregorian & Biblical Press, 2016), 346.

²¹ Theobald, *Das Evangelium nach Johannes: Kapitel 1-12*, 98-99.

Beutler, afirmando que os leitores originais de João teriam sido capazes de distinguir entre os vários significados de cada passagem, nomeadamente a confusão entre “os judeus” de 7,2 e “os judeus” de 9,22. Assim, os significados, inicialmente não problemáticos, tornam-se problemáticos quando são incorporados no NT «onde nos parece que tais distinções não encontram os seus paralelos».²² Ora, isto só é possível se se percebe a distinção entre leitores reais e leitores implícitos. Outra distinção necessária é a diferença entre os leitores (implícitos ou não) do nosso Evangelho atual e os leitores do EJ como foi lido no princípio: como um texto separado daquilo que hoje concebemos como cânon. Assim, devemos, segundo Beutler, não excluir as passagens difíceis como Jo 8 mas, como cristãos, integrá-las na nossa história, dando-lhes a devida interpretação.²³ Desta forma, Beutler procura dar resposta às cinco questões/temáticas fundamentais a respeito dos judeus no QE: 1) o EJ é antijudaico?; 2) quem são «os judeus» em João?; 3) a separação entre comunidade e sinagoga; 4) uma cristologia da substituição em João? e 5) a necessidade duma hermenêutica dos textos.²⁴

2. A Relação entre os judeus e os samaritanos no sec. I d.C.²⁵ Uma aproximação a Jo 4

Visto que as únicas fontes que temos a respeito da relação entre os samaritanos e os judeus no primeiro século são o NT e o contributo de Flávio Josefo, na nossa reflexão, partiremos do NT. Pummer vai mais longe no tempo e considera ainda o contributo de Tácito que escreveu as suas crónicas a meados do séc. II.

2.1. O vocabulário samaritano

O léxico samaritano do NT é composto pelas seguintes palavras: Σαμαρέια (*Samaréia*), σαμαρίτης (*samarítes*) e σαμαρίτις (*samarītis*). Estas aparecem, no seu conjunto 22x.²⁶ A seguir apresentamos um quadro sinótico com as respetivas ocorrências:

²² Johannes Beutler, «The Identity of the ›Jews‹ for the Readers of John», em *Neue Studien zu den johanneischen Schriften*, BBB 167, ed. Johannes Beutler, (Göttingen: V&R Unipress, 2012), 70.

²³ Cf. Beutler, «The Identity of the ›Jews‹ for the Readers of John», 75-77.

²⁴ Cf. Johannes Beutler, *L'ebraismo e gli ebrei nel Vangelo di Giovanni* (Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2006), 146.

²⁵ Seguiremos essencialmente o trabalho de John Paul Meier, «The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What can be Said?», *Bib.* 81, n. 2 (2000): 202-232; Reinhard Pummer, «Samaritans, Galileans, and Judeans in Josephus and the Gospel of John» *JSHJ* 18 (2020): 77-99; Reinhard Pummer, *The Samaritans in Flavius Josephus*, TSAJ 129 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 27-37; Martina Böhm, «Samaritans in the New Testament», *Religions* 11, n. 147 (2020): 1-16. doi:10.3390/rel11030147.

²⁶ Marshall, *Concordance to the Greek New Testament*, 967.

Quadro 1: ocorrências do substantivo Σαμαρέα e os adjetivos σαμαρίτης e σαμαρίτις no NT

Mc (0x)	Mt (1x)	Lc-At (11x)	Jo (10x)
—	10,5	Lc 9,52	4,4
		10,33	4,5
		17,11	4,5
		17,16	4,7
		At 1,8	4,9
		8,1	4,9
		8,5	4,9
		8,9	4,39
		8,14	4,40
		8,25	8,48
		9,31	

Como podemos ver a maior parte das ocorrências encontram-se em Lc-At e em Jo. Há duas concentrações de ocorrências lexicais. Uma em At 8 (5x) e a outra em Jo 4 (10x). Assim, Jo 4 não só é o capítulo do EJ menos duro para com os judeus (conforme vimos na seção anterior), como também é o mais favorável para com os samaritanos. Também observamos que o léxico samaritano não aparece em Mt,²⁷ o que para Meier significa que, historicamente, Jesus provavelmente não interagiu muito com os samaritanos.²⁸ Curiosamente, Lc-At e João fazem parte das três fontes que temos em relação aos samaritanos do primeiro século, junto com o contributo de Flávio Josefo.²⁹

A única passagem do AT onde ocorre o nome para dizer «samaritanos», השַׁמְרִיִּים (haššōmer^erōnîm), ou, melhor, na opinião de Meier, «os habitantes da Samaria», é em 2Rs 17,29, se bem que os samaritanos hodiernos rejeitam vivamente a designação haššōmer^erōnîm porque implica uma afinidade com o distrito da Samaria na qual eles não se reveem, preferindo שמררים (šāmîr^em) para dizerem-se guardiões ou de Israel ou da Torá ou de ambos.³⁰ O nome hebraico para dizer Samaria é שַׁמְרֹן (šōm^erôn).

Martina Böhm propõe um léxico alargado já que o vocábulo *samaritai* é um fenómeno semanticamente novo em relação à redação do EJ. O vocábulo teria surgido por volta do ano 70 d.C. Por isso, ela defende que as designações Ἰσραήλ (Israel), Ἰσραελίται (israelitas), Ἑβραῖοι (hebreus), σπέρμα Ἀβραάμ (descendência de Abraão), e τοῖς ὑπὸ νόμον (os que estão sob a lei) devem ser consideradas, sob uma ótica de linguagem inclusiva, como possíveis

²⁷ Como também não na fonte Q. Cf. Pummer, «Samaritans, Galileans, and Judeans in Josephus and the Gospel of John», 83.

²⁸ Meier, «The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What can be Said?», 218.

²⁹ Cf. Meier, «The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What can be Said?», 206.

³⁰ Cf. Pummer, *The Samaritans in Flavius Josephus*, 6.

alusões também aos samaritanos. Acaba por afirmar que Paulo poderia ter utilizado esta linguagem inclusiva de forma consciente.³¹

Antes de avançarmos, é preciso passar o léxico samaritano das outras línguas para português. John Paul Meier distingue entre *Samaritans*, para nós *samaritanos* – gente ou habitantes da Samaria – e os *Samaritans*, para nós *samaritanos*.³² Este último comporta, ainda, três significados: o sentido geográfico, étnico e religioso. Nós, com Meier, optaremos pelo significado religioso, já que é o significado que mais se adequa aos dados contextuais de Jo 4.³³ Assim, quando falamos em *samaritanos* entendemos precisamente este grupo religioso que rende culto a Javé orientado para o monte Garizim e quando falamos em *samaritanos* entendemos os habitantes da Samaria. Portanto sempre que utilizamos *samari(t)anos* referimo-nos às duas aceções i.e., a geográfico-étnica e a religiosa, sobretudo quando a diferença entre elas não está bem definida.

2.2. As origens dos samari(t)anos

Em relação à origem dos samari(t)anos existem, fundamentalmente, duas versões: a dos samaritanos e a dos judeus. Como é óbvio, existe corroboração posterior, como por exemplo as crónicas dos samaritanos da época medieval. Entre historiadores e biblistas ainda se debate sobre a sua origem, mas anda-se sempre à volta do mesmo com hipóteses diferentes.

Para os samaritanos, a separação entre eles e o judaísmo teria ocorrido no séc. XI a.C. aquando do tempo do sacerdote Eli, pois este teria passado o santuário do monte Garizim, o seu lugar verdadeiro, para Siloé, criando assim um sacerdócio e um lugar de culto ilegítimos. Portanto, sempre que os samaritanos falam das relações com os judeus, recorrem a este acontecimento no qual os judeus ter-se-iam separado, no seu ponto de vista, da autêntica religião israelita, centrada no Monte Garizim. Eles preservaram a religião israelita autêntica. Os samaritanos dizem-se «descendentes diretos das tribos de Efraim e Manassés».³⁴ Esta é a

³¹ Cf. Böhm, «Samaritans in the New Testament», 1-16. O contributo desta é de facto interessante, mas, iremos pôr de lado a questão do campo lexical samaritano ampliado e a questão da intenção paulina. Isto porque sabemos a eclesiologia paulina em referência a Israel pretende precisamente transcender a antiga concessão de Israel como meramente judaica, e podemos inferir também a samaritana seguindo a sua lógica, para apresentar a Igreja, *desgeograficalizando* Israel, em continuidade com o *resto de Israel* sob a imagem da relação entre Cristo-Esposo e Igreja-Esposa. Cf. José Carlos Carvalho, *Introdução às Cartas Autor(i)ais de Paulo* (Porto: Universidade Católica Editora, 2017), 224.

³² Segundo Pummer a distinção entre *samaritanos* e *samaritanos* surge no quadro do despertar de interesse pela procura da origem dos samaritanos onde aparece pela primeira vez, em 1971, na obra de Hans Gerhard Kippenberg «*Garizim und Synagoge*», (À qual não nos foi possível o acesso). Cf. Pummer, *The Samaritans in Flavius Josephus*, 9.

³³ Meier, «The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What can be Said?», 204-205.

³⁴ Cf. Meier, «The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What can be Said?», 206-207.

sua versão teológica da origem enquanto entidade religiosa. Eles consideram-se, historicamente, os sobreviventes israelitas da descendência das tribos já referidas, após a destruição do Reino do Norte (722 a.C.).³⁵ Eles também se consideram aqueles que preservam fielmente a Torá. Daí a auto-designação, שמרים (*šāmīrīm*), que provém raiz שמר (*šmr*) a qual significa: «ver, vigiar, observar, cumprir, guardar»³⁶ etc.

Outra fonte que contribui para a compreensão da origem dos samaritanos enquanto entidade religiosa é o Pentateuco Samaritano (PS), o qual terá surgido por volta de 100 a.C.,³⁷ e contém apenas os cinco livros da Torá, já que só estes são considerados, por esta tradição, autêntica Sagrada Escritura. No fundo, o PS é semelhante ao Pentateuco judaico do TM, embora tenha algumas adaptações teológicas que justificam as diferenças entre as duas denominações.

Contudo, devemos dizer que «o tipo de texto que os samaritanos adotaram nesse então já estava em circulação de forma mais ampla entre os judeus da Palestina no período Asmoneu»³⁸. Um exemplo disto é o, 4QpaleoExod^m, manuscrito do livro do Êxodo encontrado nas descobertas de Qumran, o qual possui as características do PS com a exceção do “mandamento sectário”, que iremos abordar mais à frente, e que por isso é considerado como um texto «proto-samaritano».³⁹ Waltke também dirá que o PS tem algumas semelhanças com alguns textos de Qumran, o TM, a LXX e até o NT,⁴⁰ mas a importância, para nós, está nas divergências em relação ao TM. Apresentamos, então, apenas algumas das diferenças teológico-literárias deste, o PS, em relação ao Pentateuco do TM, a maior das quais consiste no já referido “mandamento sectário”.

A primeira é fruto do monoteísmo estrito: os escribas samaritanos passaram todas as passagens onde aparece *'elohîm* para o singular. A segunda diferença é a que procura defender a «honra de Moisés». Por exemplo a sua versão de Dt 34,10 diz: «Jamais surgirá Profeta como Moisés em Israel» enquanto o TM diz «Em Israel nunca mais surgiu profeta como Moisés». Uma última adaptação, e porventura de grande importância para o nosso estudo, é a adaptação feita em prol da defesa do Monte Garizim «como o centro de culto a Javé». Para defenderem isto, os samaritanos acrescentaram ao décimo mandamento do Decálogo o *mandamento*

³⁵ Robert T. Anderson, «Samaritans» em *ABD*, vol. 5, ed. David Noel Freedman, (New York: Doubleday, 1992), 941.

³⁶ F. García Lopez, «שמר», em *TDOT*, vol. 15 (2006), 286.

³⁷ Cf. Jeffrey S. Rogers, «Samaritan Pentateuch», em *DB(F)*, 1159.

³⁸ Rogers, «Samaritan Pentateuch», em *DB(F)*, 1159.

³⁹ Cf. Rogers, «Samaritan Pentateuch», em *DB(F)*, 1159. Porém, num estudo mais recente, levado a cabo por Hila Dayfani, se conclui que o mandamento sectário existe sim em 4QpaleoExod^m. Cf. Hila Dayfani, «4QpaleoExod^m and the Gerizim Composition», *JBL* 141, n. 4 (2022): 693.694, <https://doi.org/10.15699/jbl.1414.2022.5>.

⁴⁰ Bruce K. Waltke, «Samaritan Pentateuch» em *ABD*, vol. 5, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), 934.

sectário, comumente chamado em inglês *sectarian commandment*. Este, no fim de Ex 20,17, ordena os israelitas a construírem um altar sobre o monte Garizim como acrescento ao décimo mandamento.⁴¹

Ora, a versão judaica da origem dos samaritanos encontra-se principalmente em 2Rs 17. Embora aqui apenas se fale, mais propriamente, acerca dos *samaritanos* e não necessariamente dos *samaritanos*, conforme a distinção que vimos na apresentação do campo lexical dos samaritanos. A maior parte dos comentadores veem em Jo 4 uma alusão a 2Rs 17. Esta última passagem é ainda utilizada frequentemente, por exegetas, para dar resposta à questão da origem dos samaritanos. Porém, não se pode olhar para 2Rs 17 duma forma acrítica.⁴²

Esta passagem diz que o rei da Assíria terá invadido e terá posto cerco à Samaria (cf. v. 5) levando Israel à Assíria, «onde estão até hoje» (vv. 6.23). Isto por causa do pecado da idolatria. A seguir, 2Rs relata a repovoação da Samaria por ordem do rei da Assíria. Estabelecem-se na Samaria gente de Babilónia, Cuta,⁴³ Ava, Emat e Sefarvaim. (cf. v. 24.). Estes não rendiam culto a Javé, e por isso Ele enviava-lhes leões devoradores. Como consequência e por ordem do rei é enviado um sacerdote para que o povo adore a Javé, mas os novos samaritanos fabricaram ídolos e simultaneamente, daí o sincretismo, «veneravam Javé e serviam a seus deuses segundo o costume das nações» (v. 33). Tinham-se esquecido da aliança que Javé fizera com eles dando-lhes uma ordem: «Não adorareis deuses estrangeiros, nem vos prostrareis diante deles, não lhes prestareis culto e não lhes oferecereis sacrifícios» (v. 35).

Como podemos ver, não há coerência na passagem. Isto deve-se às várias tradições nela contidas. Pois se os novos samaritanos são doutros povos e não adoram a Javé, não podem ser os mesmos a se esquecerem da aliança que Deus fizera com eles. Na passagem 2Rs 17 há uma mistura e confusão entre os samaritanos e os samaritanos (como nós hoje os categorizamos). É por isso que esta passagem não nos dá muita informação concreta e histórica. João Lourenço dirá que o seu carácter é mais teológico do que propriamente histórico:

O objetivo de 2Rs 17,24-41 não é mostrar a origem dos samaritanos enquanto entidade bem definida, mas antes oferecer-nos uma explicação de carácter teológico sobre a polémica que opõe o javismo ortodoxo ao grupo sincretista do Norte, o qual foi adquirindo pouco a pouco a sua identidade própria. No entanto, importa ter em mente que a condenação aí formulada é o resultado duma luta de séculos, luta essa que apenas se pode compreender se a situamos no período persa que se segue ao regresso da Babilónia aquando das grandes reformas levadas a cabo por Esdras e Neemias.⁴⁴

⁴¹ Cf. Waltke, «Samaritan Pentateuch», 937-938.

⁴² Cf. Meier, «The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What can be Said?», 202.

⁴³ Daí a designação Κουθαιῖοι (*Couthiioi*) ou *cuteanos*, dada aos samaritanos por Flávio Josefo Cf. *Antiguidades*, 9, 288 em Pummer, *The Samaritans in Flavius Josephus*, 68. Nesta obra se encontra o texto original em grego e a respetiva tradução em inglês.

⁴⁴ João Lourenço, «Os Samaritanos: Um Enigma na História Bíblica», *Did(L)* 15 (1985): 54.

Se a história dos samaritanos já é um assunto complexo, mais complexa é a questão da sua origem como um povo distinto do judeu. Sabemos que 2Rs 17 coloca a sua origem por volta de 722 com a tomada da Samaria por Sargão II. Os dados históricos, porém, são variadíssimos e inconclusivos. Existem várias posições sobre as origens dos samaritanos. Temos as duas clássicas: a história dos próprios samaritanos, e a história Judaica. Dentro da última a mais influente foi a do Flávio Josefo. E, mesmo assim, a neutralidade do seu contributo a respeito da história dos samaritanos é questionada, por exemplo, por Pummer.⁴⁵ Existem ainda as opiniões dos historiadores contemporâneos que sustentam diversas hipóteses. Contudo, adverte Meier, devemos evitar constatações fáceis a respeito da origem dos samaritanos:

Por exemplo, os escritores discutem com frequência a data em que ocorreu o “cisma” entre samaritanos e judaísmo. Os comentadores mais cautelosos rejeitam, com razão, a ideia de uma rutura única, num momento único no tempo. Preferem falar de um afastamento gradual ou de uma série de rupturas entrelaçadas com aproximações ocasionais e temporárias.⁴⁶

Assim, Magnar Kartveit analisa a história dos samaritanos olhando para a mesma como um processo de separação. O “nascimento” dos samaritanos teria ocorrido com o início do projeto do templo:

O nascimento dos samaritanos foi o momento da construção do templo no monte Garizim. As pessoas que o construíram já existiam antes desse momento, mas não eram samaritanos até ao início do projeto do templo. Poderiam ter tido origens diversas — como, aliás, muitas pessoas da região provavelmente teriam — teriam vivido em Samaria e noutros lugares, e teriam outras características. Mas não podem ser designados samaritanos antes de o projeto do templo estar em andamento, pois não conhecemos nenhuma outra característica que os tornasse samaritanos.⁴⁷

Kartveit tem o cuidado de não falar em cisma. Mas fala em “nascimento” como algo que passa a ser notável com o projeto de construção dum templo. Pela utilização de “nascimento” salvaguarda todo o processo de separação que até aí se deu (o que seria, continuando a sua lógica, o tempo de gestação). A partir daí os samaritanos passam a ser samaritanos como um grupo, mais do que territorial, religioso.

2.3. Os samaritanos no NT

Meier, Pummer e Böhm baseiam o seu trabalho nas ocorrências do glossário samaritano do NT. Meier tem como objetivo a procura daquilo que se pode dizer em relação ao *Jesus histórico* e os *samaritanos históricos*. Acaba, porém, por afirmar, ao nosso ver, mais a respeito da teologia samaritana que subjaz no NT do que propriamente sobre a historicidade dos textos. Pummer,

⁴⁵ Reinhard Pummer, *The Samaritans in Flavius Josephus*, TSAJ 129 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009).

⁴⁶ Meier, «The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What can be Said?», 215-216.

⁴⁷ Magnar Kartveit, *The Origin of the Samaritans*, VTSup 128 (Leiden: Brill, 2009), 351.

por sua vez, tem como objetivo atualizar o trabalho de Meier. Pummer amplia o campo de investigação na procura daquilo que se pode dizer a respeito dos samaritanos, galileus e os judeus. Ele dá particular atenção ao contributo de Josefo e do EJ. Martina Böhm, por sua vez, pressupõe que os textos do NT têm um conhecimento correto a respeito daqueles que adoram Javé na Samaria sobre o Monte Garizim, e, por isso, estes últimos são considerados como uma das duas denominações independentes de Israel. Como consequência teológica, todas as passagens onde se refere aos samaritanos estão conotadas de aspetos eclesiológicos e cristológicos a respeito da conceção de Israel. Com o contributo destes autores analisaremos todas as passagens onde ocorre o glossário samaritano.

Em Mt 10,5 é-nos narrada a missão dos doze. Relata-se Jesus a dizer: «Não tomeis o caminho dos pagãos, nem entreis em cidade de samaritanos; ide antes às ovelhas perdidas da casa de Israel». Não podemos dizer que há uma total identificação com os pagãos, mas o que sim podemos afirmar é que a Samaria é posta na lista de lugares a evitar. Outro aspeto que podemos afirmar é que a Samaria não é considerada, em Mt, como ovelha perdida da casa de Israel. Esta visão é partilhada por Meier. Por isso ele conclui que esta passagem seria «produto de um grupo dentro da primeira geração cristã que se opunha ao ampliado do evangelho a outros grupos que não judeus». ⁴⁸ Böhm, porém, apresenta quatro possíveis leituras:

Se Mt 10,5b tem a intenção de um paralelismo sinónimo, Mateus identifica os samaritanos com as nações dos gentios. Contudo, se tem a intenção de um paralelismo sintético, Mateus vê os samaritanos como existentes entre as nações dos gentios e as ovelhas perdidas da casa de Israel. Existem ainda mais duas interpretações: os samaritanos são considerados entre as ovelhas da casa de Israel, mas não entre as que estão perdidas ou – e isto é mais provável – Mateus reflete a impressão de que no tempo de Jesus os samaritanos não estariam abertos ao Messias davídico como pastor de Israel e que ainda não era o momento adequado para a missão na Samaria. ⁴⁹

Assim Meier e Böhm atestam a pouca probabilidade da atividade histórica de Jesus na Samaria. Uma implicação da última afirmação de Böhm, com a palavra «ainda» é que Jesus, que visava reunir a todos os povos em seu nome, confiava na sua missão prolongada pelos discípulos.

Já no Evangelho de Lucas, a primeira referência acontece em 9,52. Aqui os discípulos já entram, (*eisēlthon*), numa «povoação de samaritanos» com a intenção de preparar algo para Jesus; porém, este não foi acolhido. Dado que Jesus se dirigia a Jerusalém podemos dizer que nesta passagem subjaz a rivalidade Monte Garizim/ Monte Sião. Isto porque cada um destes lugares era o ponto de chegada dos peregrinos aquando da Festa da Páscoa. ⁵⁰ Böhm também

⁴⁸ Meier, «The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What can be Said?», 221.

⁴⁹ Böhm, «Samaritans in the New Testament», 8.

⁵⁰ Cf. Meier, «The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What can be Said?», 224.

atesta isto e acrescenta que Jesus se dirige ao destino errado das expectativas escatológicas segundo os samaritanos.⁵¹ Conseqüentemente, perante a rejeição, os discípulos, Tiago e João, dizem: «Senhor, queres que digamos para *um fogo descer do céu e os destruir?*» (Lc 9,24). Esta expressão em itálico alude a 2Rs 1,10-14.

O importante, porém, é que Jesus repreende os discípulos e eles todos passam a outro povoado, deixando a Samaria em paz. Esta passagem mostra que a Samaria era um destino de conveniência na missão de Jesus e que, esta visava o melhoramento da relação entre os samaritanos e os judeus. A repreensão de Jesus aos discípulos também apoia a ideia de que a Samaria não devia ser destruída pois havia esperança de Jesus ser levado até à Samaria de uma forma ou doutra.

Em Lc 10,33 temos a célebre parábola do bom samaritano ou melhor, do samaritano *misericioso*. É a história dum samaritano se compadece profundamente, (*esplagnísthē*), de um homem caído, que descia de Jerusalém em direção a Jericó, e fica «meio-morto» à mão de salteadores, ligando-lhe as feridas e tomando-o ao seu cuidado. Assim, Lc relata a história dum samaritano que se compadece duma forma que nem um sacerdote, classe não identificada, nem um levita se compadecem. Martina Böhm vai mais longe na interpretação, dizendo que o samaritano é uma contrafigura do levita e, por isso, compreende melhor a vontade de Deus.⁵² Em relação a esta parábola, afirma Meier: «De qualquer forma, a parábola do Bom Samaritano é um chamamento a mostrar misericórdia e compaixão a todos os membros sofredores da nossa comunidade humana, independentemente das barreiras religiosas e étnicas. Tudo isto supõe que Jesus lamenta as relações hostis entre os samaritanos e os judeus do seu tempo».⁵³

Lc 17,11-19 narra a cura dos dez leprosos. Agora, Jesus atravessa, (*diérketo*), a Samaria e a Galileia (cf. v. 11). Neste relato são os leprosos, samaritano incluído (cf. vv. 15-19), que pedem misericórdia a Jesus-Mestre: (*Iesoū epistáta, eléson*). Jesus envia-os, samaritano incluído, aos sacerdotes, o que parece ridículo, e estes obedecem. A cura acontece no caminho (cf. v. 14). Mas apenas o samaritano, dito estrangeiro, (*allogenès*), voltou (*upéstrepsen*). Este é o primeiro relato de um samaritano que é salvo pela sua fé (cf. v. 19). Meier dirá que o homem não só é curado fisicamente como também espiritualmente.⁵⁴

Nos Atos dos apóstolos, o glossário samaritano aparece 7x. Há uma ocorrência em At 1, no comumente designado versículo programático, cinco em At 8, e uma em At 9. A passagem

⁵¹ Cf. Böhm, «Samaritans in the New Testament», 10.

⁵² Cf. Böhm, «Samaritans in the New Testament», 12.

⁵³ Meier, «The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What can be Said?», 227.

⁵⁴ Cf. Meier, «The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What can be Said?», 223.

At 8,1 diz-nos que os apóstolos se encontram dispersos por Judeia e Samaria possivelmente por causa da terrível perseguição que despontou contra a Igreja de Jerusalém. Em At 9,31, a situação é outra, pois «a Igreja gozava de paz» por toda a Judeia, Galileia e Samaria. O que mudou entre as duas passagens é a situação de Paulo, que se tinha convertido. No entanto, nas restantes ocorrências em At 8 (vv. 5.9.14.25), narram-se dois impulsos de missionação na Samaria. O primeiro é liderado por Filipe (cf. vv. 4-13) e o segundo, em continuidade com o primeiro, por Pedro e João (cf. vv. 14-25).

At 8,4-13 narra a pregação de Filipe na cidade da Samaria e a adesão à pregação de Filipe por parte das multidões. (cf. vv. 5-6). De forma peculiar adere “Simão, o Mago”, que perdera adeptos à custa da pregação de Filipe e por isso mesmo também acredita e é batizado, já que ficava maravilhado com os «sinais e prodígios», (*semeīa⁵⁵ kai dunámeis*), que Filipe realizava (v. 13). Fruto destes acontecimentos, os apóstolos Pedro e João serão enviados à Samaria.

Assim At 8,14-25 diz-nos que os samaritanos foram batizados, mas não tinham recebido o Espírito Santo. Por isso os apóstolos oravam por eles (cf. vv. 16-18) e, através da imposição das mãos eles receberam o Espírito. Depois, no mesmo relato, aparece novamente “Simão, o Mago”, oferecendo dinheiro para receber o Espírito Santo (cf. v. 19). Os apóstolos, porém, convidam-no à conversão, (*metanóēson*), repreendendo-o. No regresso a Jerusalém, os apóstolos proclamam a Boa-Nova às povoações da Samaria (cf. v. 25).

O trecho de Jo 8,48 insere-se dentro do diálogo entre Jesus e alguns dos judeus que tinham acreditado n’Ele (cf. 8,31-59). Jesus reconhece os seus opositores, inicialmente, como descendência de Abraão, (*spérma Abraám*), mas também afirma que os mesmos procuram matá-lo (cf. v. 37), dizendo que eles têm, na verdade, por pai o Diabo, (*patròs tou̯ diabólo* cf. v. 44). Perante isto, os judeus reagem chamando Jesus de samaritano e endemoniado (*samaritēs kai daimónion* cf. v. 48). Curiosamente Jesus nega ter um demónio dizendo: «Eu não tenho um demónio» (v. 49a), mas não nega ser samaritano dizendo por exemplo «Eu não tenho um demónio nem sou samaritano».⁵⁶ Contudo, e segundo a interpretação de Meier, Jesus com esta

⁵⁵ Um facto curioso é que comumente ouvimos dizer que σημεῖον (*semeion*) é uma palavra muito cara, apenas, ao autor do QE, mas, se fizermos um estudo detalhado veremos que não é bem assim. No corpus lucano σημεῖον aparece 23x. Sendo que, 10x no Evangelho e 13x nos Atos. Enquanto no corpus joanino aparece 24x., 17x no Evangelho e 8 em Ap. Cf. Karl Heinrich Rengstorff, «σημεῖον», em GLNT, vol. 12 (Brescia: Paideia, 1979), 91.

⁵⁶ Tudo bem que pelos dados contextuais sintáticos possamos chegar à conclusão que Jesus não é samaritano. Não pretendemos dizer que é samaritano, mas antes entreter as possíveis interpretações. Verifica-se que aqui Jesus nunca diz «Eu não sou samaritano» tal qual.

única negação está a rejeitar as duas acusações do v.48. Esta é a segunda vez que o chamam de endemoniado (cf. Jo 7,20) mas é a primeira que o chamam de samaritano.⁵⁷

Para Böhm esta passagem faz vir ao de cima algumas discussões entre os judeus e os samaritanos. Eles acusam Jesus de ter um demónio e de ser samaritano simplesmente por ele ser seu opositor. Assim, ela conclui que «a este respeito, na mente de João, todas as separações fundamentais entre o povo de Deus são unificadas em Jesus».⁵⁸ Um exemplo é a discussão sobre quem é a verdadeira descendência de Abraão, qual comunidade, especificamente.⁵⁹

3. Contexto e o texto de Jo 4,1-38

Neste terceiro ponto deter-nos-emos em propor uma estrutura do QE e analisaremos o contexto literário de Jo 4,1-38. A seguir apresentaremos o texto grego original da perícopes e a sua tradução portuguesa. Finalmente, delimitaremos a perícopes justificando a mesma e proporemos uma estrutura interna.

3.1. Estrutura do QE

Nós optamos por seguir a estrutura de Mário José Rodrigues de Sousa. Isto porque ele considera as festas e peregrinações de Jesus como elementos que estão ao serviço da cristologia, logo importantes para a nossa análise. As festas a considerar são 5: a festa da Páscoa; a festa sem nome de Jo 5,1; a festa dos tabernáculos; a festa da Dedicção ou Consagração do templo e a festa da última Páscoa (Jo 20,1.19ss). Por isso repropomos a sua estrutura⁶⁰:

Prólogo Hínico (1,1-18)

Livro dos Sinais (1,19-12,50)

Prólogo narrativo: semana inaugural e sinal em Caná (1,19-2,11; 2,12: transição)

- Peregrinação a Jerusalém: primeira Páscoa (2,13-4,45)
 - Regresso a Caná: segundo sinal (4,46-54)
- Peregrinação A Jerusalém: a «festa» e o sábado (5,1-47)
- A «não peregrinação» a Jerusalém: segunda Páscoa (6,1-71)

⁵⁷ Cf. Pummer, «Samaritans, Galileans, and Judeans in Josephus and the Gospel of John», 95.

⁵⁸ Böhm, «Samaritans in the New Testament», 14.

⁵⁹ Cf. Pummer, «Samaritans, Galileans, and Judeans in Josephus and the Gospel of John», 96.

⁶⁰ Cf. Mário José Rodrigues de Sousa, «*Para que Também Vós Acrediteis*». *Estudo exegético-teológico de Jo 19, 31-37*, TG.T 174 (Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2009), 23-24. Esta estrutura também foi adotada pela CEP com ligeiras alterações em CEP, *Bíblia. Os Quatro Evangelhos e os Salmos*, 268-269.

- Peregrinação a Jerusalém (7,1-10,42) para:
 - Festa dos Tabernáculos (7,1-10,21)
 - Festa da Consagração do Templo (10,22-42)
- **Secção de Transição:** Peregrinação a Jerusalém para a terceira Páscoa (11,1-12,36):
 - Motivo da antecipação da viagem: Lázaro (11,1-54)
 - «Ele virá à Festa?»: transição (11,55-57)
 - Semana Final: «Seis dias antes da Páscoa» e unção de Betânia (12,1-11)
 - «No dia seguinte»: entrada messiânica em Jerusalém (12,12-36)

Conclusão do livro dos Sinais (12,37-50)

Livro da Hora: A Peregrinação Gloriosa «deste mundo para o Pai» (13,1-20,29)

Introdução (13,1)

- Jesus e os seus (13,2-14,31; 15-17)
 - A «preparação da Páscoa»: Paixão, morte e sepultura (18-19)
 - Uma nova festa: a ressurreição e o primeiro dia da semana (20,1-18)
- Jesus e os seus: a presença do Ressuscitado na comunidade dominical (20,19-29)

Primeira conclusão: a finalidade do Evangelho (20,30-31)

Epílogo: a presença do Ressuscitado na missão da comunidade (21,1-23)

Segunda conclusão: (21,24-25)

3.2. Contexto literário.

A nossa perícopie insere-se no Livro dos Sinais. Esta tem por contexto literário, de forma global, os caps. 2-4, mais concretamente, conforme a estrutura que apresentámos em função das peregrinações, de Jesus, na secção “Peregrinação a Jerusalém. Primeira Páscoa” que vai desde 2,13 até 4,54. Antes de Jo 2,13 Jesus estava numa boda de Canaá onde se dá o início dos sinais. Depois do primeiro sinal desce para Cafarnaum (cf. 2,1-12), depois, Jesus, sobe para Jerusalém (v. 22), ali encontra-se com vendedores no templo e os expulsa dizendo: «Tirai isto daqui! Não façais da casa do meu Pai casa de comércio!» (2,16). No primeiro anúncio da morte e ressurreição de Jesus (2,18-23), Jesus ainda em Jerusalém, retoma-se a questão do templo. Jesus profere a célebre frase: «Destruí este templo, e em três dias o levantarei» (v. 19) e depois narrador explica que «Ele, porém, falava acerca do templo do seu corpo» (v. 21). A seguir Jesus encontra-se com Nicodemos (3,1-21). Jesus diz a este que «Se alguém não nascer de novo, não pode ver o reino de Deus» (3,3). Depois acrescenta que para poder entrar no Reino de Deus é preciso nascer da água e do Espírito (cf. v. 5). Assim a pessoa nascida do Espírito é diferente à pessoa nascida da carne (cf. v. 6). A última perícopie antes de Jo 4 é a passagem do Testemunho

de João Batista (3,22-36). O início desta passagem nos diz que Jesus e os seus discípulos encaminham-se para a Judeia (v. 22a). O v. 22b introduz o tema do batismo: «Ali se demorou com eles e batizava».⁶¹ É-nos dito que também João batiza. A passagem entre, João Batista a Jesus, ou entre a antiga e a nova economia, é dada no terceiro capítulo e tem a sua máxima expressão nos vv. 29-30: «Quem tem a noiva é o noivo. O amigo do noivo, que está presente e o ouve, exulta de alegria por causa da voz do noivo. Pois bem, esta minha alegria está completa! É necessário que Ele cresça e eu diminua». Ou seja, o tempo de João Batista chega a uma plenitude, é completo, (*peplérōtai*). E, portanto, é necessário, (*deī*), que João Batista diminua e Jesus cresça.

Em 4,1 é nos relatado que Jesus deixa a Judeia e parte, (*apēlthen*), *de novo* para a Galileia e que, no v. 4 atravessa, *necessariamente*, a Samaria. No v. 43 Jesus sai da Samaria e retoma o seu percurso para a Galileia. É dentro desta viagem que acontece o encontro peculiar entre Jesus e a samaritana. De facto, é matéria especial, pois esta passagem não se atesta em nenhum outro lugar. Jesus, depois dessa paragem, põe-se de novo a caminho para a Galileia, onde será acolhido pelos galileus (cf. 4,43-45). Finalmente, Jesus parte novamente (cf. Jo 2) para Caná da Galileia, ou seja, continua o seu percurso original, onde realiza o segundo sinal⁶², em 4,46-54.

3.3. João 4,1-38 em Grego e Português

Apresentamos a perícopa a estudar em grego no texto original apresentado pela NA²⁸ e a seguir a respetiva tradução portuguesa retirada, como já foi referido da tradução da CEP.

4¹Ὡς οὖν ἔγνω ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤκουσαν οἱ Φαρισαῖοι ὅτι Ἰησοῦς πλείονας μαθητὰς ποιεῖ καὶ βαπτίζει ἢ Ἰωάννης ²– καίτοιγε Ἰησοῦς αὐτὸς οὐκ ἐβάπτισεν ἀλλ’ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ–³ἀφῆκεν τὴν Ἰουδαίαν καὶ ἀπῆλθεν πάλιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν.

4⁴Ἐδεῖ δὲ αὐτὸν διέρχεσθαι διὰ τῆς Σαμαρείας. ⁵Ἐρχεται οὖν εἰς πόλιν τῆς Σαμαρείας λεγομένην Συχὰρ πλησίον τοῦ χωρίου ὃ ἔδωκεν Ἰακώβ [τῷ] Ἰωσήφ τῷ υἱῷ αὐτοῦ. ⁶Ἦν δὲ ἐκεῖ

⁶¹ Isto coloca um “problema” de tipo lógico pois, no v. 2 do cap. 4 de João se diz que não era Jesus a batizar. Será uma questão a tratar no segundo cap. 2 deste trabalho no comentário ao respetivo versículo.

⁶² O Evangelho diz: «Este foi o segundo sinal que Jesus realizou quando foi da Judeia para a Galileia» (4,54). Haveríamos de perguntar se se refere à viagem entre 4,1-54. Se for assim o encontro com a mulher da Samaria poderia ser considerado pelo autor como um sinal. Há ainda uma outra leitura que vê o encontro entre Jesus e a mulher da Samaria como um *sinal*, não pelos mesmos motivos da hipótese anterior, mas porque nesta passagem se encontram dados que definem a palavra *sinal* no QE. Veja-se: Hernán Cardona Ramírez e Juan Eliseo Montoya Marín, «El signo de la samaritana: estudio abductivo de Jn 4», *ThX* 64, n. 178 (2014): 393-421.

πηγή τοῦ Ἰακώβ. ὁ οὖν Ἰησοῦς κεκοπιακῶς ἐκ τῆς ὁδοιπορίας ἐκαθέζετο οὕτως ἐπὶ τῇ πηγῇ· ὥρα ἦν ὡς ἕκτη.

⁷Ἐρχεται γυνὴ ἐκ τῆς Σαμαρείας ἀντλήσαι ὕδωρ. λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· δός μοι πεῖν· ⁸οἱ γὰρ μαθηταὶ αὐτοῦ ἀπεληλύθεισαν εἰς τὴν πόλιν ἵνα τροφὰς ἀγοράσωσιν. ⁹λέγει οὖν αὐτῷ ἡ γυνὴ ἡ Σαμαρίτις· πῶς σὺ Ἰουδαῖος ὢν παρ' ἐμοῦ πεῖν αἰτεῖς γυναικὸς Σαμαρίτιδος οὔσης; οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρίταις. ¹⁰ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῇ· εἰ ἤδεις τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ καὶ τίς ἐστὶν ὁ λέγων σοι· δός μοι πεῖν, σὺ ἂν ἤτησας αὐτὸν καὶ ἔδωκεν ἄν σοι ὕδωρ ζῶν. ¹¹Λέγει αὐτῷ [ἡ γυνή]· κύριε, οὔτε ἀντλημα ἔχεις καὶ τὸ φρέαρ ἐστὶν βαθύ· πόθεν οὖν ἔχεις τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν; ¹²μὴ σὺ μείζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰακώβ, ὃς ἔδωκεν ἡμῖν τὸ φρέαρ καὶ αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ ἔπιεν καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ καὶ τὰ θρέμματα αὐτοῦ; ¹³ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῇ· πᾶς ὁ πίνων ἐκ τοῦ ὕδατος τούτου διψήσει πάλιν· ¹⁴ὃς δ' ἂν πίη ἐκ τοῦ ὕδατος οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζῶν αἰώνιον. ¹⁵Λέγει πρὸς αὐτὸν ἡ γυνή· κύριε, δός μοι τοῦτο τὸ ὕδωρ, ἵνα μὴ διψῶ μηδὲ διέρχωμαι ἐνθάδε ἀντλεῖν. ¹⁶λέγει αὐτῇ· ὕπαγε φώνησον τὸν ἄνδρα σου καὶ ἐλθέ ἐνθάδε. ¹⁷ἀπεκρίθη ἡ γυνὴ καὶ εἶπεν αὐτῷ· οὐκ ἔχω ἄνδρα. λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· καλῶς εἶπας ὅτι ἄνδρα οὐκ ἔχω· ¹⁸πέντε γὰρ ἄνδρας ἔσχες καὶ νῦν ὃν ἔχεις οὐκ ἔστιν σου ἀνὴρ· τοῦτο ἀληθὲς εἶρηκας. ¹⁹Λέγει αὐτῷ ἡ γυνή· κύριε, θεωρῶ ὅτι προφήτης εἶ σύ. ²⁰οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν τῷ ὄρει τούτῳ προσεκύνησαν· καὶ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐν Ἱεροσολύμοις ἐστὶν ὁ τόπος ὅπου προσκυνεῖν δεῖ. ²¹λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· πίστευέ μοι, γύναι, ὅτι ἔρχεται ὥρα ὅτε οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ οὔτε ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνήσετε τῷ πατρί. ²²ὕμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε· ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν, ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν. ²³ἀλλ' ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστὶν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσιν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ· καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν. ²⁴πνεῦμα ὁ θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν. ²⁵Λέγει αὐτῷ ἡ γυνή· οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται ὁ λεγόμενος χριστός· ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα. ²⁶λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· ἐγὼ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι.

²⁷Καὶ ἐπὶ τούτῳ ἦλθαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ἐθαύμαζον ὅτι μετὰ γυναικὸς ἐλάλει· οὐδεὶς μέντοι εἶπεν· τί ζητεῖς ἢ τί λαλεῖς μετ' αὐτῆς;

²⁸ἀφῆκεν οὖν τὴν ὕδριαν αὐτῆς ἡ γυνὴ καὶ ἀπῆλθεν εἰς τὴν πόλιν καὶ λέγει τοῖς ἀνθρώποις· ²⁹δεῦτε ἴδετε ἄνθρωπον ὃς εἶπέν μοι πάντα ὅσα ἐποίησα, μῆτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός; ³⁰ἐξηλθον ἐκ τῆς πόλεως καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτόν.

³¹Ἐν τῷ μεταξύ ἡρώτων αὐτὸν οἱ μαθηταὶ λέγοντες· ραββί, φάγε. ³²ὃ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· ἐγὼ βρῶσιν ἔχω φαγεῖν ἢν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε. ³³ἔλεγον οὖν οἱ μαθηταὶ πρὸς ἀλλήλους· μή τις ἤνεγκεν αὐτῷ φαγεῖν; ³⁴λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἐμὸν βρῶμά ἐστὶν ἵνα ποιήσω τὸ θέλημα τοῦ

πέμπαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον. ³⁵οὐχ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἔτι τετράμηγός ἐστιν καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται; ἰδοὺ λέγω ὑμῖν, ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ θεάσασθε τὰς χώρας ὅτι λευκαὶ εἰσιν πρὸς θερισμόν. ἤδη ³⁶ὁ θερίζων μισθὸν λαμβάνει καὶ συνάγει καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἵνα ὁ σπείρων ὁμοῦ χαίρη καὶ ὁ θερίζων. ³⁷ἐν γὰρ τούτῳ ὁ λόγος ἐστὶν ἀληθινὸς ὅτι ἄλλος ἐστὶν ὁ σπείρων καὶ ἄλλος ὁ θερίζων. ³⁸ἐγὼ ἀπέστειλα ὑμᾶς θερίζειν ὃ οὐχ ὑμεῖς κεκοπιάκατε· ἄλλοι κεκοπιάκασιν καὶ ὑμεῖς εἰς τὸν κόπον αὐτῶν εἰσεληλύθατε.

A seguir apresentamos uma proposta de tradução em português:

⁴Assim que Jesus soube que os fariseus tinham ouvido dizer: «Jesus faz mais discípulos e batiza mais do que João» ²– embora não fosse o próprio Jesus a batizar, mas os seus discípulos –, ³deixou a Judeia e partiu de novo para a Galileia.

⁴Ora, era necessário que Ele atravessasse a Samaria. ⁵Chegou, assim, a uma cidade da Samaria, chamada Sicar, próxima do terreno que Jacob tinha dado ao seu filho José. ⁶Ficava ali a fonte de Jacob. Então Jesus, fatigado da caminhada, sentou-se junto à fonte. Era por volta da hora sexta.

⁷Veio uma mulher da Samaria para tirar água. Disse-lhe Jesus: «Dá-me de beber». ⁸Os seus discípulos tinham ido à cidade comprar alimentos. ⁹Disse-lhe, então, a mulher samaritana: «Como é que Tu, sendo judeu, me pedes de beber, sendo eu uma mulher samaritana?». Com efeito, os judeus não se dão com os samaritanos. ¹⁰Respondeu Jesus e disse-lhe: «Se conhecesses o dom de Deus e quem é aquele que te diz: “Dá-me de beber”, tu é que lhe pedirias, e Ele dar-te-ia água viva». ¹¹Disse-lhe a mulher: «Senhor, não tens nada com que a tirar e o poço é fundo! De onde obténs, então, a água viva? ¹²Serás Tu maior que o nosso Pai Jacob, que nos deu o poço, do qual ele bebeu, e também os seus filhos e os seus animais?». ¹³Respondeu Jesus e disse-lhe: «Todo aquele que bebe desta água terá sede novamente; ¹⁴mas quem beber da água que Eu lhe darei, jamais terá sede, para sempre. Pelo contrário: a água que lhe darei tornar-se-á, nele, uma fonte de água que jorra para a vida eterna». ¹⁵Disse-lhe a mulher: «Senhor, dá-me essa água, para que eu não mais tenha sede e nem venha aqui tirá-la». ¹⁶Disse-lhe Ele: «Vai chamar o teu marido e volta aqui». ¹⁷Respondeu-lhe a mulher e disse-lhe: «Não tenho marido». Disse-lhe Jesus: «Disseste bem: “Não tenho marido”; ¹⁸de facto, tiveste cinco maridos e o que agora tens não é teu marido. Nisto disseste a verdade». ¹⁹Disse-lhe a mulher: «Senhor, vejo que Tu és um profeta. ²⁰Os nossos pais adoraram neste monte; vós, porém, dizeis que é em Jerusalém o lugar onde é necessário adorar». ²¹Disse-lhe Jesus: «Acredita em mim,

mulher: está a chegar a hora em que nem neste monte, nem em Jerusalém, adorareis o Pai. ²²Vós adorais o que não conheceis; nós adoramos o que conhecemos, porque a salvação vem dos judeus. ²³Mas está a chegar a hora – e é agora – em que os verdadeiros adoradores hão de adorar o Pai em espírito e verdade. Pois o Pai procura os que assim o adoram. ²⁴Deus é Espírito; e os que o adoram é necessário que o adorem em espírito e verdade». ²⁵Disse-lhe a mulher: «Sei que está a chegar o Messias, o chamado Cristo. Quando Ele chegar, há de anunciar-nos todas as coisas». ²⁶Disse-lhe Jesus: «Sou Eu, o que fala contigo».

²⁷Nisto, chegaram os seus discípulos e admiravam-se que estivesse a falar com uma mulher. No entanto, nenhum disse: «Que procuras?», ou: «De que falas com ela?».

²⁸Então, a mulher deixou o seu cântaro, partiu para a cidade e disse aos homens: ²⁹«Vinde ver um homem que me disse tudo o que fiz. Não será Ele o Cristo?». ³⁰Eles saíram da cidade e iam ter com Jesus.

³¹Entretanto, pediam-lhe os discípulos, dizendo: «Rabi, come». ³²Mas Ele disse-lhes: «Eu tenho um alimento para comer, que vós não conheceis». ³³Diziam, então, os discípulos uns aos outros: «Ter-lhe-á alguém trazido de comer?». ³⁴Disse-lhes Jesus: «O meu alimento é fazer a vontade daquele que me enviou e levar à consumação a sua obra. ³⁵Não dizeis vós: “Mais quatro meses e chega a ceifa”? Eis que vos digo: levantai os vossos olhos e observai os campos; já estão dourados para a ceifa. ³⁶Quem ceifa recebe a recompensa e recolhe fruto para a vida eterna, para que se alegrem juntamente o que semeia e o que ceifa. ³⁷Nisto, de facto, é verdadeiro o dito: “Um é o que semeia, e outro o que ceifa”. ³⁸Eu enviei-vos a ceifar aquilo pelo qual não vos afadigastes; outros se afadigaram, e vós entrastes na sua fadiga».

3.4. Delimitação e estrutura interna de Jo 4,1-38

Alguns autores definem o início do encontro entre Jesus e a samaritana no v. 4. Nós, porém, junto com Beutler, consideramos que os primeiros três versículos do cap. 4 fazem parte da perícopé. No que diz respeito ao fim da perícopé, v. 42, os autores são, de forma global, concordes. Assim quase todos os exegetas vêm alguma atividade de Jesus em Samaria em Jo 4, 1-42.⁶³

⁶³ Vejam-se os seguintes títulos e as respetivas delimitações: Schnackenburg e Theobald dão títulos semelhantes; o primeiro «Jesus revela-se na Samaria 4,1-42» e o segundo «A Autorrevelação de Jesus na Samaria (4,1-42)». Keener por sua vez: «A Resposta dos Não-Ortodoxos [Unorthodox]» 4,1-42. Moloney, porém: «Resposta a Jesus Fora de Israel 4,1-54». Beutler: «Jesus na Samaria». Note-se que Wilckens coloca como sujeito a samaritana: «A Samaritana e Jesus, o Salvador do Mundo 4,1-42» ao invés dizem Lincoln e Grasso: «Jesus e a Mulher Samaritana, 4,1-42». O título de Léon-Dufour descreve um Jesus em movimento «Da Judeia à Galileia

O motivo pelo qual delimitamos a nossa perícopes no v. 1 é porque no v. 3 encontra-se uma mudança de lugar e os primeiros três versículos do capítulo constituem uma só oração, dos quais o v. 2 é um parêntesis.⁶⁴ O v. 3 diz que «[Jesus] deixou a Judeia e partiu de novo para a Galileia». O sujeito do v. 3 encontra-se no v. 1. O motivo da partida de Jesus e os seus discípulos também se encontra no v. 1: «Assim que Jesus soube que os fariseus tinham ouvido dizer [que]». ⁶⁵

Poderíamos acabar no v. 26, no v. 38, ou no v. 42. O nosso foco principal é o diálogo entre Jesus e a mulher da Samaria que, rigorosamente, começa no v. 7 e acaba no v. 26. Nós estenderemos até o v. 38 porque a cena da ceifa é importante para interpretar o diálogo com a samaritana. A nível temático, os vv. 31-38 são importantes porque dão continuidade àquilo que o v. 8 atesta: «Os seus discípulos tinham ido à cidade a comprar alimentos» e aqui Jesus fala-lhes dum alimento. Há, portanto, uma ligação literária entre o v. 8 e os vv. 31-38. E a nível de interpretação, o diálogo entre Jesus e os discípulos pode muito bem ser uma explicação de Jesus aos seus discípulos sobre aquilo que está a fazer na Samaria, a saber, a vontade d'Aquele que O enviou. Optamos por não estender até ao v. 42, por um lado pela natureza deste trabalho que nos obriga a limitar os objetivos, por outro lado porque no v. 38 há uma mudança temática. Acaba o tema da ceifa e segue-se uma narração sobre o que acontece depois do encontro entre Jesus e a samaritana. É verdade que os vv. 39-42 dão continuidade à narração do diálogo entre Jesus e a mulher da Samaria, ou melhor dão continuidade ao convite da mulher da Samaria aos habitantes da cidade: «Vinde ver um homem que me disse tudo o que fiz. Não será ele o Cristo?» (v. 29), mas não analisaremos os vv. 39-42 no comentário porque nos afasta do foco principal, embora nos refiramos a eles ou por consequências lógicas ou ao apresentarmos visões de certos exegetas a respeito de Jo 4 na sua globalidade.

Seguiremos a estrutura que se encontra no comentário de Johannes Beutler,⁶⁶ porque é a estrutura que melhor permite acolher, na análise, os vários temas na perícopes inseridos. Esta estrutura considera os vv. 1-6 como introdução a Jo 4. De forma mais específica os primeiros

(4,1-42)». Fabris dá valor ao encontro e ao diálogo «Encontro e Diálogo com a Mulher da Samaria 4,1-42». Brodie, por sua vez: «A Mulher da Samaria 4,1-42». Autores que se distanciam do grupo da delimitação dos vv. 1-42 são os seguintes: J. Mateos e J. Barreto «Substituição do Culto: Samaria 4,4-44»; Zumstein «A Revelação de Jesus na Samaria 4,4-42». Interessantemente para este último os vv. 1-3 são um *post-scriptum* sobre o batismo de Jesus e de João descrito no cap. 3. Brown atribui o seguinte título: «Discurso com a Samaritana 4,4-42». Wengst por sua vez privilegia o facto de Jesus atravessar a Samaria: «Jesus Atravessa a Samaria (4,4-42)». Simoens é o único que começa a partir de 4,3b até 45 intitula a passagem como: «Adorar o Pai em Espírito e Verdade 4,3b-45».

⁶⁴ Cf. N-A²⁸; Theobald, *Das Evangelium nach Johannes: Kapitel 1-12*, 297; Beutler, *Il Vangelo di Giovanni*, 172; Grasso, *Il Vangelo di Giovanni: Commento Esetico e Teologico*, (Roma: Città Nuova Editrice, 2008), 191; Zumstein, *L'Évangile selon Saint Jean (1-12)*, 138 e John McHugh, *A Critical and Exegetical Commentary on John 1-4*, ICC (New York: T&T Clark, 2009), 262.

⁶⁵ Cf. Beutler, *Il Vangelo di Giovanni*, 172.

⁶⁶ Cf. Beutler, *Il Vangelo di Giovanni*, 171-184.

três versículos fazem uma espécie de ponte entre Jo 3 e Jo 4, mas pertencem sem dúvida ao cap. 4 pois eles nos fornecem o motivo de movimentação de um lugar a outro; os vv. 4-6 servem de introdução ao diálogo entre Jesus e a samaritana. O diálogo propriamente dito engloba os vv. 7-26. Este texto divide-se em duas subsecções, às quais correspondem dois grandes temas; os vv. 7-15, sobre o tema da água viva, e os vv. 16-26, sobre o verdadeiro culto. Os vv. 27-30 compõem uma unidade de transição e demarcam a partida da mulher e a chegada dos discípulos. Finalmente os vv. 31-38 narram um diálogo entre Jesus e os seus discípulos. Este diálogo também tem dois temas importantes: os vv. 31-34 sobre o verdadeiro alimento, segundo a linguagem joanina, e os vv. 35-38 sobre a ceifa.

Assim aproximamo-nos a uma estrutura interna da perícopa a analisar. Nesta, todos os títulos que estão em itálico são fornecidos por Beutler, os que não se encontram dessa forma os atribuímos com base no conteúdo contextual de cada secção no comentário do autor. Segue-se a apresentação esquemática desta estrutura:

Introdução: vv. **1-6:** *Chegada de Jesus ao Poço de Jacob*

a) vv. **1-3:** Motivo de transição

b) vv. **4-6:** *Introdução ao diálogo*

I. vv. **7-26:** *Diálogo com a samaritana*

a) vv. **7-15:** *Colóquio de Jesus com a samaritana sobre a água viva*

i) vv. 7-9: A iniciativa de Jesus no diálogo

ii) vv. 10-12: O Dom de Deus e a identidade de Jesus

iii) vv. 13-15: O tipo de água que Jesus oferece

b) vv. **16-26:** *O diálogo de Jesus e a samaritana sobre o verdadeiro culto*

i) vv. 16-18: A verdade da mulher da Samaria

ii) vv. 19-24: O verdadeiro culto

iii) vv. 25-26: A autorrevelação de Jesus

II. vv. **27-30:** *A partida da mulher, a chegada dos discípulos e dos samaritanos*

III. vv. **31-38:** *Colóquio de Jesus com os discípulos sobre o seu alimento e a ceifa*

a) vv. 31-34: O verdadeiro alimento

b) vv. 35-38: A ceifa

CAPÍTULO II: COMENTÁRIO AO TEXTO

Há mais de 20 anos, John Paul Meier disse que Jo 4 «é a passagem mais explícita e mais bem-informada sobre os samaritanos no NT».⁶⁷ Nós concordamos com esta classificação, pois podemos verificar que a passagem reúne vários elementos da identidade dos samaritanos, tanto sobre a entidade religiosa, conforme vimos no primeiro capítulo, como também a respeito da relação entre os mesmos e os judeus. Destacamos os mais importantes: 1) o poço de Jacob; 2) as regras de pureza ritual; 3) a questão das relações entre homens e mulheres, quer samaritanos quer judeus; 4) a questão do lugar verdadeiro de culto, se a Samaria (monte Garizim) ou Jerusalém (monte Sião) e 5) a questão do profeta, se Moisés ou o *Taheb*. Estes elementos estão de acordo com a fé samaritana que é passível de ser extraída do PS. Lourenço sintetiza a fé samaritana nos seguintes itens: 1) a fé em Javé; 2) a fé em Moisés (como autor do Pentateuco e por isso apenas os livros deste são inspirados); Moisés é o único profeta; ele próprio voltará em tempos escatológicos «como profeta definitivo»; 3) a fé na Lei, portanto, no Pentateuco; 4) a fé no monte Garizim como lugar próprio de culto em detrimento do Templo em Jerusalém e 5) «o dia da vingança e da recompensa».⁶⁸

Estes elementos nos servirão de pano de fundo na análise à perícopa Jo 4,1-38 que, por sua vez, é constituída por cinco grandes pontos. Os primeiros quatro seguem a estrutura proposta no primeiro capítulo, embora, ao analisarmos esta perícopa, não seguiremos aquelas duas subdivisões (vv. 7-15 e vv. 16-27), mas analisaremos os vv. 7-26 como um todo por motivos de edição. Cada secção tem temas próprios, os quais iremos desenvolvendo nas introduções às mesmas. O quinto ponto será uma síntese deste segundo capítulo.

1. Introdução: vv. 1-6: Chegada de Jesus ao Poço de Jacob

Para Johannes Beutler os primeiros seis versículos constituem uma introdução ao diálogo entre Jesus e a samaritana. Esta microunidade, vv. 1-6, pode ser dividida ainda em duas partes: 1) vv. 1-3 e 2) vv. 4-6. A primeira permite-nos saber que Jesus transita da Judeia em direção à Galileia. A segunda parte relata-nos a chegada de Jesus à Samaria.⁶⁹ Contudo, há quem considere os

⁶⁷ Meier, «The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What can be Said?», 229; Assim Jonathan Bourgel, «John 4:4-42: Defining a *Modus Vivendi* Between the Jews and the Samaritans», *JThS* 69, n. 1 (2018): 39, <https://doi.org/10.1093/jts/flx215>; e Pummer, «Samaritans, Galileans, and Judeans in Josephus and the Gospel of John», 86: «o relato mais bem informado, de todos os escritos do NT, a respeito dos samaritanos».

⁶⁸ Cf. Lourenço, «Os Samaritanos: Um Enigma na História Bíblica», 66-67.

⁶⁹ Cf. Beutler, *Il Vangelo di Giovanni*, 172.

primeiros três versículos do capítulo quarto como constituintes duma narrativa que começa em Jo 3,22.⁷⁰

1.1. vv. 1-3: Motivo da transição

Nestes versículos não só nos é dito que Jesus parte para a Galileia, vindo da Judeia, como também nos diz o motivo pelo qual parte: porque Jesus chega a saber que os fariseus tinham ouvido dizer que Ele batiza e faz mais discípulos do que João.

Para Beutler, a deslocação de Jesus poderia ter sido por causa duma espécie de ameaça à segurança dos discípulos, não necessariamente à de Jesus porque, como diz o v. 2, eram os discípulos a batizarem e não Jesus. Agora o v. 2 nos diz que não era o próprio Jesus a batizar, o que contradiz Jo 3,22: «[...] Ali se demorou com eles e batizava». Para Beutler, o v. 2 trata-se duma correção, pois desta forma «o evangelista corrigiu, certamente, uma tradição precedente».⁷¹ Francis Moloney diz que Jesus batizou (cf. 3,22), mas a sua importância está no facto de Ele dar a conhecer a Deus e não necessariamente em batizar. Até Jo 4,2 vemos que batizam João Batista (1,28), Jesus (3,22), e agora os discípulos (4,2). «Há, portanto, uma proliferação de batistas» diz Moloney.⁷²

1.2. vv. 4-6: Introdução ao diálogo

Estes dois versículos servem de introdução à narração da interlocução entre Jesus e a Samaritana (vv.7-26).⁷³ O v. 4 diz-nos que «era necessário que Ele atravessasse a Samaria». Um judeu que quisesse transitar, aquando do tempo de Jesus, da Judeia em direcção à Galileia tinha, pelo menos, duas opções. A primeira possibilidade era viajar pela Samaria – esta viagem seria a mais curta porém montanhosa – a outra seria passar pela Transjordânia. A segunda era a mais comum.⁷⁴ Um judeu, ao viajar em direcção ao Templo de Jerusalém, não costumava passar pela Samaria por questões legais de pureza ritual. Ao voltar do Templo de Jerusalém,

⁷⁰ Zumstein, por exemplo, considera os vv. 1-3 como um *post-scriptum* ao capítulo anterior. Embora não os consideremos como um pós-escrito, como diz Zumstein, concordamos porém, com a função de transição, entre os caps. 3 e 4, que lhes aplica. Cf. Zumstein, *L'Évangile selon Saint Jean (1-12)*, 136-137.

⁷¹ Beutler, *Il Vangelo di Giovanni*, 173.

⁷² Moloney, *El Evangelio de Juan*, trad. José Pérez Escobar (Estella: Editorial Verbo Divino, 2015), 137.

⁷³ Cf. Beutler, *Il Vangelo di Giovanni*, 173.

⁷⁴ Cf. Moloney, *El Evangelio de Juan*, 137.

porém, já não havia esta preocupação.⁷⁵ Jesus se dirigia da Judeia em direção à Galileia. Vejamos então o que significa este «era necessário».

De forma imediata podemos ver que ao nível geográfico não era necessário passar pela Samaria pois havia outras alternativas. Mas, para melhor percebermos o verbo ἔδει (*édei*) de Jo 4,4, faremos uma análise das outras passagens joaninas onde ele ocorre. Assim tentaremos interpretar este versículo, ao nosso ver importante, a partir dos significados de outras ocorrências do verbo δεῖ no EJ. O verbo δεῖ aparece no NT 98x. Há 10 ocorrências no QE. A primeira ocorrência acontece só no terceiro capítulo, o qual contém no total 3 ocorrências. Já no capítulo 4 aparece outras 3x nos vv. 4.20.24. No v. 4 o verbo aparece ligado a διέρχεσθαι (*diérkesthai* = atravessar). Nos vv. 20 e 24 está ligado ao verbo προσκυνεῖν (*proskyneîn* = adorar),⁷⁶ mas analisaremos estes dois versículos, 20 e 24, na seguinte subseção: vv. 7-26.

O vocábulo ἔδει (*édei*), do verbo δεῖ (*deî*), traduz-se, simplesmente, por «ser necessário».⁷⁷ Pode significar também uma «necessidade incondicional» que é expressão sobretudo do plano de Deus, no qual as viagens e a atividade da vida de Jesus assumem uma grande importância.⁷⁸ A palavra aparece em Jo 3,7, onde Jesus diz a Nicodemos, durante um diálogo: «é necessário que vós nasçais de novo». Tal nascer necessário é um nascer do espírito (cf. 3,7-8). O Senhor está a falar de coisas do alto perante as quais é preciso fazer fé. Desta forma, nascendo do espírito, pode-se ver o Reino de Deus e entrar no mesmo (cf. 3,4-5.36). O vocábulo aparece novamente no mesmo capítulo (v. 14), desta vez para falar na elevação necessária do Filho do Homem à semelhança da haste que Moisés levantou no deserto para a conversão e salvação do povo. É necessário, porque desta forma existe a possibilidade de acreditar no Filho do Homem e assim ter, dentro, a vida eterna (cf. 3,15). Há necessidade (3,30), também, que o amigo do noivo⁷⁹ diminua e o noivo cresça (cf. 3,29-30), o que traduz a necessidade da passagem entre a antiga e nova economia conforme vimos no primeiro capítulo.

Em 10,16, Jesus fala sobre a necessidade que o pastor tem de pastorear as ovelhas que não são «deste redil» – está-se a dirigir aos Judeus – de forma que haja um só rebanho e um só

⁷⁵ Cf. Beutler, *Il Vangelo di Giovanni*, 173 e, Grasso, *Il Vangelo di Giovanni: Commento Esetico e Teologico*, 191-192.

⁷⁶ Cf. Marshall, *Concordance to the Greek New Testament*, 188-189.

⁷⁷ Cf. Amador Ángel García Santos, *Diccionario del griego bíblico: Setenta y Nuevo Testamento*, 2ª ed. (Estella: Verbo Divino, 2016), 194-195.

⁷⁸ Cf. Wiard Popkes, «δεῖ», em EDNT, vol. 1, (1990), 279-280.

⁷⁹ João Batista é o «amigo do noivo» (*filos toû numfiou*) e não o «esposo» (*numfos*). O amigo do noivo alegra-se com a voz (*fônê*) do noivo. Esta passagem Jo 3,29-30, recolhe algumas características do *šošbîn* = amigo do noivo do mundo judaico, responsável por, entre outras coisas, levar a esposa ao esposo. Este também, na noite de núpcias fica à beira do tálamo do lado de fora a escutar a voz de alegria quando o esposo descobre a virgindade da sua esposa. Assim João Batista é o *šošbîn*, amigo do noivo, e Jesus o Noivo-Esposo (*šošbîn* não aparece nas Escrituras senão na literatura rabínica). Cf. Joachim Jeremias «νύμφη, νυμφίος» em GLNT, vol. 7 (1971), 1444-1445.

pastor. Em Jo 12,34 aparece este vocábulo, mas desta vez na boca da multidão grega (v. 20) «como dizes Tu que é necessário o Filho do Homem ser elevado?». Os gregos dizem-no em referência ao discurso anterior (vv. 23-32). Finalmente, o nosso vocábulo aparece em 20,9, referindo-se agora à incompreensão dos discípulos perante o túmulo vazio de Cristo, pois não compreendiam que, segundo a Escritura, «era necessário Ele ressuscitar dos mortos».

A questão que se coloca é: em Jo 4,4 que tipo de necessidade exprime este ἔδει? Para Brown, este «era necessário», não exprime uma necessidade meramente geográfica, mas antes, como noutras passagens (3,14), uma necessidade implicada pelo desejo ou desígnio de Deus.⁸⁰ Wengst definirá esta expressão do v. 4 como um «pressuposto decisivo» ou «princípio» para a interpretação das partes subsequentes,⁸¹ e, nós estamos completamente de acordo com esta definição. Moloney, por sua vez, designa esta necessidade como «necessidade divina» pois deveria ir «para além das fronteiras de Israel».⁸² Grasso afirma que «o verbo *dei* [...] está em relação à vontade divina».⁸³

Portanto, este era necessário que ele, Jesus, atravessasse a Samaria, exprime uma necessidade que se insere dentro da própria história da salvação. Um encontro que manifesta a vontade daquele que enviou Jesus, como veremos no comentário ao v. 34. Ou como diz Lincoln «Ele está sob a necessidade divina como o enviado do Pai à procura de adoradores da Samaria».⁸⁴

O v. 5 diz-nos que Jesus chega a uma cidade da Samaria chamada «Sicar». Barreto Betancort diz-nos que este topónimo, Sicar, não aparece no AT, mas na literatura rabínica em relação à ceifa das primícias. Para ele, aceitar a teoria que diz que houve uma transposição de «Siquém» (Συχέμ) para «Sicar» (Συχάρ),⁸⁵ por parte dos copistas, seria como o apagar da História de Israel. Também defende que a divulgação de uma suposta transposição, de Siquém para Sicar, seria impraticável. Por isso considera tal leitura injustificável. Ao seu ver, a utilização da palavra Sicar nos oferece uma chave de interpretação de Jo 4,1-43:

⁸⁰ Cf. Raymond E. Brown, *Giovanni. Comento al Vangelo Spirituale*, 6ª ed., trad. Anita Sorsaja e Maria Teresa Petrozzi (Assisi: Cittadella Editrice, 2005), 220.

⁸¹ Cf. Wengst, *Il vangelo di Giovanni* (Brescia: Queriniana, 2005), 165.

⁸² Moloney, *El Evangelio de Juan*, 138.

⁸³ Grasso, *Il Vangelo di Giovanni: Commento Esegético e Teológico*, 192; Como ele Jo Ann Davidson, «John 4: Another look at the Samaritan Woman», *AUSS* 43, n. 1 (2005), 162.

⁸⁴ Andrew T. Lincoln, *The Gospel According to Saint John*, BNTC 4 (London: Continuum, 2005), 171.

⁸⁵ «Συχέμ» aparece nos sy^s e sy^c, manuscritos dos sécs. IV/V e V, respetivamente. O NA²⁸ mantém «Συχάρ».

O nome local “Sicar” deve estar relacionado a uma prática legal referida na Mishná segundo a qual seria legal recolher ali as primícias da ceifa para serem apresentadas no Templo durante a Festa das Semanas caso a ceifa não estivesse disponível em Jerusalém e na sua vizinhança. [...] Também está claro que o nome de Sicar está unido ao de uma fonte que se identifica com a fonte de Jacob.⁸⁶

A hipótese de Barreto Betancort é que devemos considerar Jo 4,5 dentro do contexto literário de Jo 2,12-4, 46a. O motivo pelo qual Jesus se desloca é porque no lugar onde deveria ter sido aceite, não o foi e, como reação, recebe a resposta que deveria ser a de Jerusalém, da parte da Samaria.⁸⁷ Por isso, Betancort conclui que Jesus faz isto – ir à Samaria à procura de primícias – com legitimidade jurídica.⁸⁸

Nos vv. 5b-6a são-nos fornecidos mais dados indicativos que ajudam na localização da cena: «próxima do terreno que Jacob tinha dado ao seu filho José. Ficava ali a fonte de Jacob». A designação «fonte de Jacob» não aparece como tal na Bíblia. O livro de Génesis apenas diz que Jacob comprou um território por cem moedas de prata em Siquém onde erguera uma tenda e um altar (cf. Gn 33,18-20). Autores como Neyrey dizem que a utilização de expressões, da parte do autor do EJ, como: «fonte de Jacob» (v. 6); «terreno que Jacob tinha dado ao seu filho José» (v. 5) referindo-se a Sicar, cidade da Samaria; «serás Tu maior que o nosso Pai Jacob» entre outras; pressupõem as tradições *jacobeias*, *Jacob traditions*. Diz Neyrey:

A mesmíssima questão da mulher [«Serás maior do que Jacob»] pressupõe que Jacob é uma pessoa bem conhecida, a tal ponto que os pontos de comparação entre Jesus e Jacob seriam evidentes à audiência, quer do seu conhecimento do texto bíblico quer das interpretações encontradas em fontes como os Targum e os Midrash.⁸⁹

O v. 6b relata-nos que Jesus se encontra *fatigado*. A palavra *κεκοπιακὸς* (*kekopiakòs*) é empregue para dizer o estado de Jesus. Jesus está cansado. Grasso diz que o narrador pode estar a escrever de forma prolética (cf. v.38) para dizer que Jesus é quem se cansa. Os discípulos, então, entram na fadiga de outros.⁹⁰ Para Teresa Okure tal verbo é o mesmo que se utiliza no NT para descrever a missão.⁹¹ O v. 6c também nos dá uma indicação temporal. *Era por volta da hora sexta, ὥρα ἦν ὡς ἕκτη* (*hóra ên hôs hékte*). A hora sexta é meio-dia e é o momento

⁸⁶ Barreto Betancort, «Sicar-Siquen en Jn 4,5: ¿Una Clave de Interpretación del Texto?», *FNT* 12 (1999): 89. 91.

⁸⁷ Embora Jo 4 seja *Sondergut*, não deixa de ter extratos comuns com outros relatos. Por exemplo aqui, auxiliados pela interretação de Betancort, a resposta que devia ser dada por um grupo não o é, mas é dada, antes por um grupo menos provável. Assim no caso de Samaritano Misericordioso de Lc 10,25-37, onde é de esperar que o sacerdote ou o levita ajudem o homem decaído mas não um samaritano. O mesmo acontece no caso do leproso que foi curado junto com outros nove mas que foi o único que voltou a glorificar o Senhor (Cf. Lc 17,11-19) ou em todas as passagens mateanas ou marcanas que falem de «dois irmãos».

⁸⁸ Cf. Barreto Betancort, «Sicar-Siquen en Jn 4,5: ¿Una Clave de Interpretación del Texto?», 105-106.

⁸⁹ Cf. Jerome H. Neyrey, «Jacob Traditions and the Interpretation of John 4:10-26», *CBQ* 41, n. 3 (1979): 419-437. A citação direta provem da página 420.

⁹⁰ Cf. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni: Commento Esetico e Teologico*, 193.

⁹¹ Teresa Okure, «Juan» em *Comentário Bíblico Internacional*, William R. Farmer dir. (Estella: Verbo Divino, 2013), 1336.

mais quente do dia.⁹² Esta indicação torna compreensível, embora não se reduza só ao seguinte, o cansaço e a implícita sede de Jesus.⁹³ Sabemos que é durante o dia em que se realizam necessariamente as obras daquele que enviou Jesus (cf. Jo 9,4). A mesma indicação temporal, ὥρα ἤν ὡς ἕκτη, aparecerá em Jo 19,14 onde se relata o interrogatório de Jesus perante Pilatos, momentos antes da sua crucificação. Esta indicação também evoca Ct 1,7⁹⁴ onde se diz: «Avisa-me, amado de minha alma, onde apascentas, onde descansas o rebanho ao meio-dia [literalmente à hora sexta]».

2. vv. 7-26: Diálogo com a samaritana

Este segundo ponto abrange os vv. 7-26 e contém, por completo, o diálogo entre Jesus e a samaritana. Na apresentação da estrutura, vimos que este ponto se subdividia em duas unidades: vv.7-15 e vv. 16-26. A primeira unidade tem como tema central o da água viva enquanto a segunda tem três temas que se encontram interligados: 1) o dos cinco maridos e, portanto, da verdade da mulher; 2) o do verdadeiro culto e 3) o da autorrevelação de Jesus à mulher.

Na unidade vv. 7-15 Jesus encontra-se em Sicar da Samaria e repousa à beira da fonte de Jacob. No v. 7 aparece uma nova personagem: a samaritana. Ou melhor, «uma mulher da Samaria», que aparece sem nome. O diálogo entre Jesus e a mulher da Samaria é iniciado pelo imperativo de Jesus: dá-me de beber. Esta micro-seção acaba no v. 15 onde a mulher pede ao Senhor daquela água da qual Ele fala. Comentaremos, então, estes versículos em três momentos, conforme apresentamos na proposta de estrutura interna. 1) vv. 7-9; 2) vv. 10-12 e 3) vv. 13-15.

A segunda micro-seção, vv. 16-26, é abordada por Beutler com a seguinte questão: o que é que tem a ver o imperativo «vai chamar o teu marido e volta aqui» com o tema do *verdadeiro culto* ou até, com a identidade de Jesus? Por isso ele propõe uma interpretação do texto «como um todo absolutamente coerente»⁹⁵, onde os temas estão interligados, os quais são: 1) os cinco maridos (vv. 16-18); 2) o verdadeiro culto (vv. 19-24) e 3) a autorrevelação de Jesus (vv. 25-26).

⁹² Cf. Beutler, *Il Vangelo di Giovanni*, 174.

⁹³ Cf. Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni. Parte Prima. Testo Greco e Traduzione*, trad. Gino Cecchi (Brescia: Paideia Editrice, 1973), 634. e Moloney, *El Evangelio de Juan*, 138.

⁹⁴ Cf. António José da Rocha Couto, *Uma Palavra é Melhor do que um Presente* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2008), 109.

⁹⁵ Beutler, *Il Vangelo di Giovanni*, 178.

2.1. vv. 7-9: A iniciativa de Jesus no diálogo

No fim do v. 7 Jesus pede à mulher que lhe dê de beber. Este tipo de pedido segue o género literário das cenas matrimoniais. Com certeza poderíamos questionar-nos sobre este imperativo aparentemente tão abrupto, já que Jesus aborda a mulher, sem conversa prévia, nem cumprimento, nem um “boa-tarde”, mas, apenas, com um «Dá-me de beber». É assim que, de maneira informal, começa formalmente o diálogo entre a mulher da Samaria e Jesus.⁹⁶

Podemos inferir pelo imperativo que Jesus tem sede. Alguns, como Schnackenburg e Moloney,⁹⁷ conforme vimos no comentário ao v. 6c, consideram que esta sede poderia ser resultado da caminhada de Jesus e do calor do dia. Mas esta sede implícita engloba várias dimensões. Por exemplo, para Beutler, esta sede é a sede que Jesus tem pela salvação dos homens. Uma sede que não é só física. Tal sede terá a sua máxima expressão em Jo 19,28 quando Jesus diz: «Tenho sede!». Uma sede deste tipo encontra-se já no AT, especificamente nos salmos onde o salmista diz: *Como o veado anseia pelas nascentes de água, assim por ti anseia a minha alma, ó Deus. A minha alma tem sede de Deus, do Deus vivo. Quando poderei entrar para ver a face de Deus?* (Sl 42,2-3).⁹⁸ Autores como Léon-Dufour também se perguntaram sobre que tipo de sede teria Jesus. Recorrendo ao Livro da Consolação (Is 41,18; 43,20; Is 49,19), o exegeta diz que, nesta passagem, o evangelista quer suscitar no leitor o desejo da intervenção de Deus, d’Aquele que sabe saciar plenamente a sede.⁹⁹

O seguinte versículo fornece-nos, de forma narrativa, um dado peculiar que nos permite ligar as duas partes da nossa perícopa: «os discípulos de Jesus tinham ido à cidade a comprar alimentos» (v. 8). Ao nível da narração está a explicar-nos a ausência dos discípulos e a razão da mesma: «comprar alimentos». Assim, temos um Jesus cansado, com sede e provavelmente com fome. Mas estas condições físicas comportam, também, uma dimensão espiritual: a sede, como já vimos, diz respeito àquela que O próprio tem pela salvação dos homens; a fome diz respeito ao alimento que Jesus conhece e os discípulos não, a saber, fazer a vontade daquele que o enviou e consumir/completar a sua obra (cf. vv. 32.34); o cansaço diz respeito à sua atividade missionária, conforme vimos na análise ao v. 6.¹⁰⁰

⁹⁶ Cf. Pierre Coulange, *La Samaritaine. Un Inraisemblable Rencontre*, LD 276 (Paris: Les Éditions du Cerf, 2020), 49.

⁹⁷ Cf. Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni. Parte Prima. Testo Greco e Traduzione*, 634. e Moloney, *El Evangelio de Juan*, 138.

⁹⁸ Beutler, *Il Vangelo di Giovanni*, 176.

⁹⁹ Léon-Dufour, *Lettura Dell’Evangelo Secondo Giovanni*, 2ª ed., trads. Antonio Girlanda e Francesca Moscatelli (Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2007), 311-312.

¹⁰⁰ Cf. Beutler, *Il Vangelo di Giovanni*, 175-176.

A seguir, vemos que a mulher passa a perguntar sobre como é que um Judeu, homem, lhe pede a uma samaritana, mulher, de beber (cf. v. 9). Ora bem, esta é a única passagem onde se chama a Jesus de Judeu (*ioudaios*) no EJ;¹⁰¹ vimo-lo no primeiro capítulo a respeito dos tipos de judeus que aparecem no EJ. A narrativa faz-nos saber que «de facto, os judeus não se dão com os samaritanos». Alguns exegetas, como David Daube, têm refletido sobre o significado deste «não se dão», que a versão da CEP traduz do vocábulo grego *συγχρῶνται* (*sygkôntai*). Para apreciar a definição deste vocábulo é preciso ter em conta a relação entre os judeus e os samaritanos aquando do tempo de Jesus no que diz respeito às regras judaicas de pureza ritual. Daube, procurando fundamentar o sentido utilitário de *συγχρῶνται*, afirma que é necessário ter em consideração a literatura rabínica do tempo, como por exemplo a *Mishná Nidda* que contém regulamentos que dizem a diferença de pureza ritual entre os judeus, mormente os fariseus, e os samaritanos. Tal compilação da lei oral diz que «as filhas dos samaritanos são *menstruantes* desde o nascimento». (*mNid* 4,1). Por isso, Daube propõe que o sentido de *συγχρῶνται* pode ser mais bem entendido, no seu sentido material, como «utilizar em conjunto».¹⁰² Querendo com isto referir-se à utilização de, por exemplo, um cântaro em conjunto. Já Agostinho lia esta passagem segundo a sua dimensão material dizendo que «os judeus jamais se servem dos cântaros [dos samaritanos], e como esta mulher levava um cântaro para tirar água, parece-lhe estranho que um judeu lhe peça água, já que os judeus não costumam fazer isso».¹⁰³ Segundo Ridderbos, porém, é difícil aceitar a tradução «utilizar em conjunto», em referência a um utensílio, dado que no v. 9 não se faz menção a um utensílio.¹⁰⁴ Para João Crisóstomo a afirmação «os judeus não se dão com os samaritanos», está bem colocada, pois, um samaritano poderia bem tratar com um judeu mas não ao inverso. É por isso que o evangelho não diz que «os samaritanos não se dão com os judeus».¹⁰⁵

Ler «usar em conjunto» ou «não se dão» não é o mais importante, pois, o que sim o é, é o facto desta afirmação dizer a situação concreta entre as duas comunidades.¹⁰⁶ Assim, o chocante está no facto de Jesus pedir de beber à mulher, tida como impura. Da mesma forma, surpreenderá o facto dos discípulos irem comprar alimentos a uma cidade (cf. v. 8), Samaria, considerada impura, dado que, para os judeus, comer do seu pão seria equivalente a comer carne

¹⁰¹ Cf. Moloney, *El Evangelio de Juan*, 138.

¹⁰² David Daube, «Jesus and the Samaritan Woman: The Meaning of *συγχρῶνται*», *JBL* 69, n. 2 (1950): 137.

¹⁰³ Agustín, «Tratados Sobre el Evangelio de Juan» em *BCPINT* 4a: *Evangelio Según San Juan (1-10)*, eds. Joel C. Elowsky e Thomas C. Oden (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2012), 225.

¹⁰⁴ Herman N. Ridderbos, *The Gospel According to John. A Theological Commentary*, trad. John Vriend (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997), 154.

¹⁰⁵ Juan Crisóstomo, «Homilías Sobre el Evangelio de Juan», em *BCPINT* 4a: *Evangelio Según San Juan (1-10)*, 224-225.

¹⁰⁶ Léon-Dufour, *Lettura Dell'Evangelo Secondo Giovanni*, 312.

de porco.¹⁰⁷ Por isso, Coulange afirma que «o leitor é convidado a compreender que, para Jesus, todos podem abraçar a fé, por mais afastados que estejam das práticas e dos costumes».¹⁰⁸

2.2. vv. 10-12: O dom de Deus e a identidade de Jesus

Esta seção começa, aparentemente, com um novo tema, quando Jesus diz: «Se conhecesses o dom de Deus e quem é aquele que te diz: “dá-me de beber”, tu é que lhe pedirias, e Ele dar-te-ia água viva» (v. 10). Wengst diz que este «dom de Deus» e o «aquele que te diz» estão estreitamente ligados.¹⁰⁹ Assim, esta pequena unidade introduz o tema da identidade de Jesus e o tema da água viva.¹¹⁰ Brown afirmava: «É evidente que a água viva não é Jesus em si, mas, qualquer coisa de espiritual que ele oferece ao crente que leva a reconhecer o dom de Deus. A água viva não é a vida eterna, mas leva até ela.»¹¹¹

O dom de Deus, τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ (*tèn dôreàn tou̅ theou*), «no Novo Testamento refere-se sempre ao dom que Deus ou Cristo dá aos homens (mas não ocorre nos Sinópticos): Jo 4,10».¹¹² O vocábulo δωρεὰν, só aparece no NT 11x e a expressão «dom de deus» aparece somente aqui e em At 8,20.¹¹³

A expressão «água viva», ὕδωρ ζῶν (*hýdôr zōn*), é utilizada na LXX para traduzir מַיִם חַיִּים (*mayîm hayîm*) do TM, que significa «água corrente» ou «água viva», como por exemplo em Zc 14,8.¹¹⁴ A água, מַיִם, tem várias funções no AT. Tanto para o povo de Deus, como para os outros povos, a água servia para preparar os alimentos, purificar o corpo exteriormente ou qualquer objeto – pensemos em utensílios e roupa – mas também foi adquirindo um uso religioso e metafórico.¹¹⁵ No NT, a utilização da água assemelha-se à do AT. O vocábulo ὕδωρ aparece no NT 81x, no EJ 23x, das quais, 9 ocorrem no capítulo 4.¹¹⁶

Johns Varghese diz que «pouquíssimos têm visto a importância de interpretar as referências à «água» à luz das relações matrimoniais».¹¹⁷ Uma exceção será certamente o caso

¹⁰⁷ Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary*. vol. 1 (Michigan: Baker Academic, 2003), 600.

¹⁰⁸ Coulange, *La Samaritaine. Une Invraisemblable Rencontre*, 74.

¹⁰⁹ Cf. Wengst, *Il vangelo di Giovanni*, 170.

¹¹⁰ Cf. Beutler, *Il Vangelo di Giovanni*, 176.

¹¹¹ Brown, *Giovanni. Comento al Vangelo Spirituale*, 234.

¹¹² F. Büchsel, «δωρεά», em GLNT, vol. 2 (1975), 1175-1176.

¹¹³ Cf. Marshall, *Concordance to the Greek New Testament*, 240.

¹¹⁴ Cf. Leonhard Goppelt, «ὕδωρ», em GLNT, vol. 14 (1984), nota de rodapé 78 página 83.

¹¹⁵ Heinz-Josef Fabry e R.E. Clements, «מַיִם», em TDOT, vol. 8 (1997), 265-288.

¹¹⁶ Nos vv. 7.10 e 11 acompanhados por ζῶν nos vv. 13.14 (3x).15.46. Cf. Marshall, *Concordance to the Greek New Testament*, 1050-1051.

¹¹⁷ Varghese continua na nota de rodapé n. 293: «É à luz da globalidade, das imagens nupciais do AT que manifesta a relação de Javé com o seu povo Israel, que a relação entre Jesus e a mulher samaritana deve ser

de Ruben Zimmermann que destaca três dimensões simbólicas da água: 1) água como símbolo do amor;¹¹⁸ 2) água como símbolo da Torá, dado que esta é vista, pelos samaritanos, como fonte de água viva; 3) água como símbolo de Deus e do Espírito, pois Deus é a fonte da vida (cf. Jr 2,13).¹¹⁹

Em Jo 4,11, a mulher diz: «Senhor, não tens nada com que a tirar e o poço é fundo! Serás Tu maior que o nosso Pai Jacob?». Aqui também há uma alusão, segundo Neyrey, às tradições jacobéias; aliás, é para o exegeta o melhor ponto de comparação entre o patriarca Jacob e Jesus. Já nas leituras targúmicas de Nm 21,16-18, onde Deus diz que daria água ao seu povo, o TM diz מַטְנָהּ (*Mattanáh*); a leitura rabínica desta mesma passagem ao invés lê «dom», da raiz נתן (*ntn*). Desta forma, diz o autor, o poço milagroso foi interpretado como “dom de Deus”.¹²⁰ Não obstante as leituras que se possam fazer deste «poço de Jacob», veremos que Jesus, na narração, irá mesmo ultrapassar a tradição do poço. Por isso, Beutler afirma que «a resposta de Jesus não aborda o tema do cântaro, nem sequer a sua relação com Jacob, [...], mas descreve as propriedades da água que [ele] oferece».¹²¹

2.3. vv. 13-15: O tipo de água que Jesus oferece

Nesta micro-unidade vemos que Jesus pretende descrever, narrativamente, o tipo de água que oferece, dizendo: «todo aquele que bebe desta água terá sede novamente; mas quem beber da água que eu lhe darei, jamais terá sede, para sempre. Pelo contrário, a água que eu lhe darei tornar-se-á, nele, uma fonte de água que jorra para a vida eterna» (Jo 4,13-14). A mulher, aparentemente, continua a não entender, mas, se não compreendia o sentido profundo a respeito da água da qual Jesus falava, nem por isso significa que era ignorante, pois até Nicodemos, como já vimos, não compreendia o que Jesus queria dizer com a necessidade de «nascer de novo» (cf. 3,4.9). Davidson diz que «na literatura esta mulher que está perto da fonte é constantemente apresentada como uma personagem de má fama [não no sentido do português *soft* para dizer prostituta], incapaz de compreender um discurso teológico inteligente».¹²²

entendida». Johns Varghese, *The imagery of Love in the Gospel of John*, AnBib 177 (Roma: Gregorian & Biblical Press, 2009), 127.

¹¹⁸ Por exemplo em Ct 4,12.15, segundo a LXX, o amado e a noiva são caracterizados como a fonte (πηγή, [*pegé*] v. 12) e a fonte de água viva (φρέαρ ὕδατος ζῶντος [*fréar hýdatos zôntos*], v. 15).

¹¹⁹ Cf. Ruben Zimmermann, «From a Jewish Man to the Savior of the World. Narrative and Symbols Forming a Step by Step Christology in John 4,1-42», em *Studies in the Gospel of John and Its Christology. Festschrift Gilbert van Belle*, eds. Joseph Verheyden, Geert van Oyen, Michael Labahn e Reimund Bieringer, BETL 265 (Leuven: Peeters, 2014), 113-115.

¹²⁰ Cf. Neyrey, «Jacob Traditions and the Interpretation of John 4: 10-26», 423-424.

¹²¹ Beutler, *Il Vangelo di Giovanni*, 177.

¹²² Jo Ann Davidson, «The Well Women of Scripture Revisited», *JATS* 17, n. 1 (2006): 224.

Contudo, a mulher pede para Jesus lhe dar «dessa água» por dois motivos: 1) para não ter mais sede (διψῶ [*dipsô*]) e 2) para não ter de voltar à fonte para tirá-la. (cf. 4,15). Assim, vemos que Jo Ann Davidson tinha razão pois, se Jesus promete que a água que ele dá se tornará na pessoa que a receber uma fonte que jorra para a vida eterna (εἰς ζωὴν αἰώνιον [*eis zoèn aiónion*]), a mulher, no mínimo, teria percebido que havia de ter água para sempre. Por isso, diz «nem venha aqui tirá-la» (v. 15b). Mas também percebe que se Jesus lhe der essa água nunca mais terá sede, pois ele próprio disse que «jamais terá sede (διψήσει [*dipsései*]) para sempre/para a eternidade (εἰς τὸν αἰῶνα [*eis tòn aiōna*])». (cf. v. 14). A totalidade da sua resposta manifesta que percebeu algo do que Jesus tinha dito no v. 13: «Todo aquele que bebe desta (τούτου [*toútou*]) água [do poço] terá sede (διψήσει [*dipsései*]) novamente». Pode ser também que a mulher estivesse a pedir água como aqueles que pedirão pão a Jesus (cf. 6,34),¹²³ isto é, simplesmente por interesse. Lincoln, a este respeito, diz: «No entanto, dentro desta perspectiva limitada, a mulher fez alguns progressos. Seja o que for que ela pensa que Jesus está a oferecer, pelo menos está aberta a recebê-lo».¹²⁴ Bultmann também considera que a samaritana, e já agora, os judeus de 6,34, perceberam algo do que Jesus disse devido às realidades mais profundas da existência humana:

Toda a fome e toda a sede não procuram, afinal, uma satisfação momentânea, não pedem algo específico; mas nelas se manifesta sempre a aspiração e a exigência da vida. Tudo o que não é autêntico, essencial, torna-se um problema e, portanto, uma busca de autenticidade, do essencial. É por isso que a samaritana e os judeus, de certa forma, entendem quando ele oferece o ὕδωρ ζῶν e o ἄρτος ζῶν, e lhe pedem isso.¹²⁵

A expressão peculiar εἰς ζωὴν αἰώνιον (*eis zoèn aiónion*), que se traduz por «para a vida eterna», aparece no NT 8x,¹²⁶ duas das quais ocorrem na nossa perícopa, uma no v. 14 e outra no v.36, no diálogo de Jesus com os discípulos. Schnackenburg diz que:

A construção εἰς ζωὴν αἰώνιον não se enquadra bem no conjunto; de facto, não pode ser entendida localmente. A expressão tem um sentido temporal e final: a eternidade é sugerida pelo paralelo εἰς τὸν αἰῶνα do v. 14a, o esforço em direção à meta pela afirmação correspondente sobre o dom do pão em 6,27: μένοθσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον, cf. também 4,36; 12,25. O dom divino que Jesus dá no presente, mantém o seu poder, não está ameaçado por qualquer anulação, permanece “para sempre”: é, portanto, um conceito joanino que regressa a cada momento. O ζῶν αἰώνιος aparece assim, na nossa passagem (cf. de forma semelhante a 3,36; 1Jo 1,25) também como uma entidade futura; o uso sinótico não desaparece completamente, a visão escatológica permanece, mas o Revelador já concede atualmente o dom escatológico.¹²⁷

¹²³ Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni. Parte Prima. Testo Greco e Traduzione*, 642.

¹²⁴ Lincoln, *The Gospel According to John*, 174.

¹²⁵ Rudolf Bultmann, «ζωή», em GLNT, vol. 3, (1967), 1474.

¹²⁶ Mt 25,49; Jo 4,14.36; 6, 27; 12,25 ; 11,18; Rm 5,21; 1Tm 1,16. Cf. Marshall, *Concordance to the Greek New Testament*, 456-457.

¹²⁷ Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni. Parte Prima. Testo Greco e Traduzione*, 641-642.

Estamos, portanto, perante a bem-conhecida escatologia joanina realizada. No v. 14 aparece no seguinte contexto: γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἄλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον (*genésetai en autô pegè hýdatos halloménu eis zoèn aiónion*), que quer dizer uma fonte de água que jorra para a vida eterna. Aqui, o princípio da água é Jesus, pois é Ele que a dá, e esta torna-se fonte que jorra, brota, salta, para a vida eterna. No v. 36 veremos de novo esta construção onde o ceifar é definido pela recolha de frutos como ato escatológico, pois tem valores eternos, συνάγει καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον (*synágei karpòn eis zoèn aiónion*), ou seja, os discípulos recolhem fruto agora, mas para a vida eterna. A palavra grega ζωή (*zoé*), que se traduz por «vida», aparece no NT 135x, das quais 36x EJ.¹²⁸ A vida, ζωή, pode ser só física, ou física e espiritual.¹²⁹ Das 36x que a palavra ocorre no QE, 17x é acompanhada por αἰώνιος (*aiónios*).¹³⁰ Subsequentemente, na nossa perícope, ζωή por si só aparece 4x, das quais 2x acompanhadas por αἰώνιος. J.G. van der Watt, num estudo sobre as repetições no EJ e a sua funcionalidade, conclui que:

ζωή e ζωή αἰώνιος são utilizados sem diferenças semânticas no Evangelho segundo João, e aderem a um padrão específico baseado em certas características estilísticas e semânticas. Para o nosso tema isto ilustra que a repetição e a variação de palavras, pelo menos nestes casos, fazem parte, conscientemente, da estratégia do autor implícito no seu desenvolver da sua mensagem.¹³¹

Bultmann, por sua vez, afirma que:

A ζωή não se adquire na relação com uma ideia ou com algo meta-histórico e metafísico, mas na adesão da fé a um facto e a uma pessoa histórica, e consiste, consequentemente, no “modo” de uma existência histórica, no seu ser condicionado pela palavra da revelação, que ensina a compreender cada momento de um modo novo, como livre do passado e aberto ao futuro; é simultaneamente vida e fim.¹³²

Assim, a água que Jesus está a oferecer à mulher não prescinde da necessidade física, mas é precisamente através do encontro com Jesus-fonte que ela pode ter acesso a uma água que a sustente durante a sua vida, conservando-a para a vida eterna.

¹²⁸ Marshall, *Concordance to the Greek New Testament*, 456-458.

¹²⁹ Cf. García Santos, *Diccionario del griego bíblico: Setenta y Nuevo Testamento*, 380.

¹³⁰ Cf. Jan van der Watt, «Repetition and Functionality in the Gospel According to John: Some Initial Explorations», em *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel*, BETL 223, eds. G van Bell, Michael Labahn e P. Maritz (Leuven – Paris – Walpole: Uitgeverij Peeters, 2009), 92 e, subsequentemente, Marshall, *Concordance to the Greek New Testament*, 456-458.

¹³¹ van Der Watt «Repetition and Functionality in the Gospel According to John; Some Initial Explorations», 94.

¹³² Rudolf Bultmann, «ζωή» em GLNT, vol. 3 (1967), 1470.

2.4. vv. 16-18: A verdade da mulher da Samaria

Uma vez que parece que a mulher compreende minimamente, Jesus salta para outro tema. Pode parecer estranho, mas, sob a leitura das cenas típicas matrimoniais, este salto realça os elos teológicos entre as secções. Assim, a mudança não será tão abrupta.¹³³ Esta unidade (vv. 19-18) é iniciada pelo imperativo de Jesus: «Vai chamar o teu marido e volta aqui», ao qual ela responde «Não tenho marido». Jesus coloca a mulher na verdade, dizendo-lhe: «Disseste bem: “não tenho marido”; de facto, tiveste cinco maridos e o que agora tens não é o teu marido. Nisto disseste a verdade» (vv. 17-18). Por isso, ao falarmos na «verdade da mulher da Samaria» estamos-nos a referir: ao seu presente «não tenho marido», que é a verdade; ao seu passado, pois Jesus aumenta a verdade falando nos cinco maridos, elementos do seu passado; e, ao seu futuro, pois como veremos existe a possibilidade de a mulher passar a ter um novo *Senhor*.

A afirmação «tiveste cinco maridos e o que agora tens não é teu» levou os comentaristas a perguntar-se acerca do significado deste número. Romano, o Cantor, que chama Jesus de «Criador»¹³⁴ mas que lhe atribui as características de Esposo, fazendo assim ponte entre o Criador e o Esposo, algo que não é alheio ao AT, considera Jesus, o Criador-Esposo, como o sexto marido, o qual a mulher não possui.¹³⁵ Porém, a exegese bíblica, em geral, considera Jesus como o sétimo marido ou no mínimo noivo. Martin, por exemplo, afirma que:

Como outros intérpretes notaram, as circunstâncias da mulher, tal como reveladas na conversa que se segue – ela teve cinco maridos e vive com um sexto homem que não é seu marido (4,16-19) – estabelecem-na como representante dos samaritanos em geral, e Jesus como o sétimo e, portanto, perfeito “pretendente” para a Samaria.¹³⁶

Para Leon Morris, as contas estão erradas pois, se consideramos estes cinco maridos como alusão a 2Re 17,30-31, então veremos que na realidade são sete deuses/ maridos e não cinco. Para este último, o testemunho de Flávio Josefo teria tido grande influência, mal-informando as pessoas, pois Josefo também diz que a Samaria tinha sido repovoada por 5 nações: cada uma com *um* Deus. Morris conclui que «é difícil entender como os leitores de João poderiam ter a expectativa de detetar uma tal alusão»,¹³⁷ e que, portanto, é melhor fazer uma

¹³³ Cf. Lincoln, *The Gospel According to John*, 175.

¹³⁴ João Paulo II ao falar do significado esposal da Aliança, destaca algumas passagens onde o Senhor se manifesta não só como Criador, mas Esposo (Cf. Is 54,5). i.e., onde se dá a passagem do Deus só Criador a também Esposo. É o Senhor de Israel, mas também o seu Esposo. Cf. João Paulo II, «Audiência Geral de Quarta-feira, 12 de janeiro de 1983», em *Teologia do Corpo: O Amor Humano no Plano Divino*, 2ª ed., ed. Diogo Chiuso (Campinas: Ecclesiae, 2019), 464-465.

¹³⁵ Cf. Romano el Cantor, «Himno Breve Sobre la Mujer Samaritana», em *BCPINT 4a: Evangelio Según San Juan (1-10)*, 234-235.

¹³⁶ Michael W. Martin, «Betrothal Journey Narratives», *CBQ* 70 (2008): 521.

¹³⁷ Leon Morris, *The Gospel According to John*, NICNT (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995), 235.

leitura factual onde os cinco são os verdadeiros maridos que a mulher teve. Este seu contributo nos leva a uma questão fundamental para melhor perceber a passagem: o que são estes cinco maridos?

Podemos reunir as possíveis leituras sobre os cinco maridos em três grupos: 1) uma leitura literal onde os cinco maridos são maridos que a mulher teve realmente; 2) uma leitura simbólica: a) os cinco representam as divindades que adoravam os samaritanos; b) são as cinco nações que repovoaram a Samaria depois do cerco de 722 a.C. (referidas no primeiro capítulo) e 3) os cinco maridos representam os cinco livros do PS.¹³⁸ Há autores, como Moloney, que sustentam que estes cinco maridos não precisam de ser interpretados simbolicamente nem servem de instrumento para pôr à luz a *pecaminosidade* da mulher.¹³⁹ Porém, Lincoln diz o seguinte:

O que já foi dito a respeito da utilização simbólica da cena típica matrimonial indica que não há necessidade de escolher entre uma interpretação mais literal ou mais simbólica, mas para que a primeira funcione a última precisa de ser uma em que a mulher seja vista como moralmente suspeita.¹⁴⁰

Considerando esta afirmação de Lincoln, iremos explorar várias interpretações possíveis.

A palavra grega utilizada na perícope para dizer marido é *ἀνὴρ* (*anér*)¹⁴¹. A LXX utiliza este vocábulo para traduzir *ba'al*, que pode significar marido/esposo, mestre, senhor, etc. No AT, o vocábulo *ba'al*, e o seu plural *be'alim*, é utilizado para falar nos deuses idólatricos, i.e., que não Javé.

Já vimos o que Morris diz a respeito da contagem dos cinco maridos e a leitura factual que propõe. Tal interpretação tem implicações na interpretação do resto da passagem. O ponto fraco da sua interpretação, porém, será o elo entre o tema dos cinco maridos e a questão do verdadeiro culto. Citemo-lo:

A mulher pode ter estado genuinamente interessada no tema que agora levanta. Ela está claramente impressionada com Jesus. Reconhece-o como um profeta. O lugar certo para o culto era um tema importante de disputa entre samaritanos e judeus. É possível que estivesse genuinamente interessada no que um profeta diria sobre esta antiga e amarga controvérsia. Mas parece mais provável que ela esteja simplesmente a tentar mudar de assunto. Quer desviar a conversa do assunto desagradável do seu pecado e, por isso, introduz uma distração.¹⁴²

Parece que o autor compreende a unidade dos temas, mas opta por uma interpretação demasiado ousada dizendo que a mulher estaria a causar uma «distração» para desviar a questão

¹³⁸ Cf. Beutler, *Il Vangelo di Giovanni*, 180.

¹³⁹ Moloney, *El Evangelio de Juan*, 148.

¹⁴⁰ Lincoln, *The Gospel According to John*, 176.

¹⁴¹ Cf. Johannes B. Bauer, «ἀνὴρ», em EDNT, vol. 1, (1990), 99.

¹⁴² Morris, *The Gospel According to John*, 236.

da sua vida pecaminosa. Se a interpretação é literal, então tudo o que se diz a respeito da mulher posteriormente deve ser compreendido de forma literal e, portanto, ela, não será mais, representante simbólica dos *samaritanos*.

Uma visão contrária à de Morris é a de Thettayil, pois ele diz: «além disso, o seu reconhecimento de Jesus como profeta, devido ao extraordinário conhecimento dele, ajuda-a a dirigir a sua atenção para a questão do culto, especialmente para a disputa entre samaritanos e judeus sobre o local correto de culto (v. 20)».¹⁴³ Assim, podemos inferir que é pelo facto de Jesus ser profeta que a mulher decide, então, colocar a questão do culto e não para causar uma distração. Recordamos que a transição do tema dos cinco maridos para o tema do culto é possível graças ao uso do género literário das cenas típicas matrimoniais. Wengst também disse que «[...] quem o lê com atenção [o trecho de Jo 4,4-42], descobre que se trata duma composição bem construída». Assim, o elo entre a parte *a* vv. 16-18 e parte *b* vv. 19-24 não pode ser porque a mulher quis “mudar de tópico”. Seria de melhor aproveitamento considerar como nexos entre *a* e *b* o facto de a mulher dizer: «Senhor, vejo [θεωρῶ] que Tu és um profeta». A mulher intui Jesus como profeta, quer porque os profetas tinham um conhecimento sobrenatural, quer pelo facto de um dos papéis do profeta ser denunciar a idolatria, sob a imagem de prostituição, como é o caso em Ez 23, onde curiosamente a nação é equiparada a uma mulher. Em Ez 23,36.45.49 Javé diz ao «Filho do Homem»:

Julgarás tu Oola e Ooliba? Mostrar-lhes-ás as suas abominações? [...] Mas homens justos não de julgá-las, segundo o direito das adúlteras e segundo o direito das que derramam sangue, pois que elas são adúlteras [...] E farão cair sobre vós a vossa depravação e levareis sobre vós os pecados cometidos com os vossos ídolos e sabereis que eu sou o Senhor Javé.

Os profetas, porém, não cessaram de anunciar o desejo, da parte de Deus, da mútua pertença entre Deus e o Povo de Israel. Talvez Jesus esteja a cumprir estas profecias, especificamente as de Os e Ez a respeito do Israel infiel. Jesus, o enviado do Pai, chegará a dar-se a conhecer, mas como esposo. Vejamos então o que diz João Paulo II acerca dessas profecias:

Oseias [...] preocupa-se em revelar-nos que a traição do povo é semelhante [...] ao adultério como prostituição. [...] De facto, apesar de Israel ser tão infiel ao seu Deus [...] Javé não cessa de procurar a sua esposa, não se cansa de esperar pela sua conversão e regresso, confirmando esta atitude com as palavras e com as ações do Profeta: “Acontecerá naquele dia – oráculo do Senhor – que me chamarás “meu marido” e não mais me chamarás “meu Baal” [...] Eu te desposarei para sempre; eu te desposarei conforme a justiça e o direito, no amor e na ternura. Eu te desposarei na fidelidade, e tu conhecerás o Senhor” (Os 2,18.21-22). [...] O momento semelhante entre os dois membros da analogia [adultério e aliança] consiste na aliança acompanhada pelo amor [cf. Ez 16]. Deus-Javé realiza, por amor, a aliança com Israel – sem seu mérito; torna-se para ele como esposo e cônjuge mais afetuoso, mais solícito e mais generoso para com a própria esposa. Por este amor, que desde os alvares da história acompanha o povo eleito, Javé-Esposo recebe em troca numerosas traições [...] da Israel-esposa. Trata-se

¹⁴³ Benny Thettayil, *In spirit and in truth: an exegetical study of John 4:19-26 and a theological investigation of the replacement theme in the Fourth Gospel*, CBET 46 (Leuven: Peeters, 2007), 225.

aqui não tanto de uma escolha mútua, feita pelos esposos, que nasce do amor recíproco, mas [...] escolha proveniente do amor do esposo, amor que, por parte do próprio esposo, é ato de pura misericórdia.¹⁴⁴

Se Jesus está de passagem na Samaria como o Esposo, então é um ato de pura misericórdia, de amor. Assim compreendemos porque a maior parte dos comentadores interpretam os cinco como deuses-senhores-ídolos, isto é, os *be'alim*. Rinaldo Fabris recorrerá a 2Rs 17 à procura da interpretação dos cinco maridos, dizendo que:

A alusão à passagem de 2 Reis 17,24-41 é clara [...] Tentavam adorar o Deus dos judeus, mas na realidade tinham rompido com ele (Os 8,1-3): “Eis que a atrairei a mim, conduzi-la-ei ao deserto e falar-lhe-ei ao coração [...]”; 11,8: “Como te abandonarei, Efraim, como te entregarei a outros, Israel? ... o meu coração comove-se dentro de mim, o meu íntimo estremece de compaixão”; 14,5: “Curá-los-ei da sua infidelidade, amá-los-ei com um coração verdadeiro” [...] É Jesus, o enviado de Deus, que abre o diálogo com a Samaria. Ele personifica a atitude de Deus que procura os samaritanos (4,4: teve de passar pela Samaria). Deus deseja entrar em contacto com eles e está disposto a chamar-lhes seu povo (Os 2,25: “Direi ao meu povo: Meu povo, e ele me dirá: Meu Deus”).¹⁴⁵

Por isso, Jesus, o enviado de Deus, está na Samaria para também aí realizar o desejo da mútua pertença. A interpretação de McHugh considera a interpretação literal, mas ao mesmo tempo pressupõe que o evangelista João teria conhecimento da História de Salvação e da forma de proceder de Deus. Por isso ele diz:

Assim πέντε γὰρ ἄνδρας ἔσχεσθε pode significar quer *Tiveste cinco maridos* ou *Tiveste cinco be'alim* (isto é, cinco *deuses falsos*) ou ambos. A mulher na narração é apresentada de forma natural como quem está a perceber as palavras de Jesus no primeiro sentido de *cinco maridos* ou (mais provavelmente?) *cinco homens*, enquanto a intenção do evangelista era simultaneamente intimar que a Samaria nem sempre rendeu culto ao Deus de Israel de forma exclusiva.¹⁴⁶

Jesus está a dizer à mulher, isto é, à Samaria, que nem sempre foi fiel a Deus, pois teve cinco *be'alim*, ou seja, nem sempre rendeu culto, de forma exclusiva, a Deus. Mas Jesus coloca-a na verdade preparando-a para o encontro com o Deus-Esposo verdadeiro, ao qual é devido a exclusividade. Daí o tema do culto verdadeiro que servirá para chegar ao último tema que é o da identidade de Jesus, aquele que revela o Pai aos homens (cf. Jo 14,8-11). Por isso, diz Varghese:

A vida pessoal da mulher identifica-se com a sua história nacional. [...] Assim a passagem do tema dos “esposos” àquele da “adoração” não é tão abrupto. Não é tão difícil fazer ponte entre a mudança dos esposos falsos aos deuses falsos. Dos “esposos falsos” a mulher é guiada, lentamente, ao “Esposo verdadeiro” e dos “deuses falsos” é guiada ao “Deus verdadeiro”.¹⁴⁷

O que é dito em Jo 4,17 também confirma esta visão. A mulher responde a Jesus que não tem marido. Para Couto, sempre que no EJ se é referido a ausência de alguma coisa é porque

¹⁴⁴ João Paulo II, «Audiência Geral de Quarta-feira, 27 de agosto de 1980», em *Teologia do Corpo: O Amor Humano no Plano Divino*, 173-175.

¹⁴⁵ Rinaldo Fabris, *Giovanni. Traduzione e Commento*, 2ª ed. (Roma: Borla, 1992), 221-222.

¹⁴⁶ McHugh, *A Critical and Exegetical Commentary on John 1-4*, 282.

¹⁴⁷ Varghese, *The imagery of Love in the Gospel of John*, 130.131.

existe a possibilidade de o adquirir. Assim, em Jo 2,3 onde não há vinho; em 5,7 no relato do doente curado ao sábado que não tem quem o lance na piscina de Betzatá.¹⁴⁸ Então, esta afirmação negativa da mulher da Samaria vem acompanhada por uma possibilidade de ela passar a ter um Esposo.

No v. 17b Jesus diz à mulher que ela falou bem em dizer que não tem marido e acrescenta que teve cinco e o que tem atualmente não é o seu marido e que, nisto, a mulher falou a verdade (cf. v. 19). A palavra grega aqui utilizada para dizer verdade é ἀληθές (*alēthès*). Esta palavra, segundo Hübner, é composta pela partícula de privação α (*a*) mais λανθάνω/λήθω (*lantháno/ létho*), que significa esconder algo de alguém/ estar escondido. Por isso, a palavra significa verdade enquanto não escondido, não fechado.¹⁴⁹ Recordamos que é o Filho que é a Verdade (cf. Jo14,6) a falar sobre a verdade, aquele que também disse «conhecereis a verdade e a verdade vos libertará» (Jo 8,32).

Voltando às interpretações dos cinco maridos. Autores como Grasso, porém, reivindicam que os cinco maridos se referem às nações que repovoaram a Samaria. Tal interpretação também não está isenta de implicações:

A mulher samaritana tornar-se-ia então, pela sua vida moral irregular, representante do seu povo que abandonou o culto ao Deus único e se prostituiu aos *Baalim*. Se os cinco maridos, na interpretação simbólica, se referem a tantas nações que ocuparam a Samaria, o sexto amante poderia aludir à atual colonização romana.¹⁵⁰

Assim, o sexto seria a colonização romana e Jesus o sétimo e novo Senhor da Samaria. O terceiro grupo de leituras feitas dos cinco maridos elencado por Beutler, onde os cinco maridos representam os livros do Pentateuco Samaritano, é representado por Wessel.¹⁵¹

Apesar das várias interpretações que se possam fazer dos cinco maridos, nós optamos por seguir a interpretação dos cinco maridos como os *be'alim* do povo samaritano. Interpretar doutra forma seria desconsiderar todo um património teológico-existencial da experiência do Povo de Deus. É a interpretação que melhor acolhe os temas que encontramos nesta perícopie: o dos cinco maridos e a questão do verdadeiro culto. Os exegetas oscilam entre as cinco nações e os seus ídolos. Grasso, como vimos, considera os cinco maridos como as nações e não necessariamente os seus ídolos. Vimos no primeiro capítulo que a situação descrita em 2Rs 17 não entrevia claramente a diferença entre os samarianos da Aliança, e, portanto, os Israelitas, e

¹⁴⁸ Couto, *Uma Palavra é Melhor do que um Presente*, 113. Se bem que em Jo2,3 Jesus faz um vinho novo. Em Jo 5,7 Jesus não lança o doente nas águas mas faz com ele algo diferente. Jo 4 não é a exceção. Jesus não será para a mulher da Samaria mais um esposo mas, mostrar-lhe-a algo de Novo que ainda não conhece.

¹⁴⁹ Hans Hübner, «ἀλήθεια», em EDNT, vol. 1 (1990), 58.60.

¹⁵⁰ Grasso, *Il Vangelo di Giovanni: Commento Esetico e Teologico*, 200.

¹⁵¹ No entanto, não nos foi possível aceder à sua obra, pelo que nos limitamos a referi-la: F. Wessel, *Die fünf Männer der Samariterin*, em Beutler, *Il Vangelo di Giovanni*, 180.

os novos samaritanos que contribuíram para a repovoação da Samaria, mas antes descreve uma situação sincrética: os “samaritanos” serviam aos ídolos e simultaneamente ao Deus que com eles fizera aliança.

2.5. vv. 19-24: O verdadeiro culto

O título deste trecho justifica-se pelo facto de este reunir os vários fatores do culto: quem (cf. vv. 22-23); o como e o onde (em espírito e verdade cf. v. 23/ em Cristo); a quem (o Pai cf. v. 23). Aqui, Beutler destaca o facto de a samaritana tratar Jesus por S/senhor¹⁵² (κύριε [*kýrie*]), porém não é a primeira vez que o faz, é sim a primeira vez que reconhece em Jesus, no mínimo um “profeta” (προφήτης [*profétes*] cf. v. 19). Era normal entre os samaritanos, os quais tinham a mesma tradição que os Judeus antes da sua “separação”, acreditar que os profetas tivessem a capacidade de revelar o coração do homem ao mesmo. Jesus, porém, não se limita a isto, pois também faz a mulher recordar a tradição dos seus pais (adoração no monte Garizim). Também lhe profetiza ou anuncia a “hora”, convidando-a a acreditar, πίστευέ μοι, γύναι¹⁵³, (*písteuέ moi gýnai*, v. 21), pois quem acredita em Cristo pode vir até ele e beber, de maneira a saciar a sede (cf. 7, 37).¹⁵⁴

Um ponto de divergência entre os dois grupos religiosos, outrora nações irmãs, é a questão do lugar do verdadeiro culto. Com a afirmação de Jesus «está a chegar a hora em que nem neste monte, nem em Jerusalém, adorareis o Pai» (Jo 4,21b), Jesus transcende – mas não descarta totalmente – as crenças e expectativas quer dos judeus, quer dos samaritanos. Jo 4,20 está-se a referir, implicitamente, ao monte Garizim.

Para os samaritanos, o monte Garizim, onde já há décadas o Templo¹⁵⁵ teria sido destruído (111 a.C.) pelo sumo-sacerdote e rei João Hircano, era o verdadeiro lugar de culto. Para alguns, a destruição do templo samaritano é o momento decisivo da separação entre judeus e samaritanos e, para outros, como Bourgel, tal destruição seria uma tentativa, da parte de

¹⁵² Não sabemos se a mulher reconhece n’Ele O Senhor ou apenas um senhor.

¹⁵³ O vocativo ocorre somente em Jo 2, 4; 4, 21; 19, 26; 20, 15.

¹⁵⁴ Beutler, *Il Vangelo di Giovanni*, 180-181.

¹⁵⁵ Existem debates atuais sobre a existência de um altar em detrimento de um templo. Alguns dizem que poderia ter existido apenas um altar e não necessariamente um templo; outros, como é evidente, reivindicam a existência de um templo. A análise de ambas as posições é o alvo de estudo do artigo de Pummer, onde se conclui que, enquanto não há mais dados que confirmam ou negam a existência de um templo e/ou altar, não se pode dar uma resposta definitiva ao debate. Cf. Reinhard Pummer, «Was There an Altar or a Temple in the Sacred Precinct on Mt. Gerizim?», *JSJ* 47 (2016): 21, Doi: 10.1163/15700631-12340451. Resta-nos dizer que o importante para nós não é se havia templo ou altar ou sequer, ambos, mas, antes o facto de os samaritanos adorarem a Javé no monte Garizim, ao qual o EJ somente alude (Cf. Jo 4, 20-21).

Hircano, de unificar os dois povos.¹⁵⁶ A literatura rabínica posterior, nomeadamente o *Maasseket Kutim*, conjunto de tratados menores do Talmud Babilónico do séc. VI, dará regulamentação aos judeus sobre como proceder em relação aos samaritanos.¹⁵⁷ O tratado *Kutim* fala sobre os três elementos de divergência entre os dois grupos religiosos: 1) o culto; 2) o sacerdócio e 3) o matrimónio. Segundo o tratado, ainda, os samaritanos deviam fazer três coisas: 1) renunciar ao monte Garizim; 2) reconhecer Jerusalém como verdadeiro lugar de culto e 3) acreditar na ressurreição.¹⁵⁸ A visão que os judeus tinham dos samaritanos agravar-se-ia, com o passar do tempo, na literatura rabínica.¹⁵⁹

A afirmação «acredita em mim, mulher», de Jo 4,21, pode ser interpretada à luz de Jo 6,35 onde Jesus diz: «Eu sou o pão da vida: quem vem a mim jamais terá fome; quem acredita em mim jamais terá sede». Este acreditar pode ser lido também segundo Jo 12,44, pois, se Jesus está a convidá-la a acreditar nele, no fundo, está a fazer o convite a acreditar n'Aquele que o enviou. Isto porque quem o vê (θεοπέω [*theoréō*]) vê aquele que o enviou (12,45). O mesmo verbo é utilizado quando a mulher diz «vejo que és profeta».

Nesta secção também se fala em *nós* e *vós*. O *vós* diz respeito aos samaritanos na pessoa da samaritana e o *nós* diz respeito aos judeus em contraposição aos samaritanos.¹⁶⁰ Na primeira parte do v. 22 Jesus diz à mulher «Vós adorais o que não conheceis; nós adoramos o que conhecemos», e, este *nós* significa *nós, os judeus*.

Os judeus conhecem a Deus não como um deus abstrato ou anónimo, mas como o Deus que fez uma aliança com Israel e deu a conhecer a sua eleição sobre o mesmo povo. Na parte final do v. 22 é posto na boca de Jesus a afirmação de que a salvação vem dos Judeus. Tal afirmação está a apontar, de forma implícita, para os conceitos da aliança e da eleição, isto é, a salvação vem dos judeus porque são o povo eleito.¹⁶¹ A afirmação de Jesus, «a salvação vem dos judeus», é tida por Beutler como o ponto de partida porque a vontade de Deus manifestada nas Escrituras coloca a centralidade do culto em Jerusalém, «o ponto de chegada, porém, é

¹⁵⁶ Embora pela força. Para ele: «[...] a destruição do templo por João Hircano tinha a intenção, não como ato de exclusão, mas como ato de integração dos samaritanos ao estado Asmoneu. Foi uma tentativa radical, mas inteiramente lógica, de os acurralar em direção à sua autoridade como sumo-sacerdote do templo de Jerusalém. Em teoria, não seria necessário dar mais um passo para cumprir esta intenção, ao contrário do caso dos Idumeus, que se tinham de submeter à circuncisão e às leis de Moisés para serem incorporados com os judeus. A este respeito, fica sem dúvida que João Hircano considerou os samaritanos como Israelitas genuínos». Jonathan Bourgel, «The Destruction of the Samaritan Temple by John Hyrcanus: A Reconsideration», *JBL* 135, n. 3 (2016): 517, <http://dx.doi.org/10.15699/jbl.1353.2016.3129>.

¹⁵⁷ Bourgel, «John 4:4-42: Defining a *Modus Vivendi* Between the Jews and the Samaritans», 58.

¹⁵⁸ Lourenço, «Os Samaritanos: Um Enigma na História Bíblica», 68.

¹⁵⁹ Veja-se Andreas Lehnardt, «The Anti-Samaritan Attitude as Reflected in Rabbinic Midrashim», *Religions* 12, n. 584 (2021): 1-15, doi: <https://doi.org/10.3390/rel12080584>.

¹⁶⁰ Cf. Wengst, *Il vangelo di Giovanni*, 177 e Grasso, *Il Vangelo di Giovanni: Commento Esetico e Teologico*, 202.

¹⁶¹ Cf. Wengst, *Il vangelo di Giovanni*, 178.

constituído por um culto no qual são superadas as diferenças entre os vários lugares de sacrifício e de oração».¹⁶²

Nos vv. 20-24 aparece frequentemente o verbo grego que significa adoração: προσκυνέω (*proskunéō*).¹⁶³ Neles há nove ocorrências do verbo e há uma ocorrência do substantivo προσκυνητής (*proskunetés*), no plural προσκυνηταὶ (*proskunetai*), no v. 23. Este substantivo só ocorre uma vez no NT.¹⁶⁴ O substantivo, portanto, significa adorador ou *prostrante*, i.e., aquele que adora prostrando-se.¹⁶⁵ Isto faz com que o capítulo 4 seja o capítulo de todo o NT que mais utiliza o léxico de adoração. O verbo pode significar ainda prostrar-se, ajoelhar-se, submeter-se em reverência. Curiosamente, é o mesmo verbo que aparece em Ex 23,24, na versão da LXX, quando, antes de concluir o Código da Aliança, Javé diz: «Não adorarás os seus deuses [das terras inimigas que Javé havia de exterminar] nem os servirás; não farás o que eles fazem, mas destruirás os seus deuses e quebrarás as suas colunas».

Conforme vimos no comentário ao v. 6, nos vv. 20 e 24, o verbo προσκυνεῖν (*proskynein* = *adorar*) está ligado ao vocábulo δεῖ que significa *ser necessário*. O v. 20 diz «os nossos pais adoraram neste monte; vós, porém, dizeis que é em Jerusalém o lugar onde é necessário adorar». A mulher está a confrontar a tradição dos seus «pais» e a tradição dos judeus com o uso do «vós». Sabemos que este «vós» significa judeus pelos vv. 9 e 22, evocando a diferença entre o implícito Monte Garizim, e o, também implícito, Monte Sião em Jerusalém. É posto na boca da mulher, a respeito da tradição judaica «vós dizeis... é necessário adorar» para dizer que é do/de desígnio/decreto divino adorar a Deus em Jerusalém. É por isso que Thettayil diz que «em 4,20, o que a mulher faz é questionar a legitimidade da reivindicação dos judeus de que o santuário de Jerusalém será o único lugar onde se deve adorar. A utilização da palavra τόπος aqui é importante à luz do v. 24, onde Jesus introduzirá um τόπος diferente de adoração».¹⁶⁶

Em Jo 4,23-24 diz-se: «Mas está a chegar a hora – e é agora – em que os verdadeiros adoradores hão de adorar o Pai em espírito e verdade. Pois o Pai procura os que assim o adoram. Deus é Espírito; e os que o adoram é necessário que o adorem em espírito e verdade». Agora Jesus revela uma nova forma de adorar a Deus com o mesmo carácter divino apoiado pela palavra δεῖ quando diz «está a chegar a hora – e é agora – [...] é necessário que o adorem em espírito e verdade». Quando dissemos que Jesus iria ultrapassar, mas não descartar, as crenças

¹⁶² Beutler, *Il Vangelo di Giovanni*, 181.

¹⁶³ Das 60 ocorrências do verbo no NT mais da metade, 35x, aparece nos escritos joaninos. 11x em Jo nas passagens: 4,20 (2x).21.22 (2x).23 (2x). e 24 (2x); 9,38; 12,20 e as restantes 24 no livro do Apocalipse. Cf. Marshall, *Concordance to the Greek New Testament*, 946-947.

¹⁶⁴ Cf. Marshall, *Concordance to the Greek New Testament*, 947.

¹⁶⁵ Cf. García Santos, *Diccionario del griego bíblico: Setenta y Nuevo Testamento*, 727.

¹⁶⁶ Thettayil, *In spirit and in truth: an exegetical study of John 4:19-26 and a theological investigation of the replacement theme in the Fourth Gospel*, 69.

de cada povo, samaritano e judeu, referíamos-nos a este momento. Para os samaritanos, adorar a Javé no Monte Garizim era de decreto divino, conforme vimos no primeiro capítulo e, para os judeus, como é atestado pelo AT e confirmado pela afirmação da mulher «vós dizeis [...] é em Jerusalém que é necessário adorar», adorar a Deus sobre o Monte de Sião também é de decreto/desígnio divino. Agora, porém, Jesus diz que é necessário adorar o Pai em Espírito e verdade.

Ao analisar Jo 4,24, Thettayil diz: «aqui o que João quer dizer não é que a localidade deixou de ser relevante, senão que esta localidade confinada no espaço e no tempo, se redefine na pessoa de Jesus». ¹⁶⁷ Beutler, comentando os vv. 23-24, diz: «aqui se anuncia uma superação do culto oferecido a Deus no Templo de Jerusalém por causa da vinda de Cristo». ¹⁶⁸ Pois, com a vinda de Cristo, dá-se início à hora dos «verdadeiros adoradores» (v. 23). Os verdadeiros adoradores adoram em «espírito e verdade», sendo Deus espírito (cf. v. 24a) e o Filho a verdade (cf. 14,6). A passagem fala sobre a iniciativa do Pai, pois é Ele que procura. A utilização do vocábulo “Pai” pode estar-se a referir, ainda, à Sua paternidade sobre as nações irmãs. Ora, se os adoradores, aos quais se refere Jesus, são os «verdadeiros adoradores», então poderíamos perguntar se os que até então têm adorado a Deus têm sido falsos adoradores. Só podemos afirmar que ganha mais sentido a interpretação dos cinco maridos como deuses-ídolos, pois a mulher é aqui convidada a ser uma verdadeira adoradora. Trata-se, pois, dum novo culto «não só interior, sem assembleia litúrgica comunitária, ritos e ministros de culto, mas do culto do tempo escatológico». ¹⁶⁹

Tal adoração em espírito e verdade significa uma adoração em Cristo, ou seja, Cristo é o novo lugar¹⁷⁰ de adoração. Thettayil, para melhor perceber a questão do *lugar* de adoração, faz uma análise exegética onde afirma que LXX utiliza ὁ τόπος (*ho tópos*) para traduzir מִקּוֹם (*maqôm*), de forma geral, pois, das 400 vezes que ocorre o vocábulo hebraico *maqôm*, a LXX o traduz por ὁ τόπος 363x. ¹⁷¹ Nós, porém, observamos que das 628x que ocorre a palavra τόπος na LXX, ela está a traduzir *maqôm* umas 361x. ¹⁷² É por isso que Thettayil propõe uma

¹⁶⁷ Thettayil, *In spirit and in truth: an exegetical study of John 4:19-26 and a theological investigation of the replacement theme in the Fourth Gospel*, 165.

¹⁶⁸ Beutler, *L'ebraismo e gli ebrei nel Vangelo di Giovanni*, 27.

¹⁶⁹ Beutler, *Il Vangelo di Giovanni*, 181. Wengst também dá muito valor à questão da comunidade. Cf. Wengst, *Il vangelo di Giovanni*, 184.

¹⁷⁰ João, consegue dizer isto, sem nunca utilizar a conhecida construção paulina: ἐν Χριστῷ.

¹⁷¹ Thettayil, *In spirit and in truth: an exegetical study of John 4:19-26 and a theological investigation of the replacement theme in the Fourth Gospel*, 68.

¹⁷² Cf. Edwin Hatch, e Henry A. Redpath, *A concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament*, 2ª ed. (Grand Rapids: Baker Books, 1998), 1364-1367.

replacement theology,¹⁷³ em detrimento de *fulfillment theology* e a *substitution theology*, e, conclui, de forma sintética que:

[...] uma análise exegética de João 4,23-24 levou-nos a concluir que “adoração em espírito e verdade” na linguagem significou uma adoração oferecida ao Pai permanecendo na pessoa de Jesus. Na justaposição da adoração nas duas montanhas, Garizim e Jerusalém, os lugares sagrados, contra ‘adoração em Espírito e verdade’, João propunha Jesus como a alternativa aos lugares opostos de adoração [...] Segundo João, Jesus por si só *replaced* os dois lugares santos.¹⁷⁴

Por isso, Thettayil irá considerar as implicações lógicas da *replacement theology*. Pondera que Cristo é o lugar de adoração não só para os samaritanos como também para os Judeus. Isto ganha relevância com a destruição do templo no ano 70 d.C., logo, um novo motivo de Jo 4.¹⁷⁵

2.6. vv. 25-26: Autorrevelação de Jesus

Nos vv. 19 e 25 subjaz a questão da vinda do Messias que seria um profeta como Moisés. A mulher reconhece Jesus como profeta em Jo 4, 19 e no v. 25 fala a respeito do Messias que está por vir. Ora o messianismo samaritano era diferente do messianismo judaico, pois, eles não esperavam um Messias davídico, mas antes um Messias como Moisés (cf. Dt 18,18 do PS). Por isso, como diz Pummer, o autor do EJ poderia estar a usar «Messias» para se conformar à conceção de Messias do leitor.¹⁷⁶

A palavra grega μεσσίας (*messías*), transliteração do hebraico מָשִׁיחַ (*mašîah*) ou aramaico מַשְׁיָח (*mašîah*),¹⁷⁷ só aparece no NT duas vezes, em Jo 1,41 e 4,25.¹⁷⁸ A sua tradução

¹⁷³ Isto é interessante porque a língua inglesa permite a especificação de conceitos. *Replacement* com re + place. Ou seja, um novo lugar, ou *lugar de novo*, e não necessariamente a tradução imediata portuguesa de “substituição”. Está em debate precisamente três tipos de teologia 1) a teologia da substituição; 2) a teologia do cumprimento e 3) e a *replacement theology*, que não iremos traduzir.

¹⁷⁴ Thettayil, *In spirit and in truth: an exegetical study of John 4:19-26 and a theological investigation of the replacement theme in the Fourth Gospel*, 425-426

¹⁷⁵ Para um estudo detalhado sobre a *replacement theology* joanina veja-se o cap. VII em Thettayil, *In spirit and in truth: an exegetical study of John 4:19-26 and a theological investigation of the replacement theme in the Fourth Gospel*, 428-472.

¹⁷⁶ Cf. Pummer, «Samaritans, Galileans, and Judeans in Josephus and the Gospel of John», 90. O motivo pelo qual não inserimos aqui a questão do *Taheb* é porque esta noção surge, pelo menos no século XIV com o *Memar Marqah*, obra atribuída ao teólogo Marqah, do século IV. E, portanto, a mulher não poderia estar a identificar o «profeta» como a figura escatológica *Taheb* que ainda não se apurara na teologia samaritana do primeiro século.

¹⁷⁷ Thettayil, *In spirit and in truth: an exegetical study of John 4:19-26 and a theological investigation of the replacement theme in the Fourth Gospel*, 169.

¹⁷⁸ Marshall, *Concordance to the Greek New Testament*, 681.

grega, *χριστός* (*christós*), aparece 245x no NT. Dos evangelhos, o EJ é o que mais contém o vocábulo, com 19 ocorrências¹⁷⁹ (Mt - 17x; Mc - 8x; Lc - 12x).¹⁸⁰

Esta seção constitui o último intercâmbio dialogal entre Jesus e a samaritana, pois no v. 27 volta a falar o narrador. Porém, não é de menor importância, pois encontramos a afirmação, *ἐγώ εἰμι* (*egó eimi*), «Sou Eu». Antes disso, Jesus permanece, talvez, apenas “um” profeta e não “O Messias”, pois a mulher continua à espera do mesmo. Este, «Sou Eu» acompanhado por «que fala contigo» para alguma exegese é enfático¹⁸¹ e para outra não o é.¹⁸² Há ainda um terceiro grupo, composto pela maior parte dos exegetas, que entretém as possibilidades, mas não afirma se é enfático ou não, mas antes, deixa a questão em aberto¹⁸³. O «Sou Eu que falo contigo» também pode ser interpretado com a ajuda da segunda parte, isto é, pelo facto de Jesus dizer: «o que fala contigo». Noutras passagens, como 13,49, Jesus diz que não fala por si mesmo, mas foi o Pai que o enviou e mandou o que havia de dizer, ou 14,24, onde Jesus afirma: «Ora, a palavra que ouviste não é minha, mas do Pai que me enviou». Sob a perspectiva da cristologia do Enviado, a expressão *ἐγώ εἰμι* é de facto enfática. Assim, Jesus poderia estar a dizer que ele é o Messias; Aquele sobre o qual a mulher falava, como diz Theobald:

No v. 26, a conversa de Jesus com a mulher atinge o seu clímax e a sua conclusão: Jesus revela-se como aquele de quem a mulher falava – de uma forma que faz lembrar a sua conversa com o cego curado, onde é dito: “Aquele que fala contigo é o tal” (9,37). Se o cego curado responde: “Senhor, eu creio” e se lança imediatamente a seus pés, a samaritana sai de cena sem dizer uma palavra. No entanto, a sua reação à autorrevelação [*Selbstoffenbarung*] de Jesus é nada menos que uma resposta de fé, sem confissão explícita, mas missionária e ambiciosa, como o narrador habilmente mostrará mais tarde.¹⁸⁴

A utilização do número sete não é só importante para a questão dos maridos, mas também o é quando vemos as vezes que cada personagem fala neste diálogo. Se observarmos, com alguma atenção, repararemos que a mulher da Samaria fala seis vezes e Jesus, por sua vez, sete. Isto faz com que o diálogo seja, até de forma literária, englobado pela palavra de Jesus:

¹⁷⁹ Em Jo 1,17.20.25.41; 3,28; 4,25. 29; 7,26.27.31.41(2x).42; 9,22; 10,24; 11,27; 12,34; 17,3; 20,31.

¹⁸⁰ Cf. Marshall, *Concordance to the Greek New Testament*, 1098-1105.

¹⁸¹ Vejam-se: Lincoln, *The Gospel According to John*, 178; McHugh, *A Critical and Exegetical Commentary on John 1-4*, 288; Moloney, *El Evangelio de Juan*, 151; Zumstein, *L'Évangile selon Saint Jean (1-12)*, 157.

¹⁸² Por exemplo Léon-Dufour que diz que não é enfático e que por isso devemos ler sou eu e não Eu Sou. Cf. Léon-Dufour, *Lettura Dell'Evangelo Secondo Giovanni*, 331.

¹⁸³ A maior parte destes dizem que, por um lado, pode ser a simples afirmação da parte de Jesus àquilo que a mulher está a dizer sobre o Messias, mas que, por outro, também pode ser, segundo o conhecimento e intenção do autor do QE, um *Eu Sou* enfático. Cf. Beutler, *Il Vangelo di Giovanni*, 182; Grasso, *Il Vangelo di Giovanni: Commento Esegético e Teológico*, 206; Leon Morris, *The Gospel According to John*, 241-242; Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni. Parte Prima. Testo Greco e Traduzione*, 654. A tradução da CEP coloca a afirmação: «Eu Sou» com letras maiúsculas, mas numa nota de rodapé diz que «talvez» pode ser enfático. Cf. CEP, *Bíblia. Os Quatro Evangelhos e os Salmos*, 281.

¹⁸⁴ Theobald, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12*, 329.

Quadro 2: O número de falas e o conteúdo do diálogo entre as duas figuras, Jesus e a samaritana nos vv. 7-26

	Jesus	A samaritana
1	v. 7: «Dá-me de beber»	v. 9: «Como é que Tu, sendo judeu, me pedes de beber, sendo eu uma mulher samaritana?»
2	v. 10: «Se conhecesses o dom de Deus e quem é aquele que te diz: “Dá-me de beber”, tu é que lhe pedirias, e Ele dar-te-ia água viva».	v. 11-12: «Senhor, não tens nada com que a tirar e o poço é fundo! De onde obténs, então, a água viva? Serás tu maior que o nosso Pai Jacob, que nos deu o poço, do qual ele bebeu, e também e os seus filhos e os seus animais?»
3	v. 13-14: «Todo aquele que bebe desta água terá sede novamente; mas quem beber da água que Eu lhe darei, jamais terá sede, para sempre. Pelo contrário: a água que lhe darei tornar-se-á nele uma fonte de água que jorra para a vida eterna».	v. 15: «Senhor, dá-me essa água, para que eu não mais tenha sede e nem venha qui tirá-la».
4	v. 16: «Vai chamar o teu marido e volta aqui».	v. 17: «Não tenho marido».
5	vv. 17-18: «Disseste bem: “Não tenho marido”; de facto, tiveste cinco maridos e o que agora tens não é teu marido. Nisto disseste a verdade».	vv. 19-20: «Senhor, vejo que Tu és profeta. Os nossos pais adoraram neste monte; vós, porém, dizeis que é em Jerusalém o lugar onde é necessário adorar».
6	vv. 21-24: «Acredita em mim, mulher: está a chegar a hora em que nem neste monte, nem em Jerusalém, adorareis o Pai. Vós adorais o que não conheceis; nós adoramos o que conhecemos, porque a salvação vem dos judeus. Mas está a chegar a hora – e é agora – em que os verdadeiros adoradores hão de adorar o Pai em espírito e verdade. Pois o Pai procura os que assim o adoram. Deus é	v. 25: «Sei que está a chegar o Messias, o chamado Cristo. Quando Ele chegar, há de anunciar-nos todas as coisas».

	Espírito; e os que adoram é necessário que o adorem em espírito e verdade».	
7	v. 26: «Sou Eu, o que fala contigo»	_____

Podemos observar que é Jesus que inicia e acaba o diálogo. Este diálogo assim colocado e, seguindo a lógica judaica dos números seis e sete¹⁸⁵, diz-nos algo muito simples: as palavras da mulher são insuficientes, e perante esta sua insuficiência, Jesus mostra-se suficiente com a sua autorrevelação. Jesus é para ela suficiente porque tem a capacidade de saciar a sede da mulher de tal forma que ela deixa o cântaro para anunciar aos seus a novidade deste homem que lhe disse tudo o que ela fizera (cf. vv. 28-29).

Também podemos observar que no diálogo existe um conhecimento progressivo da parte da mulher acerca da identidade de Jesus. Mediante o diálogo, há uma transição gradual que parte de uma incompreensão inicial para um conhecimento melhor. Este tipo de transição da parte dos interlocutores para com Jesus, é próprio das narrações do EJ, as quais espelham alguma *crisologia*, ou se quisermos, *teologia do encontro*. Assim, Jesus guia a mulher por uma jornada espiritual. A primeira incompreensão manifesta-se quando pergunta: «como é que tu sendo um judeu [Ἰουδαῖος (*ioudaïos*)]». Depois chama-o de Senhor, κύριε, nos vv. 11.15.19. No v. 12 pergunta-lhe, de forma irónica, se Jesus é maior (μείζων [*meízōn*]) do que Jacob. No v. 19 a mulher diz que vê que Jesus é um profeta (προφήτης [*profétes*]). No v. 25 a mulher fala sobre o seu conhecimento da vinda do Messias (Μεσσίας [*Messías*]), o dito Cristo (χριστός [*christós*]). No seguinte versículo Jesus revela-se como aquele do qual falava a mulher dizendo sou Eu, o que fala contigo (ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι [*egó eimi, hō lalōn soi*]). Este é o ponto culminante do diálogo entre a samaritana e Jesus. A seguir, a mulher questiona os seus sobre a possibilidade do homem ser o Cristo (v. 29). Já no v. 42 encontramos, em coro, a afirmação de Jesus dizendo: «pois, [acreditamos porque], nós próprios ouvimos e sabemos que ele é verdadeiramente o salvador do mundo».¹⁸⁶ Assim, o diálogo é portador de um crescendo de títulos a respeito de Cristo, que manifesta a procura da sua identidade da parte da mulher. Mas não é só a identidade de Jesus que está em questão, mas também a verdade, i.e., a história e situação atual da mulher que vai sendo lembrada e revelada (vv. 17-24) de forma que entre a mulher e Jesus há uma mútua transparência. Deste modo, podemos concordar com a afirmação

¹⁸⁵ O sete simboliza a perfeição, enquanto o número seis por natureza e em relação ao número sete é imperfeito, insuficiente.

¹⁸⁶ Cf. Meier, «The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What can be Said?», 228. A citação direta também se encontra na mesma página.

de Munro que diz que «a revelação da verdade sobre a situação da mulher coincide com a revelação da verdadeira identidade de Jesus».¹⁸⁷

3. vv. 27-30: A partida da mulher, a chegada dos discípulos e dos samaritanos

Consideramos estes versículos como secção de transição por que é narrado a reintrodução dos discípulos (v. 27), que tinham saído à procura de alimentos (cf. v. 8), e a saída da mulher. Também nos informa sobre o que a mulher foi fazer (v. 28). Aplicando o método narrativo¹⁸⁸ de Zimmermann, conforme vimos no primeiro capítulo, podemos dizer que, aqui, o narrador do QE não nos está a relatar, propriamente dito, mas antes, está a mostrar os pensamentos interiores dos discípulos que eles próprios nem sequer ousam proferir, pois pensam, apenas, «Que procuras? [...] De que falas com ela?» (v. 27b).

Teresa Okure diz que os discípulos teriam ficado admirados por causa da educação religiosa e cultural que tiveram. Pois, segundo esta, não se podia, sendo judeu masculino, cumprimentar uma mulher em público quanto mais a uma mulher samaritana.¹⁸⁹ Ubieta, por sua vez, vai mais longe afirmando que a admiração deles teria sido causada pelo facto de ela ser só mulher e não tanto por ela ser mulher samaritana. Isto, ao seu ver, tem a ver com a comunidade joanina e o papel da mulher na mesma, ou seja, esta passagem estaria a manifestar a preocupação da comunidade joanina por esclarecer e fundamentar o papel da mulher na comunidade nascente.¹⁹⁰

Esta secção de transição também nos dá a conhecer o que a mulher fez após o diálogo com Jesus. Um dado particular é que a mulher «deixou o seu cântaro» para ir ter à cidade. O facto de ela deixar o cântaro pode ser interpretado como a ânsia que a mulher tem de anunciar a notícia aos seus. Mas também pode ser interpretado como a não-necessidade de “beber” água física, pois o encontro com a Fonte da água viva, que é Jesus, saciou a sua sede.

A mensagem da samaritana é composta por duas partes: «“ela encontrou um homem”, “que lhe disse tudo aquilo que ela fez”»¹⁹¹, ou seja, 1) teve um encontro com um homem chamado Jesus e 2) este homem Jesus disse-lhe tudo o que ela fez. Para Okure, a mulher está convencida de que Jesus é o Messias, de forma que a sua pergunta «Não será ele o Cristo» (v.

¹⁸⁷ Winsome Munro, «The Pharisee and the Samaritan in John: Polar or Parallel?», *CBQ* 57, n. 4 (1995): 719.

¹⁸⁸ Cf. Zimmermann, «“The Jews”: Unreliable Figures or Unreliable Narration?», 79-80.

¹⁸⁹ Okure, «Juan», 1337.

¹⁹⁰ Carmen Bernabé Ubieta, «La mujer en el Evangelio de Juan», 400.

¹⁹¹ Beutler, Johannes, *Il Vangelo di Giovanni*, 2016, 184; Cf. Jo 4, 29.

29) – que remete para o Messias (cf. v. 25) – não é feita de forma dúbia, mas com convicção.¹⁹² Sandra M. Schneiders diz que é *porque* a mulher da Samaria identifica corretamente Jesus, que ela pode ir ter com as pessoas da cidade para lhes anunciar esta notícia.¹⁹³

4. vv. 31-38: Colóquio de Jesus com os discípulos sobre o seu alimento e a ceifa

Os vv. 31-38 contém duas porções: 1) os vv. 31-34, onde o tema central é o do verdadeiro alimento e 2) os vv. 35-38, cujo tema central é o da ceifa. Nesta secção há um diálogo com paralelos ao anterior entre Jesus e a samaritana. No primeiro diálogo, Jesus fala da água e, na primeira porção desta nova secção vv. 31-34, Jesus fala do alimento. No EJ ambos os temas têm dois significados: o físico-material e o espiritual. Jesus quer que os discípulos conheçam o alimento do qual ele fala. Portanto, «a dinâmica deste relato é, então, fazer os discípulos chegar a essa compreensão, da mesma maneira que Jesus catequizou a mulher».¹⁹⁴ Para Wengst:

João, antes de continuar a tecer o fio narrativo aqui posto com a chegada dos samaritanos, reflete, no diálogo de Jesus com os seus discípulos, sobre a situação missionária agora prospetada. Do conto, por ele aqui narrado, faz parte o facto de que a Samaria foi o primeiro território missionário, no qual penetrou o anúncio messiânico, indo para além do mundo judaico.¹⁹⁵

Assim, para Wengst, os vv. 31-38 são como que um *intermezzo* entre o diálogo com a mulher da Samaria e a chegada dos samaritanos (vv. 39-42), onde Jesus dialoga com os seus sobre a missão na Samaria. Ska, por sua vez, considera que o elo entre os dois diálogos já referidos é conferido pelo uso do género literário das cenas típicas matrimoniais que permite uma narração de restauração da relação entre Deus e a sua Esposa que tem sido infiel. Deste modo, cumpre-se em Jo 4 a profecia de Os 2, onde o profeta condena o pecado da idolatria e diz que Deus quer fazer o povo, Seu, novamente.¹⁹⁶ Na segunda porção desta secção, o tema irá mudar mais uma vez, da questão do verdadeiro alimento à temática da ceifa.¹⁹⁷

¹⁹² Okure, «Juan», 1339.

¹⁹³ Sandra M. Schneiders, «‘Because of the Woman's Testimony ...’: Reexamining the Issue of Authorship in the Fourth Gospel», *NTS* 44, no. 4 (1998): 533, <https://doi.org/10.1017/S0028688500016702>.

¹⁹⁴ Jerome Henry Neyrey, *The Gospel of John* (New York: Cambridge University Press, 2007), 97.

¹⁹⁵ Wengst, *Il vangelo di Giovanni*, 184.

¹⁹⁶ Jean-Louis Ska, «Jésus et la Samaritaine (Jean4). Utilité de l'Ancien Testament», 641-652.

¹⁹⁷ Theobald, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12*, 332.

4.1. vv. 31-34: O verdadeiro alimento

O v. 31 introduz a primeira intervenção dos discípulos, até então em silêncio. Falam coletivamente com o imperativo «Rabi come»,¹⁹⁸ o que indica que teriam encontrado os alimentos que procuravam. Jesus, porém, diz-lhes que ele tem um alimento (βρῶσιν) que eles não conhecem, claramente rejeitando aquele que eles oferecem (v. 32). Há também uma cena típica matrimonial no AT em que a personagem rejeita tomar alimento até à consumação da sua missão: é o caso de Eliezer, em Gn 24,33.¹⁹⁹

Beutler vê um certo paralelismo entre o diálogo dos vv. 7-26 e o diálogo dos vv. 31-38. Por exemplo, Jesus diz à mulher dá-me de beber ou vai chamar o teu marido, e em 4,34-38, são os discípulos a ordenarem a Jesus para comer dizendo «Rabi come». Em ambos os diálogos aquele que é pedido para fazer algo não dá resposta. Beutler diz que:

Diferentemente deste diálogo precedente (e de Jo 6,35), Jesus, ao invés, fala não dum alimento (ou dum bebida) que ele dá, mas dum alimento que ele recebe. Também este alimento deve ser considerado no sentido metafórico: o alimento é fazer a vontade daquele que o enviou: o Pai (v. 34). Os discípulos são incapazes de compreender o sentido deste alimento [...]. A semelhança com o diálogo da samaritana é evidente. Por outro lado, o tema do verdadeiro pão é relacionado àquele da sua sede metafórica. [...] No sentido mais profundo trata-se daquela sede pela salvação dos homens que o acompanhará até às suas últimas palavras sobre a cruz (cf. 19,28)». ²⁰⁰

Portanto, destacamos as semelhanças entre os dois diálogos: 1) há um imperativo que é ignorado (em ambos os diálogos há um pedido, no primeiro, da parte de Jesus à mulher e, no segundo, da parte dos discípulos a Jesus, mas em ambos os casos o pedido é ignorado) e 2) os temas paralelos da bebida e do alimento.

Analisaremos aqui, de forma mais detalhada, o v. 34, devido à sua importância nos dois diálogos (vv. 7-26 e vv. 31-38) e, portanto, no relato joanino da passagem de Jesus pela Samaria. Jesus diz: «O meu alimento é que faça a vontade daquele que me enviou e consume a sua obra». Grasso considera que este «que», ἵνα (*hína*), tem um valor epexeagético. Assim, o que vem depois de «o meu alimento», ἐμὸν βρῶμά (*emòn brōmá*), define o mesmo, ou seja, «o meu alimento» é definido por: 1) «fazer a vontade daquele que me enviou» e 2) «consumar a sua obra».²⁰¹ A palavra posta aqui na boca de Jesus para dizer alimento é βρῶμά, a qual é diferente da palavra βρῶσιν (*brōsin*) do v. 32. O segundo vocábulo βρῶσιν, de βρῶσις (*brōsis*), aparece

¹⁹⁸ Tal como Raquel convidara Moisés a comer em Ex 2,20. Cf. Léon-Dufour, *Lettura Dell'Evangelo Secondo Giovanni*, 334.

¹⁹⁹ Cf. Lincoln, *The Gospel According to Saint John*, 179.

²⁰⁰ Beutler, *Il Vangelo di Giovanni*, 184-185.

²⁰¹ Grasso, *Il Vangelo di Giovanni: Commento Esegético e Teológico*, 210 nota de rodapé nº48; Assim como Grasso, Moloney, *El Evangelio de Juan*, 159.

no NT 11x, das quais 4x no EJ: uma em 4,32 e as três restantes no discurso sobre o pão da vida (6,22-59), em 6,27 (2x) e em 6,55 (1x). O vocábulo βρῶμα, por sua vez, só ocorre nos escritos joaninos nesta nossa passagem de 4,34.²⁰² McHugh diz que a diferença entre os dois substantivos é diminuta. A utilização de βρῶμά é uma forma de Jesus se expressar de forma mais concreta, já que os discípulos não compreenderam (cf. v.33) a primeira vez que Jesus falou no tema de alimento (βρῶσις no v. 32).²⁰³

O verbo grego para dizer «fazer» empregue nesta passagem é ποιῶ (*poiéo*).²⁰⁴ O sujeito do verbo ποιῶ no EJ é, de forma especial, Jesus. Ora, a utilização do verbo tem a ver ou com as “obras” ou com a “vontade” do Pai que Jesus, o Filho de Deus, faz e consuma.²⁰⁵ No QE a noção grega θέλημα²⁰⁶ (*thélema*), que significa «vontade», aparece sempre: 1) referindo-se à vontade de Deus²⁰⁷ (9,31), a qual é preciso fazer em detrimento da vontade da carne, da vontade dos homens (1,13), ou da sua própria vontade (cf. 7,17)²⁰⁸ e, 2) acompanhado pelo verbo ποιῶ (ou no mesmo versículo ou antes).²⁰⁹ A palavra θέλημα aparece somente no Livro dos Sinais antes da secção de transição. O vocábulo πέμπω (*pémprō*), por sua vez, aparece no NT 79x, sendo que só no EJ aparece 32x.²¹⁰ As palavras θέλημα e πέμπω aparecem juntas numa expressão muito peculiar, «a vontade daquele que me enviou», τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με (*tò thélema toῦ pémpsatos*), 4x no QE. A primeira vez é em Jo 4,34 e as outras três em 5,30; 6,38.39. Em 5,30 Jesus diz que não procura a sua vontade e é por isso que o seu julgamento é justo. Em 6,38.39, Jesus fala duramente à multidão (cf. 6,24) que o procura por um alimento que se perde (cf. 6,26-27), convidando-a, ao invés, a trabalhar pelo alimento que não se perde. Ele, que não veio para fazer a sua vontade, mas a vontade daquele que o enviou (cf. v.38), é o alimento (cf. 6, 35). Qual é, então, a vontade d’Aquele que enviou Jesus? Citamos: «E a vontade daquele que me enviou é esta: que nada perca do que me deu, mas o ressuscite no último dia. Pois esta é a vontade do meu Pai: que todo aquele que vê o Filho e acredita nele tenha vida eterna; e Eu o ressuscitarei no último dia» (6,39-40).

A passagem, segundo o vocábulo epexegetico já referido, diz-nos que consumir a obra daquele que enviou Jesus também é o seu alimento. O verbo empregue para dizer consumir é τελειῶσω (*teleiósō*), que significa «completar», «levar a termo», etc., e está aqui relacionado

²⁰² Cf. Marshall, *Concordance to the Greek New Testament*, 156.

²⁰³ McHugh, *A Critical and Exegetical Commentary on John*, 1-4, 291.

²⁰⁴ Este aparece 580x no NT, e nos escritos joaninos 156x, das quais 110x no EJ, 16x nas cartas e 30 no Ap. Cf. Marshall, *Concordance to the Greek New Testament*, 904-911.

²⁰⁵ Cf. Walter Radl, «ποιέω», em EDNT, vol. 2 (1993), 124.

²⁰⁶ O vocábulo aparece 63x no NT e no QE 11x em: 1,13 (2x); 4,34; 5,30 (2x); 6,38 (2x); 39,40; 7,17; 9,31.

²⁰⁷ O qual recebe a designação de *aquele que me enviou* (4,34; 5,30; 6,38.39) e de Pai (6,40).

²⁰⁸ Cf. Marshall, *Concordance to the Greek New Testament*, 473-474.

²⁰⁹ Cf. Marshall, *Concordance to the Greek New Testament*, 473.907.

²¹⁰ Cf. Marshall, *Concordance to the Greek New Testament*, 866-867.

com o substantivo ἔργον (*érgon*), que significa «obra». Por isso, diz Hübner que: «Jo 4,34 é característico da cristologia joanina. O ser de Jesus está inteiramente empenhado em fazer a vontade do Pai e, deste modo, em levar adiante a sua obra, i.e., a obra que o Pai o encarregou de fazer».²¹¹ Beutler destaca o facto de ἔργον estar no singular,²¹² ou seja, a obra é uma, o que é interessante, pois isto faz com que a passagem pela Samaria não seja apenas uma obra de entre muitas, senão um ato compreendido dentro de uma obra: a obra da Salvação. Se Jesus, nos vv. 30-38, está a partilhar com os discípulos o que está a fazer no encontro com a samaritana – que se prolongará nos vv. 39-42 – e se o seu alimento é «fazer a vontade daquele que o enviou e consumir a sua obra», e se este «fazer a vontade» faz parte da obra da Salvação, então o *eidei* do v. 4 coloca este encontro, entre Jesus e a mulher da Samaria, dentro da Obra da Salvação. Teodoro de Mopsuéstia também se questionara sobre esta «obra», dizendo: «De que obra se trata? Da conversão do género humano. E com toda a propriedade, falando como ser humano, disse que tal obra era mais importante do que qualquer alimento corporal. Disse assim mesmo quem fez a vontade de quem o enviou, porque lhe havia confiado a Ele esta obra».²¹³

O alimento teria sido o motivo aparente pelo qual teriam parado (cf. Jo 4,7). Se Jesus tem um outro alimento, estar na Samaria, nesse momento, é o seu alimento, enquanto constitutivo da obra do Pai, o qual exprime a vontade do Mesmo. Os discípulos desconhecem este alimento. O Senhor quer dá-lo a conhecer aos seus discípulos. É assim que passamos à seguinte secção onde a ceifa se identifica com a missão. Missão que o Pai deu ao seu Filho e que o Filho quis que os discípulos participassem ao serem enviados.

4.2. vv. 35-38: A ceifa

Esta subsecção trata acerca do tema da «ceifa» ou θερισμός (*therismòs*), e tudo o que isso implica. Esta palavra, que no QE só se encontra nesta secção, no resto do NT assume um sentido escatológico ou missionário.²¹⁴ Estes versículos também falam a respeito do semeador e/ou dos «outros», dos ceifadores e dos discípulos.

²¹¹ Hübner, Hans, «τελειόω», em EDNT, vol. 2 (1993), 344. A tradução da CEP traduziu o verbo por «levar à consumação» considerando-o como sinónimo de πληρώω.

²¹² Cf. Beutler, *Il Vangelo di Giovanni*, 185.

²¹³ Teodoro de Mopsuestia, «Comentario al Evangelio de Juan» em BCPINT 4a: *Evangelio Según San Juan (1-10)*, 248.

²¹⁴ Beutler, *Il Vangelo di Giovanni*, 185.

Em Jo 4,35 encontramos um provérbio pouco conhecido «Mais quatro meses e chegará a ceifa». Jesus, porém, diz que os campos já estão prontos para ceifar. Betancourt diz que esta expressão, ou provérbio, tem a ver com a festa do Pentecostes:

É, por conseguinte, época da ceifa. Neste caso, tendo em conta que a seção anterior em Jerusalém começa com a festa de Páscoa (2,13), a atual na Samaria, depois do percurso pela região da Judeia e da rejeição por parte dos dirigentes, teria como pano de fundo a festa de Pentecostes, cinquenta dias após a Páscoa, festa agrícola da ceifa (Ex 23,16: καὶ ἑορτὴν θερισμοῦ πρωτογεννημάτων ποιήσεις τῶν ἔργων σου, ὧν ἐὰν σπείρης ἐμ τῷ ἀγρῷ σου) na qual se devia oferecer as primícias do trigo (Ex 34,22; Nm 28,26). Isto leva-nos de novo a Sicar e à tradição *halákica* com ela relacionada que se refere precisamente a esta festa.²¹⁵

Portanto, e como já referimos, para este autor, o facto de Jesus estar em Sicar está relacionado com a festa das primícias onde o que Jesus está a fazer é procurar o devido fruto de forma legítima.

Já no v. 36 Jesus diz: «Quem ceifa recebe a recompensa e recolhe o fruto para a vida eterna». A construção εἰς ζωὴν αἰώνιον (*eis zôên aiónion*) é a mesma construção que aparece no v. 14, mas agora trata-se do fruto (καρπὸν [*karpòn*]), enquanto no v. 14 se tratava da fonte de água que brota para a vida eterna. Os ceifadores recebem a recompensa e recolhem o fruto para a vida eterna, mas que também já é concedido agora pelo Revelador.²¹⁶ Ecoa, aqui, a teologia paulina do anúncio do Evangelho e o seu salário (cf. 1Cor 9,15-24).

Em Jo 4,37 é-nos dito que «um é que semeia, e outro o que ceifa». Jesus, nesta expressão, identifica os discípulos com os ceifadores. Isto está claro, mas a dificuldade interpretativa recai sobre o *semeador*²¹⁷, i.e., os «outros» do v. 38. No EJ podemos encontrar uma pista, pois em 5,17 Jesus diz: «o meu pai até agora trabalha, e Eu também trabalho». De forma imediata podemos dizer que é Jesus quem trabalha como, aliás, realça Beutler destacando o facto do mesmo verbo do v. 38, κεκοπιάκασιν (*kekopiákasín*), ser o que aparece no v. 6, κεκοπιακῶς (*kekopiakòs*).²¹⁸ Mas, porque está no plural «outros»? Brown pergunta-se, ainda, se Jesus estaria a associar-se ao Pai.²¹⁹ Para Neyrey, os «outros» podem ser os discípulos de João Batista que pregaram em «Enón, perto de Salim» (cf. 3,23) ou os discípulos em At 8.²²⁰ Shin dirá que estes «outros» são o Pai e Jesus e isto porque a iniciativa é de Deus, ou seja, a

²¹⁵ Barreto Betancourt, «Sicar-Siquen en Jn 4,5: ¿Una Clave de Interpretación del Texto?», 100.

²¹⁶ Cf. Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni. Parte Prima. Testo Greco e Traduzione*, 641-642.

²¹⁷ A propósito, as únicas entidades que Jesus afirmou de não semear, ceifar nem recolher são as aves do céu (cf. Mt 6,26).

²¹⁸ Beutler, *Il Vangelo di Giovanni*, 185.

²¹⁹ Brown, *Giovanni. Comento al Vangelo Spirituale*, 241.

²²⁰ Neyrey, *The Gospel of John*, 98.

obra é do Pai e, esta, é partilhada com o Filho (cf. 5,19).²²¹ Para João Crisóstomo os semeadores são os profetas:

Os profetas são os semeadores, mas não são eles que recolhem, senão os apóstolos. [...] A intenção dos profetas é que os homens se aproximem de mim [Deus], e a lei era uma preparação para isso. Por isso semearam, para produzir este fruto. É sinal de que Ele enviou aqueles e que existe uma grande afinidade entre a velha e a nova Aliança.²²²

Orígenes, por sua vez, considera que os semeadores não só são os profetas, como também, de forma específica, faz parte Moisés (Moisés e os profetas).²²³ A leitura que identifica os profetas com os «outros» será recuperada por Léon-Dufour, dado que para ele os «outros» são os profetas, João Batista e os seus, e o próprio Jesus, enviados pelo Pai a trabalhar na sua vinha. Assim, Léon-Dufour prefere uma leitura que não exclua «do texto a dimensão do passado de Israel». ²²⁴ Theobald diz que João quer despertar a gratidão dos destinatários para com os «outros» que são aqueles que «prepararam o terreno na Samaria, onde os primeiros representantes do círculo joanino puderam registar êxitos missionários». ²²⁵

Em relação ao v. 38, a única coisa que podemos dizer é que, os ceifeiros são os discípulos, ou melhor os enviados, ἀπέστειλα (*apésteila*),²²⁶ pois o Senhor disse-lhes: «Eu vos enviei a ceifar aquilo pelo qual não vos afadigastes; outros se afadigaram e vós entrastes na sua fadiga». Aqui os discípulos são enviados, mas como apóstolos. Eles não são maiores do que aquele que envia (cf. 13,16). O verbo utilizado é ἀπέστειλα (*apésteila* = *eu enviei*). Os discípulos só serão enviados, tal como Jesus foi enviado, isto é, com a utilização do verbo πέμπω (*pémpō*)²²⁷ em Jo 20,21, onde se diz: «Tal como o Pai me enviou, também Eu vos envio», καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, καὶ γὰρ πέμπω ὑμᾶς (*kathōs apéstalkén me ho patér, kagō pémpō hymas*).²²⁸ Esta última passagem diz-nos que Jesus também foi enviado, *apestalken*, do Pai. Segundo a literatura rabínica, os discípulos, ao serem enviados por Jesus, são como se fossem

²²¹ Sookgoo Shin, *Ethics in the Gospel of John: discipleship as moral progress*, BiInS 168 (Leiden: Brill, 2019), 97.

²²² Juan Crisóstomo, «Homilías Sobre el Evangelio de Juan», em *BCPINT 4a: Evangelio Según San Juan (1-10)*, 250.

²²³ Cf. Orígenes, «Comentarios al Evangelio de Juan», em *BCPINT 4a: Evangelio Según San Juan (1-10)*, 249-250.

²²⁴ Léon-Dufour, *Lettura Dell'Evangelo Secondo Giovanni*, 342.

²²⁵ Theobald, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12*, 338.

²²⁶ Ridderbos, *The Gospel According to John. A Theological Commentary*, 170.

²²⁷ A diferença entre πέμπω e ἀποστέλλω pode ser, para alguns, uma mera estilística mas, para outros, uma diferença mesmo semântica. Como é o caso de Rengstorf e Ngyuen. Nós seguiremos a sua interpretação considerando tal diferença semântica que tem implicações diferentes, e não como um mero sinónimo estilístico.

²²⁸ Cf. Carlo Rocchetta, *Los Sacramentos de la Fe. Estudio de Teología Bíblica de los Sacramentos como «Acontecimientos de Salvación» en el Tiempo de la Iglesia. Tomo 2. Sacramentología Bíblica Especial*, (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002), 242.

o próprio Jesus.²²⁹ Por isso, Rengstorf e sucessivamente Nguyen, consideram que há diferença semântica entre os verbos ἀποστέλλω (*apostéllō*) e πέμπω (*permpō*). O primeiro tem a ver com a legitimidade jurídica, isto é, quando o QE utiliza o verbo está a legitimar as palavras, ações e sinais de Jesus como o enviado do Pai. O mesmo se pode dizer a respeito do envio, (ἀποστέλλω), dos discípulos. O segundo enfatiza mais Aquele que envia Jesus.²³⁰ Mas Jesus só envia, πέμπω, os seus discípulos em Jo 20,21. Então como é que a exegese bíblica justifica o facto de Jesus dizer em Jo 4,38 «Eu vos enviei» se o envio dos apóstolos só ocorre em Jo 20,21?

Para Rudolf Schnackenburg isto é possível porque sendo esta passagem pós-pascal, o autor do QE pôde aplicar as palavras do Senhor ao seu tempo e problemática atual, por isso ele diz:

Entrar no trabalho dos “outros” é uma imagem de assumir o trabalho e colher os frutos do seu trabalho. Mesmo se já não conseguimos captar o “ensinamento” desta passagem nas suas referências concretas, ela permanece uma importante advertência para a teologia missionária: toda a atividade missionária está em contínua relação com a “missão” e a obra de Jesus, e todo o missionário constrói sobre a obra dos seus predecessores. Mas, pelo método seguido pelo quarto evangelista, podemos ver que o olhar se dirige de Jesus para o “tempo da Igreja”, e que este não é senão o prolongamento fecundo do tempo de Jesus; de facto, essencialmente os dois tempos constituem uma unidade, assim como o Senhor glorioso continua a realizar a sua obra terrena, mudando apenas o modo. Por outro lado, o evangelista já pode “aplicar” as palavras do Jesus terreno aos problemas que surgirão mais tarde e às necessidades do seu tempo, como se pode observar muitas vezes noutros lugares.²³¹

Para Wengst, o que acontece no v. 38 é o seguinte:

O v. 38 lança, assim, os leitores do seu evangelho numa perspetiva de antecipação. Encontram-se inseridos numa cadeia, numa tradição. Beneficiam do trabalho dos seus predecessores e, enquanto trabalham honestamente para transmitir o que receberam, contribuem para que a cadeia não se quebre. Será coincidência o facto de João usar aqui o mesmo vocábulo que tinha caracterizado anteriormente, no v. 6, o Jesus junto ao poço: cansado, fatigado? É certo que este termo está presente num sentido muito elementar, pois é dito expressamente: “cansado do caminho”. Mas o v. 38 dá a esta caracterização uma dimensão nova e significativa, pois o “caminho” de Jesus continua até à cruz. Por conseguinte, Jesus, certamente, faz parte e ocupa

²²⁹ Veja-se a nota de rodapé da CEP a Mt 10,10, letra (i): «*quem vos acolhe, a mim acolhe, e quem me acolhe, acolhe aquele que me enviou.* «Esta ideia faz parte da cultura judaica (cf. *mBer* 5,5: “O enviado de um homem é como se fosse ele mesmo”))». Para mais estudos exegéticos, mais ou menos recentes, sobre a missão no QE veja-se: Thi Tuong Oanh Nguyen, «The Allusion to the Trinity in Jesus’ Understanding of His Mission: A Theological Interpretation of πέμπω and ἀποστέλλω in the Fourth Gospel», em *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel*, BETL 22, eds. G.van Bell, Michael Labahn e P. Maritz (Leuven – Paris – Walpole: Uitgeverij Peeters, 2009), 257-294; Ruben Zimmermann, «Metaphoric Networks as Hermeneutic Keys in the Gospel of John: Using the Example of the Mission Imagery», em *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel*, BETL 22, eds. G.van Bell, Michael Labahn e P. Maritz (Leuven – Paris – Walpole: Uitgeverij Peeters, 2009), 382-402.

²³⁰ Cf. Rengstorf, K.H., «ἀποστέλλω», em GLNT, vol. 1 (1965), 1081-1086 e Nguyen, «The Allusion to the Trinity in Jesus’ Understanding of His Mission: A Theological Interpretation of πέμπω and ἀποστέλλω in the Fourth Gospel», 264, onde se diz: «O campo semântico de um termo pode desenvolver-se ao longo do tempo e tem, por isso, um carácter dinâmico. No nosso caso, João usa πέμπω quando a ênfase do conteúdo recai sobre o próprio *remetente*, que é Deus. Quando a ênfase contextual recai sobre *aquele que é enviado* - Jesus - usa-se o verbo ἀποστέλλω. [...] Para além das razões teológicas, o uso diferente dos sinónimos de envio oferece ao leitor uma compreensão mais fácil da argumentação de Jesus nos seus discursos no que diz respeito à sua origem divina e autoridade na sua missão. O resultado da observação e interpretação de Rengstorf a respeito do uso joanino dos verbos de missão será confirmado pelos nossos resultados a seguir».

²³¹ Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni. Parte Prima. Testo Greco e Traduzione*, 669-670.

um lugar de destaque entre aqueles “outros” que estão cansados. Aqui, porém, João não fala exclusivamente dele, mas surge no plural. Além disso, Jesus e os seus discípulos também estão do seu lado na cadeia da tradição de Israel, como o evangelho de João também documenta a cada passo. Essa cadeia de tradição não é interrompida, mas continua ao lado da igreja e deve ser percebida por ela e não ignorada.²³²

A primeira coisa que podemos afirmar desta passagem é o caráter missionário de todo o relato da passagem de Jesus pela Samaria. Esta visão também é partilhada por Johannes Beutler quando diz que todo o relato, Jo 4,1-42, tem um caráter missionário que se concretiza na última secção (vv. 31-38) mas, que aparece «desde o início, a partir do momento em que Jesus se senta exausto e sedento à beira do poço e diz à mulher: “Dá-me de beber” (4,7)».²³³

Um segundo aspeto que gostaríamos de destacar é o facto de a missão ser antecipada em Jo 4,38. Léon-Dufour também afirma que o que temos nos vv. 35-38 é uma passagem que tem a ver com o tempo da igreja nascente. Por isso ele diz:

«O texto dos vv. 35-38 reflete diretamente o tempo da Igreja primitiva e que, por isso, Jo projetou nele uma situação exclusivamente pós-pascal.[...] Ao dedicarem-se à tarefa que lhes foi confiada, os discípulos permanecem ligados ao *eu* de Jesus, o único Semeador que coroou o trabalho dos seus pais na fé, e o Ceifeiro que permanece presente para eles em virtude do seu próprio envio».²³⁴

Em relação a este envio missionário, Teodoro de Mopsuéstia diz o seguinte:

Apesar d’Ele se denominar a si mesmo o semeador da fé, a doutrina da fé começa antes da sua vinda na carne. Resulto óbvio que foram os profetas e os justos que os seguiram quem a iniciou. Assim mesmo, deixa claro que Ele também a promoveu. Diz: «Vos envie para que ceifeis e vos beneficiéis da fadiga de outros». Depois que trabalharam duramente para fazer possível que a semente da fé permanecesse entre homens e mulheres, chegastes vós, e, participando desta ceifa, os reunistes e guiastes à fé. Eu não vos convidaria a ceifar e gozar do trabalho de outros, se esse cultivo não fosse meu desde o começo. A uns confiei o semear, a outros a ceifa. Fi-lo assim segundo o tempo e as diversas etapas do cultivo.²³⁵

Se olharmos para a interpretação dos «outros» de forma holística podemos considerar, embora reste muito por contar, muito do trabalho que houve e há empenhado naquilo que hoje chamamos Igreja, tal como faz a LG quando diz:

E aos que creem em Cristo, [o Pai] decidiu chamá-los à Santa Igreja, a qual prefigurada já desde o princípio do mundo e admiravelmente preparada na história do povo de Israel e na Antiga Aliança, foi constituída no fim dos tempos e manifestada pela efusão do Espírito, e será gloriosamente consumada no fim dos séculos. [...] Cristo, a fim de cumprir a vontade do Pai, deu começo na terra ao Reino dos Céus e revelou-nos o seu mistério, realizando, com a própria obediência, a redenção. [...] Todos os homens são chamados a esta união [a de um só corpo em Cristo] com Cristo, luz do mundo, do qual vimos, por quem vivemos, e para o qual caminhamos. (LG 2-3).

²³² Wengst, *Il vangelo di Giovanni*, 187-188.

²³³ Beutler, *Il Vangelo di Giovanni*, 186.

²³⁴ Léon-Dufour, *Lettura Dell’Evangelo Secondo Giovanni*, 342.

²³⁵ Teodoro de Mopsuestia, «Homilías al Evangelio de Juan», em *BCPINT 4a: Evangelio Según San Juan (1-10)*, 251.

5. Síntese

O relato de Jo 4,1-38 não só relata um aspeto fundamental da teologia, que é o encontro com Jesus, como também relata a experiência de dialogar com o Mesmo, quer a da mulher da Samaria (vv. 7-26) quer, a dos discípulos (vv. 31-38). Esta passagem também é a que, de todo o NT, mais bem expressa a relação entre judeus e samaritanos aquando do tempo de Jesus, e, de forma menos evidente, a relação entre os mesmos na igreja nascente de João.

A primeira secção, Jo 4,1-6, fornece-nos dados introdutórios, quer, para o primeiro diálogo, quer, para o segundo diálogo: a deslocação da Judeia para a Galileia e o motivo da mesma (vv. 1-3); a necessidade de ordem divina de passar pela Samaria (v. 4); a chegada a Sicar, cidade da Samaria (v. 5), que fica perto da «fonte de Jacob» (6a); o estado fatigante de Jesus (v. 6b) e, um indicador temporal «por volta da hora sexta» (v. 6c). Muitos destes dados podem ser interpretados com a ajuda do género literário das *cenar típicas matrimoniais*, o qual João utiliza, mas de certa forma subverte.²³⁶

Em Jo 4,7-26 encontramos o relato do diálogo completo entre Jesus e a mulher da Samaria. Neste, afloram vários temas: 1) a iniciativa de Jesus no diálogo com a samaritana (vv. 7-9); 2) o tema do dom de Deus e da identidade de Jesus (vv.10-12); 3) o tipo de água que Jesus oferece, tema central da primeira parte do diálogo (vv. 13-15); 4) a questão da verdade da mulher que inclui, mas não se limita aos seus cinco maridos (vv. 16-18); 5) o tema do verdadeiro culto (vv. 19-24) e 6) a autorrevelação de Jesus (vv. 25-26). João, com este relato, consegue fazer com que a pessoa da mulher represente todo o povo samaritano enquanto entidade religiosa.

Assim, quando Jesus inicia o diálogo com a mulher sem nome, ele está a dialogar com todos os samaritanos. Jesus profere a frase lapidar «dá-me de beber» (v.7). O facto de Jesus ser Judeu (cf. v.9) permite que o evangelista lembre os contrastes entre os judeus, na pessoa de Jesus (cf. vv.9.20.22), e os samaritanos na da mulher (cf. vv. 9.20.22.). Dois elementos que expressam este contraste são: 1) a perplexidade da mulher no v. 9 e 2) a afirmação narrativa «com efeito, os judeus não se dão com os samaritanos», também do v. 9. Logo após isto, passa-se ao seguinte tema: o do dom de Deus e da identidade de Jesus.

No vv. 10 são expostos dois elementos que irão ser elaborados, em tecido narrativo, no resto do diálogo: o conhecer o dom de Deus (que irá assumir o nome de água viva) e o conhecer o «aquele que te diz». O «dom de Deus» e o «aquele que te diz» estão estreitamente ligados.

²³⁶ Lincoln, *The Gospel According to Saint John*, 170.

A mulher começa então com a procura da identidade de Jesus. Primeiro chama-o de S/senhor (v. 11). Depois questiona se ele será maior que o seu pai Jacob (v. 12). O evangelista aproveita-se deste fio narrativo para superar em Jesus a tradição jacobea samaritana, mostrando, simultaneamente, a identidade de Jesus. No v. 19 a mulher identifica Jesus como profeta. Finalmente, a mulher expõe o que ela sabe em relação ao Messias, dizendo: «sei que está a chegar o Messias, o chamado Cristo» (v. 25), ao qual Jesus responde afirmativamente «Sou Eu, o que fala contigo». Para João, esta afirmação é um «Sou Eu» divino, enquanto para a mulher poderia ter sido percebido como uma simples afirmação de Jesus ser esse Messias, o tal Cristo.

No entanto, Jesus também explica melhor o dom de Deus dizendo: «Ele [o «aquele que te diz»] dar-te-ia água viva» (v. 11). Jesus esclarece à mulher a diferença entre a água que sai do poço de Jacob (vv. 6.13) e a água viva que ele quer dar (v.14). A primeira não sacia plenamente a sede enquanto a segunda o faz, e, mais do que isso, tem a capacidade de se tornar naquela ou naquele que a receber uma fonte, e não poço, «de água que jorra para a vida eterna» (v. 14). A mulher, compreendendo ou não, pede a Jesus essa água e por isso podemos dizer que «seja o que for que ela pensa que Jesus está a oferecer, pelo menos está aberta a recebê-lo».²³⁷ A seguir, Jesus corta abruptamente com este tema, aparentemente, ao convidar a mulher a chamar o seu marido para depois voltar a ter com Ele.

Assim é introduzido o tema da verdade da mulher com a sua afirmação: «não tenho marido» (v. 17), pois Jesus afirma ser verdade o que ela diz e adere o facto de ela ter tido cinco maridos (cf. vv. 17-18). Os cinco maridos devem ser interpretados de forma simbólica e, portanto, como os *be'alim*, ou ídolos que o povo samaritano adorou. O evangelista, ao por a mulher a dizer que não tem marido, e segundo o género literário das cenas típicas matrimoniais, abre a possibilidade da mulher finalmente ser desposada com o único Deus verdadeiro no encontro com Jesus, o qual seria o sétimo marido. A interpretação simbólica dos cinco maridos permite-nos passar ao seguinte tema: o do verdadeiro culto.

Em Jo 4,19-24, João introduz o tema do verdadeiro culto, o qual se contrapõe, por antonomásia, ao falso, ou seja, com esta narração, Jesus não se limita a apenas condenar a idolatria da mulher, mas abre espaço para um novo culto: a adoração ao Pai em espírito e verdade (v. 24). Ele revela que é o Pai quem procura tais adoradores (cf. v. 23) e anuncia a «hora» – própria da escatologia realizada joanina – em que isto é possível (v. 23). Jesus, ao

²³⁷ Lincoln, *The Gospel According to John*, 174.

anunciar tal hora, abre espaço para a mulher perguntar mais sobre a sua identidade, o que leva ao último tema deste diálogo: o da autorrevelação de Jesus.

Nos vv. 25-26 a mulher, como vimos, expõe o que ela sabe em relação ao Messias. Mas, dado que, o tema do conhecimento do dom está ligado ao tema do conhecimento de Cristo, então, Jesus ao autorrevelar-se à mulher torna-se para ela também um dom. Para Neyrey, o facto de Jesus se revelar à mulher da Samaria «constitui informação memorável dada a uma pessoa menos provável».²³⁸ Para Coulange – basta ler o título da sua obra para perceber o seu pensamento a respeito deste encontro – isto significa que «o leitor é convidado a compreender que, para Jesus, todos podem abraçar a fé, por mais afastados que estejam das práticas e dos costumes».²³⁹ Aqui se cumpre, entre outras passagens, o que o próprio Jesus diz ao seu respeito: «pois o filho do Homem veio procurar e salvar o que estava perdido» (Lc 19,10).

A secção de transição, vv. 27-29, é utilizada por João para narrar a saída da mulher e o que ela foi fazer depois do seu encontro inesperado com Jesus e para reintroduzir a personagem dos discípulos na cena. É esta que faz de ponte narrativa com o seguinte diálogo.

O segundo diálogo, entre Jesus e os discípulos sobre o verdadeiro alimento e a ceifa, ocorre em Jo 4,31-38. Aqui são introduzidos novos temas com paralelos e nexos ao anterior: o tema do verdadeiro alimento e o tema da missão sob a imagem da ceifa.

Nos vv. 31-34 os discípulos querem dar ao seu mestre (Rabi) de comer. À semelhança do primeiro diálogo, usa-se um imperativo «come» (v. 31) só que, também neste diálogo, o pedido é ignorado pois Jesus passa a falar do *seu* alimento, o qual os discípulos ainda não conhecem. À semelhança da maneira que Jesus procedeu com a mulher, Jesus, neste encontro, quer dar, e dá a conhecer isto que ele tem e os discípulos por enquanto não conhecem, dizendo: «O meu alimento é fazer a vontade daquele que me enviou e levar à consumação a sua obra» (v.34). O próprio Jesus salta para o seguinte tema que é o da missão sob a imagem da ceifa.

A última subsecção da nossa perícope é iniciada com um provérbio pouco conhecido posto por João na boca de Jesus: «Não dizeis vós: “mais quatro meses e chega a ceifa?”» (v. 35), ao qual ele retifica, com autoridade crística («Eis que vos digo»), dizendo que o tempo da ceifa é já agora, pois os campos estão dourados para a ceifa (cf. v. 35). Jesus, falando no presente, diz aos seus discípulos que quem ceifa recebe já a recompensa e recolhe já os frutos, mas também para a vida eterna. Tal leitura é-nos permitida pela construção εις ζωην αιώνιον, típica da escatologia joanina, que também aparece no v. 14 em relação à água que jorra para a

²³⁸ Neyrey, *The Gospel of John*, 94.

²³⁹ Coulange, *La Samaritaine. Une Invraisemblable Rencontre*, 74.

vida eterna, mas agora em relação à recompensa e ao fruto. A finalidade da ação missionária é para que aquele que semeia se alegre com o que ceifa e vice-versa (cf. v. 36), porque há diferença entre aquele que semeia e o que ceifa (cf. v. 37). Jesus conclui este diálogo com os discípulos dizendo-lhes o prolético: «Eu vos enviei a ceifar aquilo pelo qual não vos afadigastes; outros se afadigaram e vós entrastes na sua fadiga» (v. 38). Quem são estes «outros»?

Estes «outros» pode ser, de forma imediata, apenas Jesus, dado que o mesmo verbo aqui utilizado para descrever o cansaço dos outros é o mesmo que é utilizado no início do diálogo para descrever o cansaço de Jesus (v. 6). Mas os «outros», segundo várias interpretações podem ser: Deus-Pai, o semeador por excelência; Moisés; os profetas; João Batista e os seus discípulos e o próprio Jesus. Já que encontramos vários dados eclesiológicos nesta passagem é-nos proveitoso interpretar estes «outros» de forma holística de modo que sejam considerados todos os que se têm fadigado na história da salvação e se afadigarão até à consumação dos séculos (cf. LG 2-3).

Todos estes dados levaram a autores como Bourgel a defender que «[...] a tradição que está por trás de Jo 4,4-42 originou-se não tão distante depois da destruição do segundo templo (70 a.C.), dentro duma comunidade composta por membros quer judeus quer samaritanos e teve a intenção de definir um *modus vivendi* entre os dois elementos desta congregação mista».²⁴⁰ Esta sua tese é compaginável com a data de redação do EJ proposta no primeiro capítulo. Gench, por sua vez, afirma que, dado o facto de não haver múltipla atestação desta cena, muito provavelmente o relato de Jo 4 tinha a ver com a experiência dos membros da comunidade joanina que «acolhiam os samaritanos convertidos como irmãos e irmãs em Cristo» e que por isso devemos ter em conta que a mulher da Samaria representa na sua pessoa, de forma simbólica, a «presença samaritana dentro da comunidade cristã joanina». Assim, o EJ aborda assuntos teológicos e religiosos debatidos na comunidade joanina.²⁴¹

Conforme tínhamos visto no primeiro capítulo, podemos dizer que todas as passagens do NT que falam acerca dos samaritanos tinham um conhecimento correto em relação aos samaritanos e nos dizem que Jesus tinha uma visão benigna sobre os samaritanos, embora estes nem sempre retribuíssem tal visão para com Jesus.²⁴² A particularidade de Jo 4 é que, no v. 42, os samaritanos chegam a dar um novo título a Jesus, professando que ele é «o salvador do mundo». Por isso, Martina Böhm diz: «assim, eles não só, e em primeiro lugar, estão a relativizar o seu lugar de culto a Deus legitimado pela tradição e as conceções escatológicas a

²⁴⁰ Bourgel, «John 4:4-42: Defining a *Modus Vivendi* Between the Jews and the Samaritans», 41.

²⁴¹ Frances Taylor Gench, *Encounters with Jesus: Studies in the Gospel of John*, (Louisville: Westminster John Knox, 2007), 31.

²⁴² Cf. Meier, «The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What can be Said?», 231.

ele associados, mas também outros lugares e ideias, e dentro da adoração ao Deus de Israel, são eles os primeiros a adotar uma perspectiva universal». ²⁴³

Quem são, então, os samaritanos de hoje? As pessoas que têm uma experiência da ação do Senhor, mas por variadíssimas situações da vida se tem afastado do Mesmo rendendo culto aos ídolos e/ ou, ao mesmo tempo, a Deus de forma idolátrica. O Senhor está sempre pronto a renovar a aliança e convida a acreditar n'Ele e a adorar ao Pai, n'Ele através d'Ele em Espírito e verdade.

²⁴³ Böhm, «Samaritans in the New Testament», 13.

CONCLUSÃO

No primeiro capítulo vimos que o DA, autor literário do QE, escreveu o seu Evangelho para fortalecer a fé dos já-crentes, suscitar a mesma naqueles que ainda não acreditam e para encorajar ambos a enfrentarem as mais diversas vicissitudes compreendidas na sua profissão de fé em Cristo Jesus. Também vimos que, para melhor perceber o EJ em relação à problemática dos judeus no mesmo evangelho, é preciso ter em consideração o contexto no qual foi escrito e os destinatários imediatos para os quais foi escrito. Sem a consideração do contexto de EJ, caímos no risco de fazer leituras apenas de um *reader perspective point of view*, induzindo no evangelho aquilo que nos apraz ou apenas as problemáticas do nosso contorno.

A seguir, e com a intenção de adquirirmos mais conhecimento sobre os samaritanos do primeiro século, no tempo da redação do QE (90 d.C.), começámos por explorar o vocabulário samaritano. Vimos que *samaritai*, vocábulo relativamente novo (70 d.C.), tem poucos precedentes no AT, quer na LXX quer no TM. Dissemos que a palavra em português *samaritanos* é utilizada para dizer *gente da Samaria*, enquanto entidade não necessariamente religiosa e *samaritanos* seria utilizada para falar a respeito de uma entidade religiosa que rende culto a Deus no monte Garizim. Prosseguimos com a análise de algumas pistas em relação às origens dos samaritanos e encontrámos que existem várias visões sobre as mesmas.

Depois explorámos as passagens onde ocorre o léxico samaritano no NT, com a exceção de Jo 4, e pudemos observar que todas as passagens: têm um conhecimento correto a respeito dos samaritanos; mostram-nos que haveria pouca interação entre eles e Jesus; expressam a visão benigna que Jesus tinha para eles embora eles nem sempre retribuíssem tal visão; mostram-nos que Jesus tinha a intenção de que a sua mensagem fosse, também aí, proclamada.

No segundo capítulo foi feita uma análise à perícope de Jo 4,1-38 versículo a versículo. Ao analisarmos a primeira seção da perícope Jo 4,1-6, vimos que a passagem de Jesus pela Samaria era de facto *necessária*, daí o título desta dissertação, segundo uma necessidade incondicional de ordem divina e não necessariamente geográfica ou de mera conveniência, mas em função da obra de salvação que se alastra por todo o mundo, Samaria inclusive. Chegar a esta conclusão não seria possível sem o contributo da análise ao v. 34 onde nos diz que a «obra», que aparece no singular, é uma, o que nos levou a concluir que o estar de Jesus na Samaria, nesse momento, não era uma obra dentro de muitas, mas, um ato compreendido dentro de uma só obra: a obra da salvação. A consumação desta obra, unida ao «fazer a vontade daquele que» enviou Jesus faz, também, parte do alimento de Jesus; alimento do qual Jesus se estaria a alimentar também durante o seu tempo na Samaria, dado o facto de Ele ignorar o pedido dos

discípulos, «Rabi come». Por outras palavras, o estar na Samaria é para Jesus, nesse momento, o seu alimento. Por isso, a leitura do resto da perícopa ficaria aquém sem a correta compreensão do vocábulo ἔδει, pois é de facto o pressuposto decisivo.²⁴⁴ Desta forma, tudo o que Jesus faz a seguir ganha um novo sentido.

Com a perspectiva de que a passagem de Jesus pela Samaria era de facto necessária, podemos compreender melhor os seguintes temas como: o porquê da iniciativa de Jesus no diálogo; o dom de Deus e a identidade de Jesus; o tipo de água que Jesus oferece à mulher; o da verdade da mulher, da qual fazem parte os cinco maridos; e, finalmente, a questão do verdadeiro culto. Dissemos que Jesus é o enviado do Pai e que, dessa forma, ele está a agir segundo a vontade daquele que o enviou. Por isso, quando Jesus inicia o diálogo com a mulher, manifesta, também, a iniciativa do Pai que quer falar ao seu povo. A passagem de Deus-Criador a Deus-Esposo é realizada em Cristo Jesus. De facto, é o Pai que está à procura dos verdadeiros adoradores e é de necessidade divina que estes últimos O adorem em Espírito e Verdade, em e por Cristo.²⁴⁵ Tal adoração está relacionada com o culto escatológico iniciado por ocasião da vinda do Senhor. É um culto verdadeiro que é necessariamente comunitário.

Será este encontro que permite que a mulher partilhe com os seus a novidade de Jesus. Por outras palavras, toda a evangelização parte do encontro com o Ressuscitado.

Para melhor percebermos o que Jesus está a fazer com a mulher da Samaria dissemos que era de suma importância uma análise mais cautelosa do v. 34, onde Jesus diz aos seus discípulos: «O meu alimento é fazer a vontade daquele que me enviou e levar à consumação a sua obra». A consideração do valor epexegetico da partícula ἵνα (*hína*) realçou o facto do alimento de Jesus ser definido pelo «fazer a vontade d'Aquele que» o enviou e, ao mesmo tempo, pelo «levar à consumação a sua obra». Já referimos que a obra é uma (a obra da salvação), e que tal obra é da iniciativa do Pai. Também já referimos que o alimento de Jesus era, nesse momento, fazendo a vontade do Pai, estar na Samaria à procura da conversão do seu povo, que é uma expressão de pura misericórdia da parte de Deus.

Também vimos que os discípulos desconheciam este alimento, mas à semelhança da forma de proceder com a mulher (Jesus quer dar a conhecer o dom de Deus e a sua identidade), Jesus aqui quer dar a conhecer aos seus discípulos este seu alimento que é, fazendo a vontade do Pai, levar à consumação a sua obra. Esta obra é do Pai, confiada por Ele a Jesus e, depois,

²⁴⁴ Cf. Wengst, *Il vangelo di Giovanni*, 165.

²⁴⁵ Cf. Nota de rodapé (c) da tradução da CEP: «Trata-se de um novo culto, de uma nova maneira de relacionamento com Deus, que acontece *em e por* Jesus, o novo Templo». CEP, *Bíblia. Os Quatro Evangelhos e os Salmos*, 281.

por Jesus aos seus discípulos. Só desta forma faz sentido o tema da ceifa, símbolo bíblico da missão daquilo que haveria de ser a Igreja.

Observámos que os discípulos nesta missão são apenas ceifeiros. Outros foram/são os semeadores. Tendo procedido com a procura daquilo que se tem dito a respeito dos «outros» do v. 38, concluímos que a melhor interpretação destes outros seria uma interpretação holística que considere o Pai, Moisés e todos os profetas, João Batista e os seus, e o próprio Jesus como aqueles «outros» em cuja fadiga os discípulos entram. Na missão, estes recebem já a recompensa e o fruto, também para a vida eterna.

Uma dificuldade que tivemos foi procurar abordar os versículos de forma orgânica e sequencial, dificultada pelo facto de a perícopes conter temas que não são pontuais, i.e., isolados, a um só versículo, mas que contêm elementos de ligação espalhados por toda a perícopes, como foi o caso entre a ligação entre o v. 6 e o v. 34.

Este estudo poderia levar-nos a escrever um terceiro capítulo de cariz teológico – que penosamente deixamos para futuras considerações – quer na área da eclesiologia joanina, quer na cristologia joanina. Para o primeiro tema seria fundamental o contributo de Benny Thettayil, que investigou bastante sobre a questão da *Replacement Theology*. Para o segundo tema seria interessante fazer uma investigação sobre a cristologia joanina que subjaz em Jo 4,1-38. Ainda um outro tema, fundamental e talvez de maior proveito para a Igreja dos nossos tempos, seria fazer um estudo de teologia pastoral sobre esta perícopes, procurando critérios da ação pastoral de Jesus e dos seus discípulos em relação aos “samaritanos de hoje”, tidos, por alguns, como pagãos que se têm afastado da verdadeira fé, com os quais não seria permitido, em teoria, relação com os cristãos.

BIBLIOGRAFIA

I. Fontes Primárias

Alt, A., O. Eißfeldt, P. Kahle e R. Kittel. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5ª edição revista. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

CEP. *Bíblia. Os Quatro Evangelhos e os Salmos*. Lisboa: FSNEC, 2019.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2012.

Nestle-Aland. *Novum Testamentum Graece*. 28ª edição revista. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

Schmid, U.B., W.J. Elliott e D.C. Parker (eds.). *The New Testament in Greek IV. The Gospel According to St. John*. vol. 2. (NTTSD 37). Leiden: Brill, 2007.

Rahlfs, Alfred. *Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

II. Fontes Secundárias

Agustín. «Tratados Sobre el Evangelio de Juan». Em *BCPINT 4a: Evangelio Según San Juan (1-10)*. Editado por Joel C. Elowsky e Thomas C. Oden. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2012.

Juan Crisóstomo. «Homilías Sobre el Evangelio de Juan». Em *BCPINT 4a: Evangelio Según San Juan (1-10)*. Editado por Joel C. Elowsky e Thomas C. Oden. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2012.

Orígenes. «Comentarios al Evangelio de Juan». Em *BCPINT 4a: Evangelio Según San Juan (1-10)*. Editado por Joel C. Elowsky e Thomas C. Oden. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2012.

Romano el Cantor. «Himno Breve Sobre la Mujer Samaritana». Em *BCPINT 4a: Evangelio Según San Juan (1-10)*. Editado por Joel C. Elowsky e Thomas C. Oden. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2012.

Teodoro de Mopsuestia. «Comentario al Evangelio de Juan». Em *BCPINT 4a: Evangelio Según San Juan (1-10)*. Editado por Joel C. Elowsky e Thomas C. Oden. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2012.

III. Instrumentos

Balz, Horst e Gerhard Schneider (eds.). *Exegetical Dictionary of the New Testament*. 3 vols. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990-1993.

Botterweck, G. Johannes e Helmer Ringgren. *Theological Dictionary of the Old Testament*. 15 vols. Traduzido por John T. Willis. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975-2015.

Clines, David J. A. (ed.). *The Dictionary of Classical Hebrew*. Vol. 8. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2011.

Elowsky, Joel Christian. (ed.). *La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento. 4ª. EL Evangelio Según San Juan (1-10)*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2012.

Even-Shoshan, Abraham (ed.). *A new concordance of the Bible: thesaurus of the language of the Bible Hebrew and Aramaic roots, words, proper names, phrases and synonyms*. Jerusalem: Kiryat-Sefer Publishing House Ltd., 1996.

Freedman, David Noel, (ed.). *Eerdmans Dictionary of The Bible*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000.

Freedman, David Noel (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 5. New York: Doubleday, 1992.

García Santos, Amador Ángel, *Diccionario del griego bíblico: Setenta y Nuevo Testamento*. 2ª ed. Estella: Verbo Divino, 2016.

Hatch, Edwin e Henry A. Redpath. *A concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament*. 2ª ed. Grand Rapids: Baker Books, 1998.

Kittel, Gerhard e Gerhard Friedrich. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. 16 vols. Brescia: Paideia, 1965-1992.

Koehler, Ludwig e Walter Baumgartner. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. 2 vols. Traduzido por Johann Jakob Stamm e M. E. J. Richardson. Leiden: Brill, 2001.

Marshall, Howard I. (ed.). *Concordance to the Greek New Testament*. 6ª ed. London: T&T Clark Ltd., 2002.

Schwertner, Sigfried. *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliografischen Angaben*. IATG³, Berlin: Gruyter, 2014.

IV. Estudos

Alter, Robert. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 2011.

Anderson, Robert T., «Samaritans». Em *ABD*, vol. 5 (1992), 940-947.

_____ «Samaritans». Em *Eerdmans Dictionary of The Bible*. Ed. Freedman, David Noel: 1159-1160. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000.

Attridge, Harold W. «The Samaritan Woman: A Woman Transformed». Em *Character Studies in the Fourth Gospel: narrative approaches to seventy figures in John*. Editado por Steven A. Hunt, D. François Tolmie e Ruben Zimmermann, 269-281. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.

Bauer, Johannes B., «ἀνήρ». Em *EDNT*, vol. 1 (1990): 98-99.

Beutler, Johannes. «Faith and Confession: The Purpose of John». Em *Neue Studien zu den johanneischen Schriften*. (BBB167). Editado por Johannes Beutler, 101-113. Göttingen: V&R Unipress, 2012.

_____ *Il Vangelo di Giovanni*. (AnBibSt 8). Traduzido por Fabrizio Iodice. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2016.

_____ *L'ebraismo e gli ebrei nel Vangelo di Giovanni*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2006.

_____ «The Identity of the »Jews« for the Readers of John». Em *Neue Studien zu den johanneischen Schriften*. (BBB167). Editado por Johannes Beutler, 70-77. Göttingen: V&R Unipress, 2012.

Brodie, Thomas L. *The Gospel According to John: a Literary and Theological Commentary*. Ney York: Oxford University Press, 1993.

- Brown, Raymond E. *Introduzione Al Vangelo di Giovanni*. Editado por Francis J. Moloney. Traduzido por Gianmaria Zamagni. Brescia: Queriniana, 2007.
- _____ *Giovanni. Comento al Vangelo Spirituale*. 6ª ed. Traduzido por Anita Sorsaja e Maria Teresa Petrozzi. Assisi: Cittadella Editrice, 2005.
- Büchsel, F. «δορεά». Em GLNT, vol. 2 (1975): 1175-1176.
- Bühner, Jan-Adolf, «ἀποστέλλω». Em EDNT, vol. 1 (1990): 141-142.
- Bultmann, Rudolf, «ζωή». Em GLNT, vol. 3 (1967): 1470-.1473.
- Coulange, Pierre. *La Samaritaine. Une Invraisemblable Rencontre*. (LD 276). Paris: Les Éditions du Cerf, 2020.
- Couto, António José da Rocha. *Uma Palavra é Melhor do que um Presente*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2008.
- De More, J.C. e M. J. Moulder, «בָּעַל». Em TDOT, vol. 2 (1975): 181+
- Fabris, Rinaldo. *Giovanni. Traduzione e Commento*. 2ª ed. Coll. Commenti Biblici. Roma: Borla, 1992.
- Fabry, Heinz-Josef e R.E. Clements, «מִיָּה». Em TDOT, vol. 8 (1997): 265+.
- García Lopez, F., «פְּשָׁרָה». Em TDOT, vol. 15 (2006): 279.286.
- Gench, Frances Taylor. *Encounters with Jesus: Studies in the Gospel of John*. Louisville: Westminster John Knox, 2007.
- Goppelt, Leonhard, «ὄδωρ». Em GLNT, vol. .14 (1984): 80-85.
- Grasso, Santi. *Il Vangelo di Giovanni: Commento Esetico e Teologico*. Roma: Città Nuova Editrice, 2008.
- Hübner, Hans, «ἀλήθεια». Em EDNT, vol. 1 (1990): 57-60.
- _____ «προσχυνητής». Em EDNT, vol. 2 (1993): 175.
- _____ «τελειώω». Em EDNT, vol. 2 (1993): 344-345.
- Jeremias, Joachim «νόμωφ, νόμωφίω». Em GLNT, vol. 7 (1971): 1439.1144-1145.
- _____ «Σαμάρεια, Σαμαρίτης, Σαμαριτις». Em GLNT, vol. 11 (1977): 1239+.
- Kartveit, Magnar. *The Origin of the Samaritans*. (VTSup 128). Leiden: Brill, 2009.
- Keener, Craig S. *The Gospel of John: A Commentary*. vol. 1. Michigan: Baker Academic, 2003.
- Kremer, Jacob, «πνεῦμα». Em EDNT, vol. 2 (1993): 117-122.

- Léon-Dufour, Xavier. *Lettura Dell'Evangelo Secondo Giovanni*. 2ª ed. Traduzido por Antonio Girlanda e Francesca Moscatelli. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2007.
- Lincoln, Andrew T. *The Gospel According to Saint John*. (BNTC 4). London: Continuum, 2005.
- Marcheselli, Maurizio. *Studi sul vangelo di Giovanni : testi, temi e contesto storico*. (AnBibSt 9). Roma: Gregorian & Biblical Press, 2016.
- Mateos, J. e J. Barreto. *Il Vangelo di Giovanni. Analisi Linguistica e Commento Esegético*. 4ª ed. Traduzido por Teodora Tosatti. Assisi: Cittadella Editrice, 2000.
- McHugh, John. *A Critical and Exegetical Commentary on John 1-4*. (ICC). New York: T&T Clark, 2009.
- McWhirter, Jocelyn. *The Bridegroom Messiah and the People of God: Marriage in the Fourth Gospel*. (SNTSMS 138) New York: Cambridge University Press, 2006.
- Moloney, Francis J. *El Evangelio de Juan*. Traduzido por José Pérez Escobar. Estella: Editorial Verbo Divino, 2015.
- Morris, Leon. *The Gospel According to John*. (NICNT). Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995.
- Neyrey, Jerome Henry. *The Gospel of John*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Nguyen, Thi Tuong Oanh. «The Allusion to the Trinity in Jesus' Understanding of His Mission: A Theological Interpretation of πέμπω and ἀποστέλλω in the Fourth Gospel». Em *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel*. (BETL 223). Editado por G. van Bell, Michael Labahn e P. Maritz, 257-294. Leuven – Paris – Walpole: Uitgeverij Peeters, 2009.
- Nützel, Johannes M., «προσχυνέω». Em EDNT, vol. 2 (1993): 173-175.
- Oepke, Albrecht, «ἀνήρ». Em GLNT vol. 1 (1965): 969+.
- Okure, Teresa. «Juan». Em *Comentário Bíblico Internacional*. Drigido por William R. Farmer, 1308-1369. Estella: Verbo Divino, 2013.
- Phillips, Peter. «The Samaritans of Sychar: A Responsive Chorus». Em *Character Studies in the Fourth Gospel: narrative approaches to seventy figures in John*. Editado por Steven A. Hunt, D. François Tolmie e Ruben Zimmermann, 292-298. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.
- Popkes, Wiard, «δεῖ». Em EDNT, vol. 1 (1990): 279-280.

- Pummer, Reinhard. *The Samaritans in Flavius Josephus. (TSAJ 129)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Purvis, James D., «Samaria (City)». Em *ABD*, vol. 5 (1992): 915-921.
- Radl, Walter. «ποιέω». Em *EDNT*, vol. 2 (1993): 123-126.
- Reinhartz, Adele. *Befriending the beloved disciple: a Jewish reading of the Gospel of John*. New York: Continuum, 2001.
- _____. «The Jews of the Fourth Gospel». Em *The Oxford handbook of Johannine Studies*. Editado por Judith M. Lieu e Martinus C. de Boer, 121-137. Oxford: Oxford University, 2018.
- Rengstorff, K.H., «ἀποστέλλω». Em *GLNT*, vol. 1 (1965): 1081-1086.
- _____. «σημεῖον». Em *GLNT*, vol. 12 (1979): 91.
- Ridderbos, Herman N. *The Gospel According to John. A Theological Commentary*. Traduzido por John Vriend. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997.
- Ritt, Hubert, «πέμπω». Em *EDNT*, vol. 2 (1993): 68.
- Rocchetta, Carlo. *Los Sacramentos de la Fe. Estudio de Teología Bíblica de los Sacramentos como «Acontecimientos de Salvación» en el Tiempo de la Iglesia. Tomo 2. Sacramentología Bíblica Especial*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002.
- Rogers, Jeffrey S., «Samaritan Pentateuch». Em *Eerdmans Dictionary of The Bible*. Ed. Freedman, David Noel: 1159. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000.
- Schnackenburg, Rudolf. *Il Vangelo di Giovanni. Parte Prima. Testo Greco e Traduzione*. Commentario Teologico Del Nuovo Testamento. Traduzido por Gino Cecchi. Brescia: Paideia Editrice, 1973.
- Shin, Sookgoo. *Ethics in the Gospel of John: discipleship as moral progress. (BiInS 168)*. Leiden: Brill, 2019.
- Simoens, Yves. *Secondo Giovanni. Una Traduzione e Un'Interpretazione*. Traduzido por Maria Adele Cozzi. Bologna: Grafiche Dehoniane, 2000.
- Sousa, Mário José Rodrigues de. «Para que Também Vós Acrediteis». *Estudo Exegético-Teológico de Jo 19, 31-37. (TG.T 174)*. Roma: Editrice Università Gregoriana, 2009.

- Tappy, Ron E. «Samaria». Em *Eerdmans Dictionary of The Bible*. Ed. Freedman, David Noel: 1155-1159. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000.
- Thatcher, Tom. «John and the Jews: Recent Research and Future Questions». Em *John and Judaism. A Contested Relationship in Context*. Editado por Alan R. Culpepper e Paul N. Anderson, 3-38. Atlanta: SBL Press, 2017.
- _____ «The beloved disciple, the fourth evangelist, and the authorship of the fourth gospel». Em *The Oxford handbook of Johannine Studies*. Editado por Judith M. Lieu e Martinus C. de Boer, 83-99. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Theobald, Michael. *Das Evangelium nach Johannes: Kapitel 1-12*. Regensburg: Friedrich Pustet, 2009.
- Thettayil, Benny. *In spirit and in truth: an exegetical study of John 4:19-26 and a theological investigation of the replacement theme in the Fourth Gospel*. (CBET 46). Leuven: Peeters, 2007.
- Varghese, Johns. *The imagery of Love in the Gospel of John*. (AnBib 177). Roma: Gregorian & Biblical Press, 2009.
- van der Watt, Jan. «Repetition and Functionality in the Gospel According to John: Some Initial Explorations». Em *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel*. (BETL 223). Editado por G. van Bell, Michael Labahn e P. Maritz, 87-108. Leuven – Paris – Walpole: Uitgeverij Peeters, 2009.
- Waltke, Bruce K., «Samaritan Pentateuch». Em *ABD*, vol. 5 (1992): 932-940.
- Wengst, Klaus. *Il vangelo di Giovanni*. Brescia: Queriniana, 2005.
- Wilckens, Ulrich. *Il Vangelo Secondo Giovanni*. Franco Bassani. Brescia: Paideia Editrice, 2002.
- Zimmermann, Ruben. «From a Jewish Man to the Savior of the World. Narrative and Symbols Forming a Step by Step Christology in John 4,1-42». Em *Studies in the Gospel of John and Its Christology. Festschrift Gilbert van Belle*. (BETL 265). Editado por Joseph Verheyden, Geert van Oyen, 99-118. Leuven: Peeters, 2014.
- _____ «“The Jews”: Unreliable Figures or Unreliable Narration?». Em *Character Studies in the Fourth Gospel: narrative approaches to seventy figures in John*. Editado por Steven A. Hunt, D. François Tolmie e Ruben Zimmermann, 71-105. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.

_____ «Metaphoric Networks as Hermeneutic Keys in the Gospel of John: Using the Example of the Mission Imagery». Em *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel*. (BETL 223). Editado por G. van Bell, Michael Labahn e P. Maritz, 382-402. Leuven – Paris – Walpole: Uitgeverij Peeters, 2009.

Zumstein, Jean. *L'Évangile selon Saint Jean (1-12)*. Genève: Labor et Fides, 2014.

V. Artigos

Arterbury, Andrew E. «Breaking the Betrothal Bonds: Hospitality in John 4». *CBQ* 72, n.1 (janeiro 2010): 63-83.

Barreto Betancort, Juan. «Sicar-Siquen en Jn 4,5: ¿Una Clave de Interpretación del Texto?». *FNT* 12 (maio-novembro 1999): 89-106.

Böhm, Martina. «Samaritans in the New Testament». *Religions* 11, n. 147 (março 2020): 1-16. doi:10.3390/rel11030147.

Bourgel, Jonathan. «John 4:4-42: Defining a *Modus Vivendi* Between the Jews and the Samaritans». *JThS* 69, n. 1 (abril 2018): 39-65. <https://doi.org/10.1093/jts/flx215>.

_____ «The Destruction of the Samaritan Temple by John Hyrcanus: A Reconsideration». *JBL* 135, n. 3 (2016): 505-523. doi: <http://dx.doi.org/10.15699/jbl.1353.2016.3129>.

Cantwell, Laurence. «Immortal Longings in *Sermone Humili*: A Study of John 4.5–26». *SJTh* 36, n. 1 (fevereiro 1983): 73-86. <https://doi.org/10.1017/S0036930600016276>.

Cardona Ramírez, Hernán e Juan Eliseo Montoya Marín. «El signo de la samaritana: estudio abductivo de Jn 4». *ThX* 64, n. 178 (julho-dezembro 2014): 393-421.

Carmichael, Calum MacNeill. «Marriage and the Samaritan Woman». *NTS* 26, n. 03 (abril 1980): 332-346. <https://doi.org/10.1017/S0028688500022372>.

Cuvillier, Élian. «La Figure Des Disciples En Jean 4». *NTS* 42, n. 2 (abril 1996): 245-259.

Daube, David. «Jesus and the Samaritan Woman: The Meaning of συγχράομαι». *JBL* 69, n. 2 (junho 1950): 137-147.

Davidson, Jo Ann. «John 4: Another Look at The Samaritan Woman». *AUSS* 43, n. 1 (primavera 2005):159-168.

_____ «The Well Women of Scripture Revisited». *JATS* 17, n. 1 (primavera 2006): 209–228.

- Dayfani, Hila. «4QpaleoExod^m and the Gerizim Composition». *JBL* 141, n. 4 (2022): 673-698.
<https://doi.org/10.15699/jbl.1414.2022.5>.
- Derrett, John e Martin Duncan. «The Samaritan Woman's Purity (John 4:4-52)». *EvQ* 60, n. 4 (1988): 291-298.
- Do, Toan. «Revisiting the Woman of Samaria and the Ambiguity of Faith in John 4:4-42». *CBQ* 81 (2019): 252-276.
- Dockery, David Samuel. «Reading John 4:1-45: Some Diverse Hermeneutical Perspectives». *CrisTR* 3, n. 1 (1988): 127-140.
- Eslinger, Lyle. «The Wooing of the Woman at the Well: Jesus, the Reader and Reader Response Criticism». *LitTh* 1, n. 2 (setembro 1987): 167-183.
- Hudry-Clergeon, Charles. «De Judée en Galilée. Étude de Jean 4,1-45». *NRTh* 103, n. 6 (1981): 818-830.
- Hunt, Laura J. «Samaritan Israelites and Jews Under the Shadow of Rome: Reading John 4: 4-45 in Ephesus». *Religions* 14, n. 1149 (2023): 1-19.
<https://doi.org/10.3390/rel14091149>.
- Kartveit, Magnar. «Samaritan Self-Consciousness in the First Half of the Second Century B.C.E. in Light of the Inscriptions from Mount Gerizim and Delos». *JSJ* 45 (2014): 449-470. doi: 10.1163/15700631-12340064.
- _____ «Theories of the Origin of the Samaritans—Then and Now». *Religions* 10, n. 661 (2019): 1-14. doi:10.3390/rel10120661.
- Koester, Craig R. «“The Savior of the World” (John 4:42)». *JBL* 109, n. 4 (inverno 1990): 665-680.
- Lehnardt, Andreas. «The Anti-Samaritan Attitude as Reflected in Rabbinic Midrashim». *Religions* 12, n. 584 (2021): 1-15. doi: <https://doi.org/10.3390/rel12080584>.
- Lenglet, Adrien. «Jésus de passage parmi les Samaritains Jn 4,4-42». *Bib.* 66, n. 4 (1985): 493-503.
- Lourenço, João. «Os Samaritanos: Um Enigma na História Bíblica». *Did(L)* 15 (1985): 49-72.
- Martin, Michael W. «Betrothal Journey Narratives». *CBQ* 70 (2008): 505-523.
- Mathews, Victor H. «Conversation and Identity: Jesus and the Samaritan Woman». *CBQ* 40, n. 4 (2010): 215-226.

- Meier, John Paul. «The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What can be Said?». *Bib.* 81, n. 2 (2000): 202-232.
- Munro, Winsome. «The Pharisee and the Samaritan in John: Polar or Parallel?». *CBQ* 57, n. 4 (outubro 1995): 710-728.
- Neyrey, Jerome Henry. «Jacob Traditions and the Interpretation of John 4:10-26». *CBQ* 41, n. 3 (julho 1979): 419-437.
- Pérez-Soba Díez del Corral, Juan José. «Conversación junto al pozo. Cómo hablar de fidelidad al emotivista postmoderno». *ScrTh* 52 (2020): 161-186.
<https://doi.org/10.15581/006.52.1.161-186>.
- Phan, Peter Cho. «An Interfaith Encounter at Jacob's Well. A Missiological Interpretation of John 4:4-42». *MisSt* 27 (2010): 160-175.
<https://doi.org/10.1163/157338310X536410>.
- Pummer, Reinhard. «ΑΠΓΑΠΙΖΙΝ: A Criterion for Samaritan Provenance?». *JSJ* 18, n. 1 (junho 1987): 18-25.
- _____ «Exploring Samaritanism – New Insights and Fresh Approaches». *Religions* 12, n. 769 (setembro 2021): 1-15. <https://doi.org/10.3390/rel12090769>.
- _____ «Samaritans, Galileans, and Judeans in Josephus and the Gospel of John». *JSHJ* 18 (2020): 77-99. Doi: 10.1163/17455197-2019002.
- _____ «Samaritan Tabernacle Drawings». *Numen* 45, n. 1 (1998): 30-68.
- _____ «Was There an Altar or a Temple in the Sacred Precinct on Mt. Gerizim?». *JSJ* 47 (2016): 1-21. Doi: 10.1163/15700631-12340451.
- Purvis, James D. «The Fourth Gospel and the Samaritans». *Novum Testamentum* 17, n. 3 (julho 1975): 161-198.
- Schneiders, Sandra M. «'Because of the Woman's Testimony...': Reexamining the Issue of Authorship in the Fourth Gospel». *NTS* 44 (1998): 513-535.
<https://doi.org/10.1017/S0028688500016702>.
- Ska, Jean-Louis. «Jésus et la Samaritaine (Jean 4). Utilité de l'Ancien Testament». *NRTh* 118, n. 5 (1996): 641-652.
- Tyler, Frank W. «John 4:10: A Promise to the Samaritan Woman». *JGES* 32, n. 63 (outono 2019): 51-69.

Ubieta, Carmen Bernabé. «La Mujer en el Evangelio de Juan: La Revelación el Discipulado y la Misión». Em *María del Evangelio III: Juan-Apocalipsis*, EphMar 43 (julho-setembro 1993): 395-416.

VI. Textos do Magistério

Concílio Vaticano II. *Constituição dogmática sobre A Igreja, (Lumen Gentium)*. 1964.

João Paulo II. «Audiência Geral de Quarta-feira, 27 de agosto de 1980». Em *Teologia do Corpo: O Amor Humano no Plano Divino*, 2ª ed. Editado por Diogo Chiuso, 173-176. Campinas: Ecclesiae, 2019.

_____ «Audiência Geral de Quarta-feira, 12 de janeiro de 1983». Em *Teologia do Corpo: O Amor Humano no Plano Divino*, 2ª ed. Editado por Diogo Chiuso, 463-466. Campinas: Ecclesiae, 2019.