

Teo
Lite
rária



Arquivo enviado em
14.02.2020
e aprovado em
14.04.2020

V. 10 - N. 20 - 2020

*Doutor em Teologia pela Faculdade de Filosofia e Teologia St. Georgen em Frankfurt, Alemanha, e mestre em História pela PUC-SP, com estágio de pós-doutorado na PUC-Rio, professor na Faculdade de Teologia da PUC-SP e líder do Grupo de Pesquisa TIAT. E-mail: mgrenzer@pucsp.br.

**Mestra em Teologia pela PUC-SP e membra do Grupo de Pesquisa Literatura Joanina (LIJO). E-mail: aessenciadobomperfume@gmail.com

A epígrafe ou o letreiro na cruz: estudo literário e histórico- teológico do primeiro texto escrito sobre Jesus

The Epigraph or the Placard on the Cross:
a Literary and Historical-Theological Study
of the First Text Written about Jesus

*Matthias Grenzer**

*Francisca Antonia de Farias Grenzer***

Resumo

Conforme o testemunho dos quatro Evangelhos neotestamentários, houve uma “epígrafe” (Mc 15,26; Lc 23,38) ou um “letreiro” (Jo 19,19,20) “acima da cabeça de Jesus” Crucificado (Mt 27,37). Historicamente, trata-se do primeiro texto “escrito” ou “epigrafado” sobre o nazareno (Mt 27,37; Mc 15,26; Jo 19,19.20.21.22^{2x}). Mais ainda, segundo o quarto Evangelho, tal texto, “escrito por Pilatos em hebraico, latim e grego” (Jo 19,20), além de “lido por muitos judeus” (Jo 19,20), logo provocou controvérsia entre as lideranças religiosas dos judeus e o governador

romano (Jo 19,21-22). A intenção neste Artigo é investigar, de forma linguístico-literária e histórico-teológica, o que, conforme os quatro Evangelhos neotestamentários, se encontrava escrito na epígrafe ou no letreiro fixado na cruz de Jesus, sabendo-se que a tradição cristã, em suas representações iconográficas do Crucificado, acolhe o texto joanino.

Palavras-chave: Epígrafe, letreiro, Pilatos, Jesus, Nazaré

Abstract

According to the testimony of the four New Testament Gospels, there was an “epigraph” (Mk 15:26; Lk 23:38) or a “placard” (Jn 19:19.20) “above the head of Jesus” crucified (Mt 27:37). Historically, it is the first “writing” or “epigraphed” text about the Nazarene (Mt 27:37; Mk 15:26; Jn 19:19.20.21.22^{2x}). Moreover, according to the Fourth Gospel, the text “written by Pilate in Hebrew, Latin, and Greek” (Jn 19:20), and “read by many Jews” (Jn 19:20), soon provoked a controversy among the religious leaders of the Jews and the Roman governor (Jn 19:21-22). The intention of this article is to investigate in a linguistic-literary and historical-theological way, what, according to the four New Testament Gospels, was written in that epigraph or placard, knowing that the Christian tradition, in its iconographic representations of the crucified, welcomes the Johannine text.

Keywords: Epigraph, title, Pilate, Jesus, Nazareth

Introdução

O primeiro texto escrito sobre Jesus o acompanhou ainda em sua vida terrestre, na hora de sua morte na cruz. Com pequenas diferenças, as palavras epigrafadas naquele letreiro se encontram testemunhadas pelos quatro evangelistas neotestamentários (Mt 27,37; Mc 15,26; Lc 23,38; Jo 19,19). Pode-se dizer que os quatro Evangelhos, embora em grau diferente, se interessam pela autoria, pela visibilidade e/ou publicidade, pela compreensão e pela permanência daquela epígrafe. Mais ainda, por mais curto que tenha sido o texto fixado na cruz, “acima da cabeça de Jesus” (Mt 27,37), ele logo ganhou a atenção de muitos: ora pela configuração poética conferida a ele, ora por seu conteúdo, especialmente por suas abrangentes dimensões histórico-teológicas. Não

surpreende, portanto, que tal letreiro, conforme narrado no Evangelho segundo João, logo tenha provocado controvérsia entre as autoridades religiosas e/ou políticas envolvidas nos acontecimentos (Jo 19,19-22).

A *epígrafe* que, conforme os quatro Evangelhos neotestamentários, estava sobre a cruz de Jesus é venerada até hoje na *Basílica Santa Croce em Roma*, e existem pesquisas sobre a historicidade de tal relíquia (cf. RIGATO, 2010; HESEMANN, 2019). A pesquisa proposta aqui se concentrará, por sua vez, no que estava “escrito” (Mt 27,37; Jo 19,19.20) ou “sobrescrito” (Mc 15,26) naquela “epígrafe” (Mc 15,26; Lc 23,38) e naquele “letreiro” (Jo 19,19.20), partindo-se do que é narrado nos Evangelhos segundo Mateus, Marcos, Lucas e João. No caso, trata-se de textos literários que nasceram na segunda metade do século I d.C. e que, aparentemente, guardam com isso a memória histórica do *escrito* mais antigo sobre Jesus, o qual em si já precisa ser qualificado como literatura.

1. O autor do texto fixado na cruz de Jesus

“E *Pilatos* escreveu um letreiro” (Jo 19,19a). Com essas palavras, o Evangelho segundo João, de forma direta, atribui a autoria do que se encontrava escrito no *letreiro* fixado sobre a cruz de Jesus ao governador romano que condenara Jesus à morte. Nos outros três Evangelhos, isso não é dito assim. Para o Evangelho segundo Marcos, Pilatos sai de cena após “ter entregue Jesus para que fosse crucificado” (Mc 15,15). Agora os soldados romanos assumem seu trabalho, sendo que eles “crucificam” Jesus (Mc 15,24). Junto a isso, Marcos apenas noticia que “havia a epígrafe da acusação dele sobrescrita” (Mc 15,26), sem, porém, narrar detalhes sobre quem escreveu o texto e/ou quem mandou escrever o que se podia ler na *epígrafe*. O Evangelho segundo Lucas acompanha o que se encontra em Marcos, lendo-se: “E havia, pois, uma epígrafe acima dele” (Lc 23,38). Também o Evangelho segundo Mateus narra, de forma semelhante, os acontecimentos: “Acima da cabeça dele, colo-

caram por escrito a acusação dele” (Mt 27,37). Percebe-se, no entanto, um detalhamento um pouco maior em Mateus quanto à localização da epígrafe e ao sujeito atuante, pois o verbo na terceira pessoa do plural traz os “soldados do governador” (Mt 27,27) como sujeito oculto.

Resumindo: os três Evangelhos sinóticos e o Evangelho segundo João insistem na presença de uma “epígrafe” (Mc 15,26; Lc 25,38: ἐπιγραφή) ou de um “letreiro” (Jo 19,19.20: τίτλος) na cruz de Jesus. E, valorizando o contexto narrativo, os quatro Evangelhos neotestamentários parecem atribuir a autoria daquela inscrição e a responsabilidade pela fixação dela na cruz às *autoridades romanas*. É, pois, difícil imaginar que os *soldados do governador romano*, como executores da crucificação de Jesus, se arrissem a agir por conta própria ou permitissem algo a alguém que não fosse do interesse de Roma. Contudo, de forma expressa, somente o Evangelho segundo João diz que foi “Pilatos” quem “escreveu o letreiro” (Jo 19,19). Mais ainda, Pilatos escuta dos sumos sacerdotes o pedido de “não escrever” assim (Jo 19,21) e, em sua resposta a eles, se defende dizendo: “O que escrevi, escrevi” (Jo 19,22). Ou seja, a pequena narrativa joanina sobre a controvérsia em torno do letreiro na cruz (Jo 19,19-22), diferentemente do que se lê nos três Evangelhos sinóticos, insiste três vezes na autoria de *Pilatos*.

A inscrição numa pedra encontrada em *Cesareia Marítima* no ano de 1961, a inscrição num anel achado no *Herodium*, perto de Belém, em 1968-69 e decifrado apenas em 2018, assim como menções nas obras literárias de *Flávio Josefo* (37/8-100 d.C.), de *Filon de Alexandria* (20 a.C.-50 d.C.) e em seis escritos neotestamentários, todas pertencentes ao primeiro século, citam *Pilatos* (para o anel, ver: AMORAI-STARK; HERSHKOVITZ; FORSTER; KALMAN; CHACHY; PORAT, 2018, p. 208-220; GRAVES, 2019, p. 1-20; no mais, ver a discussão em: BOND, 2000). Em 114 d.C., o historiador romano *Tácito*, em seus *Anais* (15.44), também fala sobre a execução de “Cristo durante o reino de Tibério pelo governador da Judeia, Pôncio Pilatos” (ver o texto em latim em: MARTIN, 1981, p. 6). Embora os autores das obras literárias escrevam cada um a

partir de suas intenções, observando-se, portanto, leituras diferentes no que se refere à atuação de *Pilatos*, este *governador* romano se tornou a referência histórica mais importante em relação a Jesus de Nazaré.

Nos textos do Novo Testamento, o nome “Pilatos” aparece cinquenta e cinco vezes: nove vezes em Mateus (Mt 27,2.13.17.22.24.58^{2x}.62.65), dez vezes em Marcos (Mc 15,1.2.4.5.9.12.14.15.43.44), doze vezes em Lucas (Lc 3,1; 13,1; 23,1.3.4.6.11.12.13.20.24.52), vinte vezes em João (Jo 18,29.31.33.35.37.38; 19,1.4.6.8.10.12.13.15.19.21.22.31.38^{2x}), três vezes em Atos dos Apóstolos (At 3,13; 4,27; 13,28) e uma vez na Primeira Carta a Timóteo (1Tm 6,13). Três dessas menções o citam como “Pôncio Pilatos” (Lc 3,1; At 4,27; 1Tm 6,13). Não é possível apresentar aqui, de forma mais abrangente, um estudo histórico sobre *Pilatos*, focando, em especial, na questão de como ele atuou no julgamento de Jesus (ver SCHNABEL, 2015). No entanto, alguns dados referentes a esse governador romano na Judeia, possivelmente, já sejam um auxílio na procura da identidade de quem, segundo Jo 19,19, “escreveu o letreiro” fixado na cruz de Jesus:

Segundo Filon de Alexandria, o exercício da função de Pôncio Pilatos caracteriza-se pela corrupção, violência e saque (cf. Legatio ad Gaium, 302), e, segundo a apresentação de Flávio Josefo, Pôncio Pilatos é pouco atencioso em relação às sensibilidades judaicas: assim, por exemplo, ele coloca imagens do imperador em Jerusalém e financia um aqueduto com o tesouro do Templo de Jerusalém. Contra as revoltas daqui resultantes, o prefeito romano procede com dureza (cf. A Guerra dos Judeus, 169-177; cf. também Lc 13,1) (PEETZ, 2018, 260).

Quer dizer, Pilatos, “logo no período pós-Augusto, promove, como prefeito, a religião romana na forma do culto imperial” (TAYLOR, 2006, p. 582). Corresponde a tal política que a leitura de alguns discursos diretos de Pilatos narrados nos Evangelhos parece indicar *resquícios de distinções discriminatórias* em relação aos judeus, por exemplo, quando Pilatos pergunta a Jesus: “Porventura, sou eu um judeu?” (Jo 18,35b)

(ver GRENZER, 2018). Com isso, também a *epígrafe* de Jesus precisa ser investigada com base nessa perspectiva.

Todavia, a indicação da “culpa” (Mt 27,37; Mc 15,26) de alguém condenado à morte por meio de uma *epígrafe* ou de um *letreiro* não é algo incomum para o mundo romano. *Suetônio*, escritor romano, narra como Calígula (37-41 d.C.) ordenou executar um escravo que tinha furtado uma tira de prata dos sofás, com as mãos cortadas e penduradas do pescoço ao peito, e como devia desfilar entre os convidados de um banquete precedido por um *letreiro* (em latim: *titulus*) que apresentasse a razão da punição dele (ver a obra *Gaius Calígula*, 32.1-2, citada em SCHNABEL, 2015, p. 293-295). De forma semelhante, *Suetônio* apresenta um *letreiro* em que o imperador Domiciano (81-96 d.C.) mandou escrever uma frase irônica sobre um homem sentenciado por ele para que morresse na arena lutando contra cachorros (ver a obra *Domitianus*, 10.1, citada em SCHNABEL, 2015, p. 295-296). Também *Dião Cássio* (163-229 d.C.), em sua obra *História de Roma* (54.3.7), escreve sobre um escravo desertor condenado à morte, o qual foi levado à corte com uma *inscrição* (γραμμάτων) que tornava conhecida a razão de sua condenação, para que depois fosse crucificado (citado em SCHNABEL, 2015, p. 297-298).

Enfim, *Pilatos*, ao ordenar que, na cruz de Jesus, houvesse uma “*epígrafe*” (Mc 15,26; Lc 23,38) ou um “*letreiro*” (Jo 19,19) que indicasse a “culpa” (Mt 27,37; Mc 15,26) do crucificado, ele aparentemente age dentro dos padrões da cultura romana, embora as notícias sobre tal prática sejam poucas na literatura extrabíblica. Em contrapartida, os quatro Evangelhos no Novo Testamento apresentam o texto fixado na cruz, ainda que com diferenças, as quais serão apresentadas na sequência.

2. A configuração poética do texto epigrafado

Eis o texto que, segundo os quatro Evangelhos neotestamentários escritos em grego, podia ser lido na *epígrafe* ou no *letreiro* fixado na cruz de Jesus:

Mt 27,37	Οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων	“Este é Jesus, o rei dos judeus”
Mc 15,26	ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων	“o rei dos judeus”
Lc 23,38	ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων οὗτος	“o rei dos judeus (é) este”
Jo 19,19	Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων	“Jesus, o nazareno, o rei dos judeus”

O Evangelho segundo Marcos apresenta o texto mais curto, sendo que este é igualmente mantido nos outros três Evangelhos: “o rei dos judeus” (Mc 15,26). Ouvem-se e/ou leem-se quatro palavras: dois substantivos antecidos por artigos definidos, sem que haja um verbo. Não se trata de uma oração completa, mas de uma notícia em forma de um título breve, objetivo e impactante. As duas palavras-chave – “rei” e “judeus” – impactam o leitor com suas cargas semânticas, algo ainda a ser investigado a seguir. Os dois artigos, no entanto, insistem na definição e, com isso, na identificação das pessoas às quais os substantivos do título se referem.

No Evangelho segundo Mateus, o ouvinte-leitor se encontra com uma oração completa, “escrita e fixada sobre a cabeça de Jesus”: “Este é Jesus, o rei dos judeus” (Mt 27,37). São *sete* palavras. Tal número, assim como o *quatro*, é usado como elemento estilístico na literatura hebraica. A oração traz, no início, uma frase nominal, formada por três palavras: um pronome demonstrativo na posição de sujeito, um verbo auxiliar de ligação e um nome como sujeito-predicado. Este último recebe um complemento em forma de aposto, formado por quatro palavras, o qual corresponde ao que o Evangelho segundo Marcos apresenta.

Também o Evangelho segundo Lucas mostra uma oração completa na “epígrafe acima de” Jesus: “O rei dos judeus (é) este” (Lc 23,38). No texto grego, não há verbo de ligação. Talvez se imite aqui a língua hebraica, que, comumente, junta os dois elementos da frase nominal sem verbo de ligação, observando-se, assim, um hebraísmo no Evangelho segundo Lucas. Também chama a atenção do ouvinte-leitor que Lucas,

diferentemente de Mateus, coloque o pronome demonstrativo indicativo de Jesus apenas no final da formulação.

O quarto Evangelho, por sua vez, embora apresente um texto no “letreiro” formado por sete palavras, não traz uma oração completa, mas um enunciado breve e chamativo em forma de *título*: “Jesus, o nazareno, o rei dos judeus” (Jo 19,19). Aliás, contrariamente a Marcos e Lucas, que falam de uma “epígrafe” (Mc 15,26; Lc 23,38), João adota duas vezes “a palavra latina *titulus*, que é um estrangeirismo em grego (τίτλος)”, a fim de indicar o texto fixado na cruz de Jesus (BRUCE, 2014, p. 314). No estudo aqui apresentado, o substantivo grego em questão é traduzido como “letreiro”. No mais, somente o quarto Evangelho, além de mencionar também o nome “Jesus” como parte integrante da inscrição (Mt 27,37; Jo 19,19), traz o elemento “o nazareno” (Jo 19,19) como complemento para identificar o Crucificado. Enfim, observa-se a sequência formada por “Jesus” e por dois apostos: “o nazareno” e “o rei dos judeus” (Jo 19,19).

Resumindo: os quatro Evangelhos neotestamentários apresentam o texto na *epígrafe* ou no *letreiro* colocado na cruz de Jesus com pequenas diferenças: ora mais breve, ora mais extenso; ora como oração completa, ora como enunciado sem verbo. O maior conjunto de palavras-chave com cargas semânticas significativas aparece em João. Não é possível opinar sobre qual, de fato, foi o texto que historicamente figurou na *epígrafe* ou no *letreiro* sobre a cruz de Jesus. Cada Evangelho, pois, integrou a inscrição marcante em sua narrativa com certa autonomia, conferindo-lhe uma configuração poética própria. Além disso, insiste-se, junto a esse esforço literário, no cultivo de determinada memória histórica e, por excelência, na promoção de uma reflexão teológica vinculada ao texto encontrado na cruz de Jesus. Eis o assunto a seguir.

3. O nazareno

Inicialmente, será preciso esclarecer as diversas escritas das pa-

lavras *Nazaré* e *nazareno* nos textos do Novo Testamento escritos em grego. A seguinte tabela se propõe a visualizar o que o ouvinte-leitor encontra como dados textuais:

Palavra	Referências	Análise morfológica	Tradução
Ναζαρέτ	Mt 2,23 Mc 1,9 Jo 1,45.46	nome (substantivo)	Nazaré
Ναζαρέθ	Mt 21,11 Lc 1,26; 2,4.39.51 At 10,38	nome (substantivo)	Nazaré
Ναζαρά	Mt 4,13 Lc 4,16	nome (substantivo)	Nazaré
ναζαρηνός, ή, όν	Mc 1,24; 10,47; 14,67; 16,6 Lc 4,34; 24,19	adjetivo	nazareno(a)
ό ναζωπαίος	Mt 2,23; 26,71 Lc 18,37 Jo 18,5.7; 19,19 At 2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 24,5; 26,9	nome (substantivo)	o nazareno

O nome da *cidade* na *Galileia* aparece nos quatro Evangelhos com três escritas diferentes: Ναζαρέτ, Ναζαρέθ e Ναζαρά. Diferenças de escrita ocorrem até no mesmo Evangelho. Mateus, por exemplo, trabalha com as três escritas e Lucas, com duas. O adjetivo traduzido aqui como *nazareno* (ναζαρηνός, ή, όν) constantemente é usado de modo substantivado: ora na forma do vocativo (Mc 1,24; Lc 4,34), ora com artigo definido (Mc 10,47; 14,67; 16,6; Lc 24,19). Sempre os textos visam a Jesus como *nazareno*. O substantivo masculino traduzido aqui como *o nazareno* (ό ναζωπαίος, -ου) quase sempre se refere a Jesus (Mt 2,23; 26,71; Lc 18,37; Jo 18,5.7; 19,19; At 2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 26,9). Apenas em At 24,5 se tem em vista com essa expressão os cristãos-judeus como “seita dos nazarenos”.

Contudo, com essas trinta referências a Jesus como *nazareno* ou a *Nazaré* como lugar dele e/ou lugar de sua família, surge a questão referente à *representatividade* de tal cidade. Num primeiro momento, é

possível observar que assim são indicadas as *origens geográficas* de Jesus. Ele é ou “veio de Nazaré” (Mc 1,9). Em “Nazaré”, Jesus foi “criado” (Lc 4,16) e ali “morou” (Mt 2,23), até que “deixou Nazaré para trás” (Mt 4,13) e/ou queriam expulsá-lo dessa “cidade” (Lc 4,29). Afinal, seu pai e sua mãe, José e Maria, moravam em “Nazaré”, “a cidade deles” (Lc 1,26; 2,4.39.51). Por consequência, ao identificarem Jesus pela menção das *origens geográficas* dele, o homem com o espírito impuro na sinagoga de Cafarnaum (Mc 1,24; Lc 4,34), Filipe (Jo 1,45), Natanael (Jo 1,46), a multidão em Jericó (Lc 18,37), Bartimeu (Mc 10,47), a multidão em Jerusalém (Mt 21,11), o destacamento de soldados romanos e os guardas dos sumos sacerdotes e dos fariseus (Jo 18,5.7), a criada do sumo sacerdote (Mc 14,67; Mt 26,71), o jovem mensageiro no túmulo (Mc 16,6), Cléofas (Lc 24,19), Pilatos (Jo 19,19), Pedro (At 2,22; 3,6; 4,10; 10,38), os acusadores de Estêvão (At 6,14), Paulo (At 26,9) e o próprio Jesus ressuscitado (At 22,8) chamam Jesus de “nazareno” ou “o de Nazaré da Galileia”. Na prática, a expressão *nazareno* parece funcionar como um apelido de Jesus, a fim de, dessa forma, identificá-lo mais facilmente (BAUER, 1988, p. 1077).

De certo, existe no Novo Testamento a tradição de que Jesus “nasceu em Belém”, na Judeia (Mt 2,1; Lc 2,4.15), ou de que o messias, conforme a profecia em Mq 5,1, deveria nascer em “Belém” (Mt 2,5.6; Jo 7,42). Isso, porém, além de não ser contraditório, não impediu que Jesus fosse visto como *nazareno* ou *o de Nazaré*. Mais ainda, essa identificação vai além de uma simples indicação das origens geográficas, quando se descobrem as conotações simbólicas do nome e/ou da história dessa cidade na Galileia.

Vale lembrar, nesse sentido, que uma família, por razões políticas – por exemplo, por causa do *medo* diante de um governador violento como *Arquelau* (4 a.C.-6 d.C.), filho de Herodes Magno (27-4 a.C.) – podia mudar de domicílio (Mt 2,23; Lc 2,39.51). Caso essa tenha sido a razão de Jesus ter crescido em *Nazaré*, tal cidade adquire, então, uma primeira *representatividade* justamente a partir dessa circunstância específica.

Trata-se, então, de uma *cidade* na *Galileia* capaz de acolher uma *família* da *Judeia* que precisasse migrar e refugiar-se num lugar seguro. Com isso, naquele momento, a comunidade nazarena se mostrou fiel aos preceitos da Torá, sobretudo aos mandamentos que, em Lv 19,33-34; Dt 10,18-19, prescrevem o *amor ao imigrante* (GRENZER, 2017, p. 13-30).

No tempo de Jesus, por sua vez, *Nazaré* era um vilarejo pequeno, bem menor do que é hoje (ver as ilustrações e as informações sobre Nazaré no tempo de Jesus em CROSSAN; REED, 2007, p. 75-80.160-161). Percebe-se com isso o quanto *Nazaré* representa a *pequenez*. Era uma vila de poucos camponeses judeus que não participava do processo de urbanização da Galileia promovido pelo *tetrarca Herodes Antipas* (04 a.C.-39 d.C.), o qual estava acontecendo, sobretudo, em lugares como Séforis ou Tiberíades (HOPPE, 2004, p. 49-54). Talvez a proximidade a Séforis tenha favorecido o comércio e/ou o trabalho de alguns nazarenos nesse centro urbano. No entanto, a área habitada de *Nazaré* era de apenas dez acres (40.470 m²), com duzentos a quatrocentos moradores. Ali se produziam diversos tipos de grãos, azeitonas e uvas, trabalhando-se, em parte, com terraços. Arqueologicamente, não se sabe nada de uma *sinagoga* em *Nazaré* (Lc 4,16) no século primeiro (CROSSAN; REED, 2007, p. 68-80). Enfim, política e economicamente, *Nazaré* não chegava a ser um lugar importante, embora também os judeus *nazarenos* passassem seus impostos e tributos aos romanos e suas contribuições, ao templo de Jerusalém.

A partir dessa *conotação* de *Nazaré*, descobrindo-se a pequenez dessa cidade, o *letreiro de Pilatos*, o qual somente na versão joanina apresenta “Jesus” como “nazareno” (Jo 19,19), pode ter a intenção de indicar a *insignificância* do *Crucificado*. Quer dizer, o tamanho e a localização do lugar de origem de Jesus são capazes de provocar a pergunta se “de *Nazaré* pode sair algo de bom” (Jo 1,46). Talvez esse pensamento não tenha sido apenas de *Natanael*, mas também de *Pilatos*.

Entretanto, outras *representatividades* podem acompanhar a *naza-*

renidade de Jesus. De um lado, as consoantes do nome *Nazaré* e do adjetivo e/ou substantivo *nazareno* lembram a raiz verbal hebraica que pode ser traduzida como “consagrar-se” ou “viver como nazireu” (ver נָזַר nos graus do *Nifal* e do *Hifil* em Lv 15,31; 22,2; Nm 6,2.3.5.6.12; Ez 14,7; Os 9,10; Zc 7,3), assim como os substantivos “consagração” ou “nazireato” (ver נָזַר em Ex 29,6; 39,30; Lv 8,9; 21,12; Nm 6,4.5.7.8.9.12^{2x}. 13.18^{2x}.19.21^{2x}; 2Sm 1,10; 2Rs 11,12; 2Cr 23,11; Sl 89,40; 132,18; Pr 27,24; Jr 7,29; Zc 9,16) e “nazireu” (ver נָזִיר em Gn 49,26; Lv 25,5.11; Nm 6,2.13.18.19.20.21; Dt 33,16; Jz 13,5.7; 16,17; Lm 4,7; Am 2,11.12). Portanto, Jesus de *Nazaré* ou Jesus *nazareno* pode ser pensado como quem, semelhantemente a um *nazireu*, é *consagrado* a Deus, buscando-se uma compatibilidade e/ou uma identidade entre a santidade de Deus e a santidade de Jesus (Mt 2,23; Jz 13,5).

De outro lado, as consoantes do nome *Nazaré* e do adjetivo e/ou substantivo *nazareno* lembram o substantivo hebraico comumente traduzido como “rebento” ou “broto” (ver נֶצֶן em Is 11,1; 14,19; 60,21; Dn 11,7). Nesse caso, se lê, no lugar da segunda consoante, a letra hebraica *tsade* (צ), e não um *zajin* (ז). No entanto, especialmente o paralelismo com Is 11,1 se torna teologicamente significativo. Ao se lembrar de Jesus de *Nazaré* e/ou de Jesus *nazareno*, o ouvinte-leitor chegaria à ideia de nele se cumprir a *esperança messiânica*, justamente por ser ele compreendido como “rebento das raízes de Jessé” (ver as alusões a Is 11,1 em Mt 2,23; At 13,22-23; Hb 7,14; Ap 5,5; 22,16).

Além disso, existe ainda uma terceira possibilidade de as consoantes do nome *Nazaré* e do adjetivo e/ou substantivo *nazareno* espelharem a raiz verbal hebraica comumente traduzida como “guardar” ou “observar” (רָצַן). Em vista disso, os textos do Antigo Testamento focam tanto em Deus como no ser humano. De um lado, pois, o Senhor, Deus de Israel, é descrito como quem “guarda”, “observa” ou “preserva” algo ou alguém: ver a “lealdade” (Ex 34,7), a “paz” (Is 26,3), o “povo” e “Jacó” (Dt 32,10), “Israel, sua vinha” (Is 27,3; 49,6), o “servo” sofredor (Is 42,6; 49,8), o “ser humano” (Jó 7,20), os “oprimidos” e “pobres” (Sl 12,8), os “leais”

(Sl 31,24), “quem tem conhecimento” (Pr 22,12), a “porta dos lábios” do fiel (Sl 141,3), “a alma” de quem lhe pertence (Pr 24,12) e “as veredas do direito” (Pr 2,8). Nesse mesmo sentido, Deus também “guarda” ou “preserva” os seus de algo ou de alguém: por exemplo, “da aflição” (Sl 32,7), “do pavor do inimigo” (Sl 64,2), do “homem de ações violentas” (Sl 140,2.5). Também qualidades divinas e/ou provindas de Deus são vistas como “guardiões” do ser humano: ver, nesse sentido, a “lealdade” e “verdade” do Senhor (Sl 40,12), a “lealdade” e “verdade” de Deus (Sl 61,8) ou a “inteligência” (Pr 2,11).

Pensando, porém, no ser humano e/ou no povo, atribui-se, pede-se ou nega-se a este a qualidade de “guardar”, “preservar” ou “observar” algo. Vale lembrar em vista disso os levitas ou o fiel como quem deve “guardar a aliança” (Dt 33,9; Sl 25,10), o homem que deve “guardar sua língua” ou “sua boca” (Sl 34,14; Pr 13,3), o israelita que deve “guardar”, “observar”, “preservar” ou “seguir os mandamentos”, as “instruções”, as “normas”, as “prescrições”, as “ordens” ou os “testemunhos” de seu Deus (Sl 78,7; 105,45; 119,2.22.33.34.56.69.100.115.129.145; Pr 3,1), a pessoa que deve “guardar” o “bom senso” (Pr 3,21), o “conhecimento” (Pr 5,2), “o mandamento do pai e a instrução da mãe” (Pr 6,20; 28,7), “o caminho” no sentido de “comportamento ético” (Pr 16,17) ou até a “figueira” (Pr 27,18). Assim, também valores são descritos como “guardiões” ou capazes de “preservar” o homem e/ou o rei: no caso, a “integridade” e a “retidão” (Sl 25,21), a “sabedoria” e o “entendimento” (Pr 4,6), a “correção” (Pr 4,13), a “prática da justiça” (Pr 13,6) ou a “lealdade” e a “verdade” (Pr 20,28). Finalmente, determinadas pessoas podem ser contempladas como quem “sobrou”, “foi guardado” ou “ficou como resto”, a fim de Deus agir com ele (ver סִבַּרְתָּ em Ez 6,12).

Diante desses paralelismos, pode-se contemplar Jesus de Nazaré ou Jesus nazareno como *guardião divino*, como *homem guardião* ou como *quem foi guardado*. Na literatura poética, as palavras, pois, suscitam *alusões* por causa de marcantes paralelismos. Também o texto epigrafado no *letreiro* de Pilatos se encaixa nessa realidade.

Enfim, percebe-se que a identificação de Jesus como “o nazareno” (Jo 19,19d: Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος) pode adquirir significativa relevância teológica, uma vez que a palavra em questão abre espaço para as seguintes conotações: (a) Jesus é *de Nazaré*; (b) Jesus é alguém *insignificante* que, por mais atento que tenha sido aos mandamentos na Torá, representa uma *pequenez* hilária ante o Império Romano ou mesmo àquilo que Jerusalém pretende ser; (c) Jesus pode ser contemplado como *consagrado*, *rebento* messiânico e *guardião* divino, homem *guardião*, *observador* e *preservador* da vontade divina ou, simplesmente, alguém *guardado* por e para Deus.

Para o ouvinte-leitor do Evangelho segundo João, as diversas conotações da palavra *nazareno* se misturam e se completam mutuamente, sendo que se alcança uma profundidade teologicamente ímpar no momento em que se procura pela carga semântica das palavras *Nazaré* e/ou *nazareno*. *Pilatos*, governador e juiz romano a quem é atribuída a autoria do texto no *leteiro* fixado na cruz, possivelmente tenha pensado apenas nas humildes origens geográficas de Jesus. Conhecendo ou não o lugar, *Nazaré* não lhe podia ser algo a que coubesse maior importância. Com isso, até se pode imaginar que Pilatos via nisso apenas mais uma oportunidade de deboche e/ou de discriminação (GRENZER, 2018, p. 107-112). Diferentemente, porém, o ouvinte-leitor do Evangelho, com seu interesse religioso em *Jesus*, pode descobrir na *nazarenidade* dele uma mensagem divina de maior relevância.

Diante do que foi estudado neste item, surpreende que os Comentários modernos sobre o Evangelho segundo João nada explorem sobre, conforme Jo 19,19, Jesus ser chamado de “o nazareno” no leteiro de Pilatos (SCHULZ, 1972, p. 234; LINDARS, 1972, p. 576; BROWN, 1970, p. 919-920; WENGST, 2001, p. 251-252; BAESLEY-MURRAY, 1999, p. 346; SMITH, 1999, p. 357; DIETZFELBINGER, 2001, p. 297-298; KEENER, 2003, p. 1136-1138; STIBBE, 1996, p. 193-198; MORRIS, 1995, p. 713; CARSON, 1991, p. 610-611; BARRETT, 1990, p. 527-528; SCHNELLE, 2000, p. 285-286; MICHAELS, 2010, sem página; BEUTLER, 2018, p.

437-438; KONINGS, 2000, p. 387; MALZONI, 2018, p. 288; SCHENKE, 2018, p. 202-208; BRUCE, 2014, p. 314-315; PORSCH, 2009, p. 719), ou explorem pouco o termo. Becker (1981, p. 587) vê aqui apenas uma “indicação das origens de Jesus jesuânica”, algo “comum no cristianismo primitivo”, sobretudo diante do fato de que os cristãos-judeus eram chamados de “nazarenos” (At 24,5); Haenchen (1980, p. 551) imagina que o letreiro de Pilatos seja uma “glorificação” de Jesus, porém, sem indicar as razões para tal interpretação, afirmando apenas que a derivação do vocábulo *nazareno* de *Nazaré* é insegura; Mateus e Barreto (2015, p. 797) lembram a possibilidade de “o nazareno” ser o “rebento de Davi”, contudo, sem nenhuma explicação. Também é assim nos estudos monográficos: Brown (2011, p. 122) apenas afirma que, “na proclamação” de *Jesus* como *nazareno*, existe “a formalidade de ‘Tibério César’”, sem, no entanto, explicar o significado desse detalhe para o letreiro de Pilatos e/ou para a narrativa em Jo 19,19-22; Bösen (2018), por sua vez, nem aborda o letreiro de Pilatos. Também o *Dicionário del Mundo Joánico* (FERNÁNDEZ, 2004, p. 175) não investe num verbete próprio sobre o letreiro de Pilatos e, quando aborda os “episódios em torno da cruz”, não explora a questão de Jesus ser apresentado como “o nazareno” (Jo 19,19d).

4. O rei dos judeus

De acordo com as narrativas nos quatro Evangelhos neotestamentários, lê-se na *epígrafe* ou no *letreiro*, com autoria atribuída a Pilatos, a seguinte informação sobre Jesus: “o rei dos judeus” (Mt 27,37; Mc 15,26; Lc 23,38; Jo 19,19). O vocábulo, na forma masculina “rei” (βασιλεύς) e na forma feminina “rainha” (βασίλισσα), aparece sessenta e duas vezes nos quatro Evangelhos. Uma vez a palavra “rei” se refere a Deus (Mt 5,35). No mais, por sua vez, revela o contraste entre os reis comumente existentes e Jesus.

De um lado, são mencionadas figuras historicamente identificáveis

chamadas de “rei” ou “rainha”: Davi (Mt 1,6), Herodes (Mt 2,1.3.6; Lc 1,5) e Herodes Antipas (Mt 14,9; Mc 6,14.22.25.26.27). Junte-se a isso o fato de que os sumos sacerdotes, aparentemente, visassem à realeza do imperador romano, quando dizem a Pilatos: “Não temos um rei senão César!” (Jo 19,15). E seja lembrada também “a rainha do Sul” pertencente à época de Salomão, citada por Jesus no Evangelho segundo Mateus (Mt 12,42; 11,31). Além disso, no entanto, os Evangelhos trazem a figura do *rei* sem nomeá-lo, representando-o como figura emblemática e/ou simbólica, bem como destacando-lhe, em diversos momentos, um comportamento condenável. Nesse sentido, as narrativas imaginam “reis em palácios, acompanhados de pessoas com roupas elegantes”, bem diferentes de João Batista (Mt 11,8), “reis que cobram tributos e impostos” (Mt 17,25) ou “reis que dominam seus povos” (Lc 22,25). Cabem nessa categoria também aqueles “governadores e reis” que irão julgar os discípulos de Jesus (Mt 10,18; Mc 13,9; Lc 21,12). Ademais, assemelham-se a esses o “rei que combate outro rei” (Lc 14,31^{2x}), o “rei que resolve acertar as contas com seus servos” (Mt 18,23), ou o “rei que preparou as bodas de seu filho”, mas depois “se enfureceu” com suas decepções (Mt 22,2.7.11.13). Enfim, “reis” até podem “querer ver” o que “veem os discípulos” de Jesus (Lc 10,23-24), no entanto, o exercício de um poder baseado na força militar e em políticas opressivas e desrespeitosas aos demais, em princípio, parece ser algo incompatível com o Reino de Deus anunciado por Jesus.

De outro lado, porém, os quatro Evangelhos, com base nessas experiências históricas e, com isso, nas imagens negativas em relação à figura do *rei*, insistem maciçamente na realeza de Jesus. Trinta e quatro das sessenta e três presenças dos vocábulos “rei” e “rainha” se referem a Jesus: ora na expectativa de que ele, como “rei”, seja o cumprimento das esperanças messiânicas (Mt 21,5; Lc 19,38; Jo 6,15; 12,13.15), ora como “rei” escatológico que, ao vir em sua glória, julgará as nações sentado em seu trono (Mt 35,34.40). Também os magos do Oriente (Mt 2,2) e Natanael (Jo 1,49) chamam Jesus de “rei”. No entanto, Jesus é

dito “rei”, sobretudo, no contexto de sua paixão: ora por Pilatos, tanto oralmente (Mt 27,11; Mc 15,2.9.12; Lc 23,3; Jo 18,33.37.39; 19,14.15) como por escrito (Jo 19,21) – Jesus mesmo, em resposta ao governador romano, destaca o que Pilatos repetidamente afirma: “Tu dizes que eu sou rei!” (Jo 18,37); ora pelos soldados romanos (Mt 27,29; Mc 15,18; Lc 23,37; Jo 19,3); ora pelos sumos sacerdotes, escribas e/ou anciãos (Mt 27,42; Mc 15,32). São também estes últimos e os judeus naquele momento presentes que, diante de Pilatos, acusam Jesus de este “ter-se dito rei” (Lc 23,2; Jo 19,12.21). Finalmente, a inscrição fixada na cruz, de forma silenciosa, apresenta Jesus como “rei” (Mt 27,37; Mc 15,26; Lc 23,38; Jo 19,19).

Ainda há outras formas de os Evangelhos insistirem em Jesus como *rei*. Por exemplo, ao visar-se à relação entre *Davi* e Jesus. Como figura marcante que deu origem à dinastia davídica e que representa a transformação da sociedade israelita, até então descentralizada, não hierárquica e, portanto, mais igualitária, em uma monarquia e, com isso, em um estado com um rei à sua frente, Davi (1006-964 a.C.) é o representante principal da *realeza* dentro da cultura religiosa de Israel. Conseqüentemente, ao chamá-lo de “filho de Davi” (Mt 1,1; 9,27; 12,23; 15,22; 20,30.31; 21,9.15; Mc 10,47.48; Lc 18,38.39), os Evangelhos insistem na ideia de Jesus, via José (Mt 1,20; Lc 1,27; 2,4), pertencer à linhagem de Davi e, portanto, ser herdeiro do reino de Davi (Mc 11,10; Lc 1,32), sendo, assim, o legítimo *rei* de Israel. Semelhantemente, chamar Jesus de *Cristo* (Χριστός) ou *Messias* (Μεσσίας) significa reconhecê-lo como *rei ungido*. Outro momento em que Jesus é apresentado como *rei* ocorre quando ele recebe determinadas insígnias reais, mesmo que a intenção seja humilhá-lo: ver a “coroa” (Mt 27,29; Mc 15,17; Jo 19,2.5), “o manto púrpura” (Mc 15,17.20; Jo 19,2.5) ou “caniço” como cetro “na mão direita” (Mt 27,29.30).

A quem, por sua vez, se estende a *realeza* de Jesus? Inicialmente, chama a atenção do ouvinte-leitor que Jesus, nos quatro Evangelhos, é nomeado dezoito vezes “o rei dos judeus” (ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων),

inclusive na epígrafe ou no letreiro fixado na cruz (Mt 2,2; 27,11.29.37; Mc 15,2.9.12.18.26; Lc 23,3.37.38; Jo 18,33.39; 19,3.19.21^{2x}), e ainda, quatro vezes, “rei de Israel” (Mt 27,42; Mc 15,32; Jo 1,49; 12,13), presupondo-se que o povo judeu se entendia como Israel. Portanto, eis a relação a ser enxergada.

O adjetivo grego *Ἰουδαῖος*, -α, -ov, compreendido em geral como “judeu” ou “judia” (At 16,1; 24,24) – e, raramente, como “alguém da região ou terra da Judeia” (Mc 1,5; Jo 3,22) –, aparece oitenta e oito vezes nos quatro Evangelhos. Somente no Evangelho segundo João, os *judeus* aparecem setenta e uma vezes. O termo ora se refere individualmente a uma pessoa, ora às autoridades, ora ao povo que se encontra, sobretudo, nas terras da Judeia e da Galileia. Existe, no entanto, uma distância entre judeus e samaritanos, embora estes últimos acreditem no mesmo Deus e guardem os cinco livros da Torá como suas Sagradas Escrituras. O próprio Jesus, ora chamado de “judeu” (Jo 4,9), ora de “samaritano” (Jo 8,48), é atingido por esse conflito.

Nos Evangelhos, os *judeus* são identificados com sua religião. Nesse sentido, eles são mencionados junto às suas “festas” (Jo 5,1), como a “páscoa” (Jo 2,13; 6,4; 11,55), com o “dia da preparação” dela (Jo 19,31.42), e as “cabanas” (Jo 7,2.11). Existem costumes particulares aos “judeus”, como “lavar as mãos” (Mc 7,3), com a presença de “talhas para a purificação” (Jo 2,6), e certa forma de “sepultamento” (Jo 19,40). No mais, os “judeus” observam o “sábado” (Jo 5,10.16.18) e se reúnem em “sinagogas” e no “templo” (Jo 2,20; 9,22; 18,20). Existem também as autoridades dos “judeus”: “anciãos” (Lc 7,3), “sumos sacerdotes” (Jo 19,21), “sacerdotes” (Jo 1,19), “levitas” (Jo 1,19), o “magistrado” (Jo 3,1) e, como estudado aqui, o *rei*. Sobretudo, porém, os “judeus” têm sua “lei” (Jo 19,7), sendo que, com a intenção de segui-la, também são sensíveis à “blasfêmia” (Jo 10,33) e a linguagens que atingem a compreensão de Deus e o modo de alguém se compreender em relação a Deus (Jo 5,18; 6,41.52). No mais, os “judeus” esperam pelo “cristo” (Jo 10,24). E é, por excelência, diante dessa esperança messiânica relacionada a Jesus que

os “judeus” ora “creem” (Jo 11,45; 12,11), ora “não creem” (Jo 9,18).

Ao mesmo tempo, os *judeus* enfrentam uma situação política nada tranquila, quando Jesus anuncia seu Evangelho do Reino de Deus, com “Pôncio Pilatos como governador da Judeia”, estendendo-se a jurisdição dele à Samaria, e com “Herodes” Antipas, como “tetrarca da Galileia” e da Pereia (Lc 3,1). Desde 63 a.C., toda a região se encontrava subjugada ao Império Romano. Em princípio, tanto *Herodes Antipas* (HOEHNER, 1980) como *Pilatos* (BOND, 2000) estão a serviço de Roma. No mais, fazia séculos que, culturalmente, ocorria um amplo processo de *helenização* (HENGEL, 1989; FELDMAN; REINHOLD, 1996), o qual também resultava em novas cidades helênico-romanas, ao lado das “cidades dos judeus” (Lc 23,51). Sobretudo, porém, o povo judeu sofria com os tributos e os impostos exigidos pelo Império Romano, pagos enquanto tinham suas terras violentamente ocupadas e exploradas pelo poder estrangeiro (STENGER, 1988).

Enfim, desde a morte de Herodes no ano 4 a.C., não existia nem podia mais existir um “rei dos judeus” (Mt 27,37; 15,26; Lc 23,38; Jo 19,19), personagem apresentada na inscrição fixada na cruz de Jesus. Pelo fato de “a realeza clientelística não ser automaticamente hereditária” (PEETZ, 2018, p. 258), os filhos de Herodes – Arquelaus como *etnarca* da Judeia, Idumeia e Samaria; Herodes Antipas como *tetrarca* da Galileia e Pereia; e Felipe como *tetrarca* de regiões na Transjordânia – já não eram mais autorizados a usar o título *rei*. E jamais Pilatos poderia permitir o exercício da *realeza* a qualquer judeu. Ao contrário, “cabellhe, como prefeito da província romana da Judeia e como representante maior do Império na região, fazer a distinção entre romanos e judeus”, no sentido de “guardar o pressuposto romano da inferioridade do povo subjugado”, evidenciando, assim, “que a condição política do povo judeu se caracterizava pela limitação da soberania” (GRENZER, 2018, p. 111). Em vista disso, a epígrafe ou o letreiro na cruz com o anúncio de que Jesus seria “o rei dos judeus” (Mt 27,37; 15,26; Lc 23,38; Jo 19,19) não passa de deboche e humilhação em relação tanto ao Crucificado como

ao povo judeu e às lideranças dele.

Considerações finais

A epígrafe ou o letreiro fixado na cruz, com uma inscrição atribuída a Pilatos, traz historicamente o primeiro escrito sobre Jesus. Lê-se um título que oferece informações de forma breve, ora como frase completa, ora como enunciado sem verbo, dependendo da configuração poética que cada um dos quatro Evangelhos neotestamentários deu ao texto. Apesar da brevidade, porém, as palavras, com suas cargas semânticas, promovem ampla reflexão teológica, seja sobre o contexto histórico dos acontecimentos, seja sobre o Crucificado.

Seguindo aqui mais uma vez o texto maior presente no quarto Evangelho (Jo 19,19), o escrito pilatiano na cruz favorece as seguintes reflexões: (a) o crucificado é *Jesus*: por causa do comportamento, do ensino e do amor dele aos seus, acabou sendo condenado e morto violentamente; (b) Jesus é *o nazareno*: enquanto suas origens geográficas, de um lado, espelham pequenez e insignificância, os prováveis significados do nome do local, por outro lado, permitem que o Crucificado seja compreendido como consagrado, como rebento messiânico e como quem guarda a vontade de Deus e/ou é guardado por Deus; (c) a apresentação do Crucificado como “o rei dos judeus”, por sua vez, evidencia tanto a intenção do opressor de humilhar o povo por ele oprimido como revela a chegada de um modelo alternativo de poder: “a dignidade real de Jesus, pois, não é deste mundo” e, por isso, “ela não é executada com instrumentos mundanos de poder” (Jo 18,36); no entanto, “ela se realiza neste mundo” a serviço da verdade (Jo 18,37), sendo que esta última encontra seu auge quando alguém dá sua vida pelos outros (BEUTLER, 2015, p. 433).

Conforme o Evangelho segundo João, o texto epigrafado sobre o letreiro de Pilatos logo provocou controvérsia (Jo 19,19-22). Nem Pilatos como governador romano, nem os sumos sacerdotes como maior auto-

ridade religiosa do povo judeu estavam dispostos a acolher o mistério divino que acompanhava Jesus e motivava o comportamento e ensino dele. Assim, o primeiro texto escrito sobre Jesus parece revelar três realidades: (a) a violência discriminatória, a incapacidade e a insegurança de quem governa; (b) a incompreensão e a subserviência de quem, como autoridade religiosa, visa apenas à sobrevivência do templo e das estruturas institucionalizadas de uma comunidade que corre o risco de já não defender mais, de modo profético, a verdade provinda de Deus; (c) a verdade do mistério que, segundo os Evangelhos, se faz presente na pessoa de Jesus.

Eis a tarefa das *reescrituras de Jesus*, as quais se iniciaram com o trabalho dos autores neotestamentários. Como texto escrito em “três línguas”, a *epígrafe* ou o *letreiro* de Pilatos logo foi “lido por muitos” (Jo 19,20). Mais ainda, mostrou que é possível expressar a verdade presente em Jesus em uma só linha. Em contrapartida, também documentou prontamente o quanto Jesus se tornaria “um sinal contradito” (Lc 2,34).

Referências bibliográficas

- AMORAI-STARK, Shua; HERSHKOVITZ, Malka; FORSTER, Gideon; KALMAN, Yakov; CHACHY, Rachel; PORAT, Roi. An Inscribed Copper-Alloy Finger Ring from Herodium Depicting a Krater. *Israel Exploration Journal*, v. 68, p. 208-220, 2018.
- BAESLEY-MURRAY, Jorge R. John. Nashville: Thomas Nelson, 1999.
- BARRETT, Charles Kingsley. *Das Evangelium nach Johannes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- BAUER, Walter. *Wörterbuch zum Neuen Testament*. 6. ed. Berlin: De Gruyter, 1988.
- BECKER, Jürgen. *Das Evangelium nach Johannes: Kapitel 11-21*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn; Würzburg: Echter, 1981.
- BEUTLER, Johannes. *Evangelho segundo João: comentário*. São Paulo: Loyola, 2018.
- BEUTLER, Johannes. “Reich Gottes” im Johannesevangelium. In: *Biblica*, v. 96, n. 3, p. 428-441. 2015.

- BOND, Helen K. *Pontius Pilate in history and interpretation*. Cambridge: University Press, 2000.
- BÖSEN, Willibald. *Für uns gekreuzigt?: Der Tod Jesu im Neuen Testament*. Freiburg: Herder, 2018.
- BROWN, Raymond E. *A morte do Messias: comentário das narrativas da Paixão nos quatro Evangelhos*. São Paulo: Paulinas, 2011. v. II.
- BROWN, Raymond E. *The Gospel according to John (XIII-XXI): Introduction, Translation and Notes*. Garden City, New York: Doubleday, 1970.
- BRUCE, Frederick Fyvie. *João: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- CARSON, Donald Arthur. *O comentário de João*. São Paulo: Shedd, 2007.
- CARSON, Donald Arthur. *The Gospel according to John*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 1991.
- CROSSAN, Dominic; REED, Jonathan L. *Em busca de Jesus: debaixo das pedras, atrás dos textos*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- DIETZFELBINGER, Christian. *Das Evangelium nach Johannes: Teilband 2; Johannes 13-21*. Zürich: Theologischer Verlag, 2001.
- FELDMAN, Louis H.; REINHOLD, Meyer. *Jewish Life and Thought among Greeks and Romans: Primary Readings*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1996.
- FERNÁNDEZ, Felipe Ramos. *Diccionario del Mundo Joánico: Evangelio – Cartas – Apocalipsis*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- GRAVES, David E. *Pilate's Ring and Roman Religion*. *Near East Archaeological Society Bulletin*, v. 64, p. 1-20, 2019.
- GRENZER, Francisca Antonia de Farias. *Porventura, sou eu um judeu? (Jo 18,35b): resquício de uma distinção discriminatória de Pilatos*. In: GRENZER, Matthias; ARAÚJO, Gilvan Leite de (org.). *Os Direitos Humanos à luz da Doutrina Social da Igreja. Anais do III Congresso Internacional de Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: PUC-SP, 2018. p. 107-112.
- GRENZER, Matthias. *A proposta ímpar do amor ao imigrante (Lv 19,33-34)*. In: MOREIRA, Alberto da Silva (org.). *Religião, migração e mobilidade humana*. Goiânia: Editora da PUC-Goiás, 2017. p. 13-30.
- HAENCHEN, Ernst. *Das Johannesevangelium: ein Kommentar*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1980.
- HENGEL, Martin. *The "Hellenization" of Judaea in the first century after Christ*. London: SCM, 1989.
- HESEMANN, Michael. *Die Jesus-Tafel: Entdeckung der Kreuzinschrift*. Freiburg: Herder, 2019.

- HOEHNER, Harold W. Herod Antipas: a Contemporary of Jesus Christ. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1980.
- HOPPE, Rudolf. Galiläa – Geschichte, Kultur, Religion. In: SCHENKE, Ludgar e outros. Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen. Stuttgart: Kohlhammer, 2004. p. 41-58.
- KEENER, Craig S. The Gospel of John: a Commentary. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2003. v. II.
- KONINGS, Johan. Evangelho segundo João: amor e fidelidade. Petrópolis; São Leopoldo: Vozes; Sinodal, 2000.
- LINDARS, Barnabas. The Gospel of John. London: Oliphants, 1972.
- MALZONI, Cláudio Vianney. Evangelho segundo João. São Paulo: Paulinas, 2018.
- MARTIN, Ronald H. Tacitus and the writing of history. Berkeley: California Press, 1981.
- MATEUS, Juan; BARRETO, Juan. O Evangelho de São João: análise linguística e comentário exegético. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2015.
- MICHAELS, J. Ramsey. The Gospel of John. Grand Rapids, Michigan; Cambridge: William B. Eerdmans, 2010.
- MORRIS, Leon. The Gospel according to John. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 1995.
- PEETZ, Melanie. Das biblische Israel: Geschichte – Archäologie – Geographie. Freiburg: Herder, 2018.
- PORSCH, Felix. Das Johannesevangelium. In: LIMBECK, Meinrad; MÜLLER, Paul-Gerhard; PORSCH, Felix. Stuttgarter Kleiner Kommentar zu den Evangelien. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2009. p. 559-736.
- RIGATO, Maria-Luisa. I.N.R.I.: Il titolo della Croce. Bologna: EDB, 2010.
- SCHENKE, Ludger. Das Johannesevangelium: vom Wohnen Gottes unter uns. Freiburg: Herder, 2018.
- SCHNABEL, Eckhard J. The Roman Trial before Pontius Pilatus. In: CHAPMAN, David W.; SCHNABEL, Eckhard J. The Trial and Crucifixion of Jesus. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015. p. 153-298.
- SCHNELLE, Udo. Das Evangelium nach Johannes. 2. ed. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2000.
- SCHULZ, Siegfried. Das Evangelium nach Johannes. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.
- SMITH, Dwight Moody. John. Nashville: Abingdon, 1999.
- STENGER, Werner. “Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist...!”: Eine sozialgeschichtliche Studie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.

chtliche Untersuchung zur Besteuerung Palästinas in neutestamentlicher Zeit. Frankfurt am Main: Athenäum, 1988.

STIBBE, Mark W. G. John. Sheffield: Academic, 1996.

TAYLOR, Joan E. Pontius Pilate and the Imperial Cult in Roman Judaea. *New Testament Studies*, v. 52, p. 555-582, 2006.

WENGST, Klaus. *Das Johannesevangelium: 2. Teilband; Kapitel 11-21*. Stuttgart: Kohlhammer, 2001.