

# O meu reino não se origina neste mundo: perspectivas heterotópicas no face a face entre Jesus e Pilatos em Jo 18,36<sup>1</sup>

*My Kingdom is not Originated in this World: Heterotopic Prospect at the Face to Face Between Jesus and Pilate in Jo 18,36.*

Danilo Dourado Guerra  
Faculdade Araguaia - FARA, Brasil

## Resumo

Esse texto tem como objetivo a evidenciação de aspectos heterotópicos inerentes à cena do julgamento de Jesus diante de Pilatos em Jo 18,36. A partir de um enredo efetual caleidoscópico estruturado na trama narrativa joanina, observaremos que a basileia de Jesus se contrapunha à 'ordem' estabelecida, tanto em relação ao seu microcosmo judaico quanto ao macrocosmo romano. Por isso, sua realeza caminhou em direção à cruz, e se consumou nela. Ainda que Pilatos e o mundo não tenham compreendido.

## Palavras-chave

Reino de Deus.  
Evangelho de João.  
Império Romano.  
Heterotopia.

## Abstract

This text aims to highlight the heterotopic aspects inherent in the scene of Jesus' judgment before Pilate in Jn 18,36. From a kaleidoscopic effectual plot structured in the Johannine narrative plot, we will observe that Jesus' basileia was in opposition to the established 'order', both in relation to his Jewish microcosm and the Roman macrocosm. So his royalty walked toward the cross, and was consumed with it. Although Pilate and the world did not understand.

## Keywords

Kingdom of God.  
Gospel of John.  
Roman Empire.  
Heterotopia.

## Introdução

*Jesus é rei sem dúvida alguma. Para ser Rei é que nasceu e veio a esse mundo. Sua realeza lhe dá todo sentido a sua vida. (Henri van den Bussche)*

<sup>1</sup> O presente artigo está vinculado à minha dissertação de mestrado escrita sob orientação da Dra. Ivoni Richter Reimer. Para maiores detalhes ver em Guerra (2015).

Olhos nos olhos. Um encontro inesperado. Como em um efeito caleidoscópico<sup>2</sup> a vida de Jesus passa diante de seus olhos. Então ele, o herói joanino<sup>3</sup>, frente à Pôncio Pilatos profere a escandalosa prédica:

Ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου·  
εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ, οἱ ὑπηρέται οἱ ἐμοὶ  
ἠγωνίζοντο [ἄν], ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις·  
νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν.

“Minha basileia não se origina neste mundo. Se se originasse, os meus servos lutariam para impedir que os judeus me prendessem. Mas agora a minha basileia não é daqui” (Jo 18,36 tradução própria).

Kierkegaard (s/d), ao tratar da figura do herói, remete ao personagem mítico que, paradoxalmente, desafia sua época, e desta feita, escandaliza o seu mundo. Tal arquétipo faz-se candente no panorama joanino, especialmente na atualização do fragmento Jo 18,36 através da anamnese da comunidade.

Ao afirmar diante de Pilatos que sua basileia não procedia desse ordenamento sistêmico de poderes, o herói-rei joanino desafiava os paradigmas estruturantes do seu tempo, e, com isso escandalizava o mundo. Nesse encontro de mundos a realeza de Jesus de forma solene fazia-se diametralmente oposta aos parâmetros régios idealizados pelo cosmos.

Não obstante a toda polissemia em relação ao ‘mundo’ que perpassa o *corpus* joanino, importa-nos aqui explicitar a representação do mundo em Jo 18,36 como um ordenamento sistêmico axiológico maligno de poderes e dominação (RICHARD, 1994; MATEOS; BARRETO, 1999), que se manifesta a partir de paradigmas latreocráticos/teatrocráticos<sup>4</sup> divinizantes e cultuais

---

<sup>2</sup> Nesse efeito, memórias e imaginários se entrelaçam em um triplo horizonte que contempla as vidas de Jesus, da comunidade joanina e do pesquisador.

<sup>3</sup> Em nossa trajetória dentre os milhares de heróis e suas milhares de faces que atravessam eras, culturas e civilizações (CAMPBELL, 1990, p. 137), importa-nos a contemplação de uma face em especial: a imagem do Jesus joanino. Ele é o herói dos grupos joaninos (BRO LARSEN, 2008, p. 347-352). A partir de um prisma narratológico dos Evangelhos Jesus pode ser concebido como o herói *do QE*. Sob essa perspectiva, um herói é definido por seu extraordinário conhecimento e / ou habilidade em comparação com os outros atores do mundo da narrativa (BRO LARSEN, 2008, p. 347-352).

<sup>4</sup> Acerca das categorias analíticas *latreocracia*: “poder cultural” e *teatrocracia*: “poder teatral”, ver em Guerra (2018, p. 138-234).

(GUERRA, 2018, p. 359). Sob essa ordem injusta, o “mundo-humanidade alienada de Deus ao rejeitar seu projeto criador aceitando a ideologia que o oculta, os falsos valores próprios de sistema de violência e morte, personificado no ‘chefe do mundo/ desta ordem’” (MATEOS e BARRETO, 1989, p. 202). Em síntese, o cosmos joanino em Jo 18, 36 “é concretizado em dois círculos concêntricos: um mais amplo, a sociedade do Império Romano, e um mais restrito, representado pelo termo ‘os judeus’” (KONINGS, 2000, p. 46-47). Nesse panorama, “apesar do conflito entre o judaísmo e o poder romano, o Quarto Evangelho situa ambos do lado ‘deste mundo’ e acentua a solidariedade entre os dois” (KONINGS, 1994, p. 57)<sup>5</sup>.

Em um palco de juízo o conteúdo das palavras de Jesus frente a Pilatos tornava-se espetáculo para o cosmos, à medida em que o herói, ao proferi-las, suprimia o caos<sup>6</sup>. Às luzes desta ribalta, o Jesus joanino figura como o herói revolucionário<sup>7</sup>, que em seu trajeto heroico<sup>8</sup> vida e obra não só desafiou e renunciou<sup>9</sup>, mas, sobretudo, de forma redentora<sup>10</sup> transformou a fisionomia do mundo<sup>11</sup> (RENAN apud CHAVES; SENA, 2008, p. 327-328).

---

<sup>5</sup> Longe de se restringir apenas ao círculo judaico, e distante de ser uma tentativa de instituição de qualquer tipo de antissemitismo, a concepção cosmológica joanina aborda, de forma crítica, as estruturas de poder vigentes de uma forma global. Nas palavras de Richard (1994, p. 13): “O mundo inimigo de Jesus e da comunidade do discípulo amado é uma realidade universal; às vezes é identificado com ‘os judeus’, mas é muito mais amplo do que este grupo específico. É o mundo sócio-religioso inimigo de Deus, de Jesus, da luz, da vida, do Espírito, dos discípulos. Tem uma dimensão espiritual e diabólica, mas também é uma realidade material, social e política”. “A denotação universal do termo ‘o mundo’ ultrapassa o sistema judaico, que se apresenta como paradigma dos sistemas de injustiça. O que caracteriza no evangelho os componentes do ‘mundo’ não é ser judeus de raça, mas ser inimigos do homem por constituir um sistema opressor baseado no poder do dinheiro” (MATEOS e BARRETO, 1989, p. 203). Cf. GUERRA, 2015a, p. 15.

<sup>6</sup> O herói suprime o caos (BAUZÁ apud ARANTES JUNIOR, 2008, p. 103).

<sup>7</sup> Jesus também é um herói revolucionário, pois buscou inverter a ordem das coisas, subvertendo estruturas de poder (RENAN apud CHAVES; SENA, 2008, p. 328).

<sup>8</sup> Na concepção de Campbell (1990, p. 153), “existe uma proeza heróica universalmente válida representada na história de Jesus [...] Essa trajetória heróica de Jesus engloba desde o seu batismo, seu retiro para o deserto, quanto as suas tentações (econômica, política e espiritual) sofridas e vencidas lá”.

<sup>9</sup> “O herói também tipifica um personagem santo, ou asceta, aquele que renuncia o mundo” (CAMPBELL, 1997, p. 178-180).

<sup>10</sup> “Tal herói que retorna, com o conhecimento de que ‘o pai e eu somos um’ é visto como redentor do mundo” (CAMPBELL, 1997, p. 178-180).

<sup>11</sup> Na concepção de Renan (apud CHAVES; SENA, 2008, p. 327-328), Jesus foi um grande homem que transformou a fisionomia do mundo na busca da consumação de um ideal supremo. Sob essa perspectiva, o conceito do herói vinculado a ele tem funcionalidade de explicar tanto o seu caráter como o papel que sua vida representou para a humanidade. “Suas aspirações mostraram-se tão superiores à baixeza da consciência comum, que ele se viu obrigado a empreender uma luta contra a ordem das coisas, contra aqueles que sobrevivem à custa da Fronteiras, Recife, v. 2, n. 2, p. 244-265, jul./dez., 2019

Por certo, Jesus “não viveu com os seus discípulos numa ilha social e não se retirou com eles para lugar afastado, para poder praticar a alternativa em face ao mundo sem que ninguém o perturbasse” (WENGST, 1991, p. 100). Ao contrário, foi perturbador de uma ordem estabelecida. Ele também “não viveu na ilusão de que tal práxis podia ser exercida sem perigo na sociedade livre de conflitos, sem sofrer violência” (WENGST, 1991, p. 100). Na realidade ele estava disposto a passar por ela. Seu encontro com Pôncio Pilatos demonstra isso. Nesse encontro a vida do herói está em jogo. Sua obra e sua basileia estão diante de Pilatos, mesmo que o procurador não tenha compreendido.

De forma simbólica o face a face entre Jesus e o procurador romano remete a uma crítica as instituições de poder tanto judaicas quanto romanas. Por essa postura crítica ele foi perseguido, justamente por proclamar uma basileia que atuava como realidade heterotópica<sup>12</sup> de forma contrária às estruturas de sua época. Conforme Foucault (2009a) a heterotopia se configura como um outro espaço, de perspectivas outras, de anseios e buscas, de imaginações e realidades. Um lugar alternativo, não utópico, palpável e localizável, de posicionamentos alternativos, um espaço de sonhos e esperanças realizáveis, lançado, como um barco, ao infinito do mar. As heterotopias são espaços de ordem social alternativa, isto é, espaços cujo funcionamento difere claramente da ordem vigente. Essas podem ser tanto espaços de resistência como de controle (HETHERINGTON, 1997). A heterotopia pode ser lugar de resistências e liberdade, possibilitando outras realidades sociais que diferem daquelas que somente dominam e oprimem (RICHTER REIMER, 2004). Para Ramos (2010, s/p), as heterotopias surgem a partir de uma subversão do poder através das práticas cotidianas daqueles que verdadeiramente “usam”, produzem, reproduzem-se no espaço. “Práticas essas que permanentemente atualizam forças, lutas, embates e contradições entre diferentes interesses e

---

mediocridade e da ignorância dos simples de espírito” (RENAN *apud* CHAVES; SENA, 2008, p. 327-328).

<sup>12</sup> De acordo com Michel Foucault, ao contrário das utopias que se caracterizam por serem irrealidades espaciais e posicionamentos sem lugar real, as heterotopias são: Lugares reais, lugares efetivos, lugares que são delineados na própria instituição da sociedade, e que são espécies de contraposicionamentos, espécies de utopias efetivamente realizadas nas quais os posicionamentos reais que se podem encontrar no interior da cultura estão ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos, espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora eles sejam efetivamente localizáveis (FOUCAULT, 2009a, p. 415).

significados”. Sob esse prisma, as heterotopias podem ser entendidas como espaços de ressignificação e de sobrevivência.

Neste artigo, com o objetivo de evidenciar os aspectos heterotópicos subscritos na trama narrativa de Jo 18,36, a partir de um enredo efetual caleidoscópico implícito no face a face entre Jesus e o procurador romano, em um primeiro momento, regressaremos ao paradigma de Jesus como ameaça à Pax Romana e ao Templo judaico. Feito isso, retornaremos à significação da basileia imersa no olhar do herói joanino frente a Pilatos.

### Primeiro efeito: A ameaça à *Pax* e ao Templo

O matiz inicial do efeito caleidoscópico implícito no diálogo entre Jesus e Pilatos em Jo 18,36 remete ao horizonte da vida do herói joanino. Esse horizonte<sup>13</sup> vivencial narrado nas linhas do QE remete a um kerigma salvífico, mas também a um programa de resistência (CROSSAN, 2007) em relação às práticas de dominação do *cosmos*-Império. Sob esse prisma “a posição de Jesus, longe de ser politicamente não significativa, é expressamente contrária e, portanto, subversiva em relação ao poder vigente” (ECHEGARAY, 1981, p. 255, tradução própria). Tanto em suas ações quanto em seus ensinamentos ele se opunha à ordem imperial romana e aos seus efeitos sobre os povos subjugados (HORSLEY, 2004, p. 131). Dentro desse viés crítico, sua *basileia* foi anunciada, mesmo em um cenário de circunstâncias adversas. Segundo Horsley

Foi em circunstâncias de relativa impotência diante da ordem imperial romana que Jesus convocou as pessoas para um compromisso renovado com os valores e comportamentos econômicos e políticos da aliança em suas comunidades. Mas foi precisamente em circunstâncias de pobreza e impotência que Jesus e seus seguidores julgaram essencial esforçar-se para praticar esses valores e princípios de justiça, cooperação e solidariedade. A ordem imperial ainda estava em vigor, mas Jesus conclamava as pessoas a assumirem o controle e a reconstruírem sua própria comunidade de vida com a confiança

---

<sup>13</sup> Para falarmos sobre Jesus e sua ameaça ao Templo nos reportamos as várias fases da narrativa do QE e aos jogos da memória joanina. Aqui, especificamente, consideramos o horizonte da vida de Jesus, período em que o Templo ainda existia.

de que a ordem imperial estava sob o julgamento de Deus.  
(HORLEY, 2004, p. 132)

Para Wengst (1991, p. 81) “o conteúdo central da proclamação do Reino de Deus que se aproximara, era, implicitamente, questionamento único da Pax Romana”. Ao contrário da Pax púrpura de Augusto, a política da basileia de Jesus não era adepta à violência<sup>14</sup> da qual ele mesmo haveria de se tornar vítima<sup>15</sup> (WENGST, 1991). Assim, apesar da ‘aparente’ paz estabelecida no cosmos-Império:

Quem reza pela vinda do Reino de Deus, quem o espera numa proximidade imediata e vê, no próprio agir, sinal de sua irrupção, não dá fé a boa-nova imperial do mundo apaziguado nem á felicidade do homem neste mundo. Ele não considera este estado de coisas como a paz que Deus quer mas tem a certeza do seu fim próximo (WENGST, 1991, p. 81).

Em meio as Boas-Novas do César, estabelece-se o caráter heterotópico da *basileia* de Jesus. Todavia, essa “posição fundamental tal não deve ser apenas deduzida da confrontação do reino de Deus, anunciado por Jesus, com a Pax Romana. Ela é documentada por suas tomadas explícitas de posição para com esta paz” (WENGST, 1991, p. 81). Na postura crítica do próprio Jesus em relação à *Pax* vemos a lógica desviante de sua mensagem. Sob esse viés heterotópico:

Esta contraposição, por si só, já torna claro que ele não reconhece e aceita, por assim dizer, como sóbrio realista, o estado das coisas [...] A antítese mostra que Jesus não se resigna, e da contraposição decorre ainda uma qualificação negativa da realidade exposta (WENGST, 1991, p. 82).

Questionando o mundo, questionava-se a *Pax*. Isso foi feito por Jesus e seus seguidores. Os relatos da Paixão<sup>16</sup> assumem o ápice desse questionamento. Proclamam o sacrifício do Cristo trazendo a paz em meio à *Pax* (mundo). Nessa versão da história, enquanto se matava pela *pax*, Jesus morria por uma paz que

---

<sup>14</sup> Como já observamos, essa “‘ordem de paz’ existente se baseia numa dominação opressora” (WENGST, 1991, p. 82). No entanto, “a paz baseada em violência opressora não é a paz no sentido de Jesus” (WENGST, 1991, p. 82).

<sup>15</sup> “Em Jerusalém, o destino de Jesus ligou-se muito estreitamente à Pax Romana, pelo fato de ele se ter tornado vítima da mesma, através de sua morte violenta” (WENGST, 1991, p. 81).

<sup>16</sup> Aqui nos referimos aos textos do julgamento de Jesus, com ênfase em Jo 18,36.

esse mundo (Império) não conheceu<sup>17</sup>.

Porém, sua crítica não contemplava apenas a realidade opressora do Império dos Césares, ela também era destinada aos seus compatriotas, principalmente no que se refere à instituição do Templo<sup>18</sup> (HORSLEY, 2004). Para Jesus e os seus seguidores, o templo, mais do que os romanos, constituía a primeira fonte de opressão em Israel (PIXLEY, 1986, p. 96). É evidente que sua ação “partia do pressuposto que o Templo e seu culto estavam contaminados. Para essa contaminação tinham contribuído, certamente, a mercantilização e a politização do templo desde a época de Herodes” (VIDAL, 2009, p. 180).

Conforme Pixley (1986, p. 96), “no ponto de vista de Jesus, o templo era, como Jeremias já dissera nos primórdios do sistema, um covil de ladrões e não uma casa de oração para as nações, como devia ser o seu objetivo original”. Dessa forma:

Nessa situação de contaminação, a renovação da instituição do templo para a nova época messiânica exigia, logicamente, não uma simples purificação de determinadas deformações das práticas rituais, mas uma purificação radical do todo, que comportava mesmo a destruição do Templo atual (VIDAL, 2009, p. 180).<sup>19</sup>

A relação crítica de Jesus com o Templo não era apenas no sentido de promover uma ‘limpeza’ religiosa (HORSLEY, 2004). Por todas essas ações e questionamentos ele era uma ameaça<sup>20</sup> política. Tanto que “seus próprios

<sup>17</sup> “Deixo-vos a paz, a minha paz vos dou; não vo-la dou como o mundo a dá. Não se turbe o vosso coração, nem se atemorize” (Jo 14,27).

<sup>18</sup> “O Templo, juntamente com seu sumo sacerdócio, constituía o coração político-econômico e também religioso da sociedade judaica em geral e uma instituição essencial na ordem imperial” (HORSLEY, 2004, p. 98).

<sup>19</sup> A destruição do templo significava a universalização da *basileia* trazida pelo Messias (PIXLEY, 1986; VIDAL, 2009). Segundo Vidal (2009, p. 181), a destruição do Templo atual devia seguir-se a construção do novo Templo. (cf. Jo 2,19). “Esse novo templo seria o do Israel renovado e também o de todos os povos, quando estes ingressaram no âmbito salvífico do reino messiânico e do Reino de Deus”.

<sup>20</sup> Jesus não era uma figura tão ‘inofensiva’ como algumas políticas de interpretação o consideram. Para Horsley e Silberman (2000, p. 93-94), se ele “tivesse sido apenas um solitário porta-voz dos oráculos de manifestação do espírito é provável que simplesmente o expulsassem de Jerusalém, depois de uma boa surra, como aconteceu com outro Jesus, o filho de Ananias, pouco mais de trinta anos depois, em 62 d.C [...] Todavia, Jesus de Nazaré era ameaça muito maior que Jesus, filho de Ananias, e não podia, com segurança, ser mandado embora com simples cortes e pancadas. Não era um ‘louco’ solitário, mas o líder de um movimento crescente de aldeões e agora, em Jerusalém, combinava sua demonstração profética geral contra Antipas Fronteiras, Recife, v. 2, n. 2, p. 244-265, jul./dez., 2019

compatriotas o levaram ao tribunal por o considerarem uma pessoa politicamente perigosa” (WIKENHAUSER, 1978, p. 485). Nesse contexto, Caifás e seus cúmplices vivem a tragédia de uma “persistente identificação com o ‘mundo’, com toda sua incredulidade e escuridão, e as suas intenções assassinas contra Jesus, a verdadeira luz” (MICHAELS, 1994, p. 329). Nessa perspectiva de conflitos “tanto o Império como o templo empregavam os critérios dos ‘reinos deste mundo’ (a força) ao invés dos critérios do reino de Deus (a verdade)” (SLADE, 1998, p. 333, tradução própria). Sob esses critérios, Jesus foi levado diante de Pilatos, “precisamente porque um ‘reino deste mundo’, a estrutura de poder no Templo, não suportava a verdade de Jesus e queria livrar-se dela” (SLADE, 1998, p. 331, tradução própria).

Enfim, ao empregar em seu ministério uma política de subversão tanto ao templo como ao Império, Jesus revela em sua pessoa os princípios desviantes de sua *basileia*. Por esses princípios ele foi julgado. A cena diante de Pilatos conta os atos de uma paixão que se contrapõe à realidade vigente, uma paixão que anuncia seu Reino. Um Reino em que, “Deus, e não qualquer outro intermediário mundano -templo ou imperador- governará os corações humanos e as comunidades” (COX, 1986, p. 7). Nessa trajetória salvífica, onde a realeza de Cristo se realiza com sua morte na cruz, Jesus é rei não apesar de sua paixão, senão por ela e nela (BUSSCHE, 1972, p. 616, tradução própria). O encontro com Pilatos encaminha para isso.

## Segundo efeito: A Cruz como Trono

Olhos nos olhos. Chegamos novamente a nossa cena<sup>21</sup> inicial e peculiar<sup>22</sup>

---

e o Templo com algumas condenações cuidadosamente apontadas dos males e injustiças do regime atual”.

<sup>21</sup> Aqui não pretendemos analisar versículo por versículo da perícopé Jo 18,28-19,16. Em síntese, um padrão de quatro atos pode ser destacado nessa narrativa. São eles: prisão, interrogatório pelo sumo sacerdote judeu, julgamento diante de Pilatos, crucificação/sepultamento (BROWN, 2004). De acordo com Michaels (1994, p. 322-331) a narrativa pode ser dividida em seis cenas: Pilatos e as autoridades judaicas (18,29-32); Pilatos e Jesus (18,33-38a); Pilatos e as autoridades judaicas (18,38b-40); Pilatos, Jesus e os judeus (19,1-8); Pilatos e Jesus (19,9-11); Pilatos, Jesus e os judeus (19,12-16a).

<sup>22</sup> “O reino de Jesus. A cena que não tem paralelo nos Sinóticos, transcorre no pretório” (NICCACCI e BATTAGLIA, 1985, p. 244). Segundo Brown (2004, p. 487), “todos os evangelhos narram que Jesus foi levado da casa do/pelo sumo sacerdote para ser julgado pelo governador



ao QE. Como num final de um efeito caleidoscópico voltamos aos olhos de Jesus frente a Pôncio Pilatos. Ao falar sobre seu Reino<sup>23</sup>, Jesus falava sobre sua vida, sua trajetória. Nela estavam todos os encontros e aqueles que pelo herói foram encontrados. Tudo isso diante de Pilatos. Tudo isso refletido nas ações de um Rei que não se origina<sup>24</sup> nessa ordem<sup>25</sup>. No olhar de Jesus, cada memória, cada cena, cada gesto de seu ministério falava sobre sua realeza<sup>26</sup>, sua *basileia*, seu programa de resistência<sup>27</sup> no mundo. Nas palavras de Cox:

Se Jesus não pretendia que seu reino viesse a este mundo, por que então de modo tão ousado enfrentou os legisladores e governantes deste mundo em Jerusalém, em vez de permanecer, são e salvo, limitado à Galiléia? Por que invadiu o templo, o centro do poder político e econômico da sua época e do seu país, provocando um mal-estar tão grande que os acontecimentos da Semana santa-sua prisão, seu julgamento, sua condenação e sua execução- se tornaram inevitáveis? Por que o último livro do Novo Testamento confidencialmente prediz que os reinos deste mundo é que ‘se tornarão os reinos do nosso Deus e do seu Cristo’? Acima de tudo, por que Jesus instrui seus discípulos no sentido de rezarem pedindo a vinda do reino de Deus ‘assim na terra como no céu’? (COX, 1986, p. 5).

---

romano, mas em João esse julgamento é um drama bem mais desenvolvido do que nos sinóticos”.

<sup>23</sup> No interior do Pretório “Pilatos interroga a Jesus pela primeira vez. O tema da conversa é reinado, tema que domina a narrativa a partir deste ponto até o momento em que Pilatos coloca uma inscrição ‘Jesus de Nazaré, o rei dos judeus’ sobre a cruz de Jesus” (MICHAELS, 1994, p. 324). No fim “o próprio Pilatos confessa que Cristo é rei, pela inscrição que coloca sobre a cruz” (DODD, 1977, p. 576).

<sup>24</sup> Já abordamos no 1.2.3, que a expressão “ser de” (*ek*) no v.36, “indica a procedência ou origem do ‘reino’ de Jesus, e não o lugar onde se realiza esse ‘reino’: o ‘reino’ de Jesus não tem sua origem (‘não é de’) ‘este mundo’ ou ‘aqui’, porém exerce seu senhorio no âmbito deste mundo” (VIDAL, 2013, p. 415, tradução própria).

<sup>25</sup> No conceito joanino, “o que é ‘deste mundo’ é o contrário daquilo que Jesus cumpre em toda a sua vida, em toda sua ‘carne’” (KONINGS, 1994, p. 63).

<sup>26</sup> Alguns estudiosos traduzem o termo *basileia* encontrado em Jo 18,36 como realeza. Entre eles estão: Dodd (1977); Mateos e Barreto (1989); Léon- Dufour (1998) e Konings (2000). De acordo com Léon- Dufour (1998, p. 62), “o termo grego não significa, aqui, ‘reino’ (como na expressão ‘reino de Deus’ em Jo 3,3.5), mas ‘realeza’: a realeza exercida pelo Filho desde sua chegada ao mundo. O sentido é claro em 18,37, em que se trata da uma qualificação da pessoa de Jesus e de seu papel. A linguagem é tipicamente joanina: a origem (expressa com a preposição *ek*) determina a natureza de um ser. A realeza própria de Jesus é caracterizada primeiro por sua origem ‘não deste mundo’ - a terra, o mundo de baixo, não pecador por isso, mas distinto do mundo do alto. Não se trata de uma realeza, portanto de um poder, de ordem terrena”. Segundo Mateos e Barreto (1999), em Jo 18,36 não trata-se especificamente de Reino, mas da realeza de Jesus com ênfase na verdade.

<sup>27</sup> “O projeto do Reino de Deus está em total oposição a tudo aquilo que impede os homens de ter uma vida plena, Jesus confrontou-se com a realidade do antireino, do reino do pecado” (UTECH, 1991, p. 31, tradução própria).

Certamente, “se Jesus e seu reino não tivessem um interesse básico neste mundo, ninguém teria se incomodado em crucificá-lo” (SLADE, 1998, p. 330, tradução própria). Na realidade, ele “não buscava destruir Herodes ou Pilatos para governar em seu lugar. Entretanto, sua presença e sua mensagem ameaçavam a tranquilidade de Herodes e deram base para sua denúncia ante Pilatos como inimigo de César” (YODER, 1975, p. 109, tradução própria). A *basileia* de Jesus não era ‘inofensiva’<sup>28</sup>. De forma heterotópica e perturbadora, sua realeza caminhava contra a ‘ordem’ estabelecida, tanto em relação ao seu microcosmo judaico quanto ao macrocosmo romano. Isso pode ser visto na cena diante de Pilatos.

Segundo Jaubert (1982, p. 18-19), “na discussão entre Jesus e Pilatos, João quis mostrar de que ordem era a realeza de Jesus. Mas em vez de ensinar abstratamente tais verdades, conseguiu concretizá-las numa cena imortal”. Conforme Büchsel (*apud* WIKENHAUSER, 1978, p. 486), “não há no Novo Testamento outra passagem que ilustre tão clara e simplesmente o que é o reino de Jesus”. É na cena do processo diante de Pilatos que se encontra a realeza de Jesus sendo afirmada de forma solene, muito particularmente, no primeiro face a face com o procurador romano, dentro do pretório<sup>29</sup> (BLANCHARD, 1997, p. 71).

Nesse interrogatório, *basileia* e *cosmos* entram em conflito, à medida que o discurso de Jesus sobre seu Reino se mostra questionador da realidade a sua volta. Para Lutero (*apud* MOILA, 1990, p. 89), na cena do julgamento “Cristo nos mostra e ensina que não devemos silenciar acerca da verdade na presença dos ‘grandes’ e da nobreza, mas, ao contrário, admoestá-los e criticá-los quando cometem injustiça”. Sob essa realidade, o *cosmos*-Império foi criticado. De acordo com Michaels (1994, p. 326) “em sermões e mais sermões, Jesus havia confrontado o mundo do judaísmo e, agora num diálogo breve, mas

<sup>28</sup> Stegemann (2012) fala sobre o caráter inofensivo da *basileia* para os romanos. No entanto, Jesus não era um louco falando de um Reino celeste e inofensivo, seu Reino reinado se fazia presente naquele momento.

<sup>29</sup> Para Bussche (1972, p. 617, tradução própria) o pretório: “era a sede do governo civil e a corte suprema de justiça”. Era o palácio que funcionava como a residência do procurador de Jerusalém. “Este residia ordinariamente em Cesaréia, porém durante as festas da páscoa subia a Jerusalém, porque existia sempre o perigo de revoltas” (BUSSCHE, 1972, p. 616, tradução própria).

significativo, confronta o mundo gentílico, na pessoa de um único magistrado romano”.

Mas quem era Pilatos<sup>30</sup>? Para Stegemann (2012, p. 471), Pilatos é retratado relativamente mal por Filo e Josefo. Nesses relatos, “Filo o descreve como um tirano corrupto e cruel; Josefo decreve sua soberania como um tempo de muitas revoltas, no qual Pilatos procurava fazer cumprir os interesses de Roma com punhos de ferro”. A partir desse ‘retrato’, verificamos que Pilatos não era uma figura tão boa<sup>31</sup> como algumas tendências interpretativas tem repercutido. Na realidade, ele era a personificação da autoridade romana, de quem Jesus era inimigo (PIXLEY, 1986). Foi “um homem do qual conhecemos as hesitações, o medo, o ressentimento, o sarcasmo, as suscetibilidades, a hipocrisia (como quando se lava as mãos para se purificar do sangue de um justo)” (AGAMBEN, 2013, s/p). Coube justamente a ele, “encontrar Jesus e viver com ele um dos momentos cruciais da sua história” (TORNO, 2011, s/p).

Segundo Agamben, o encontro entre Jesus e Pilatos promove uma perfuração entre dois mundos. Nesse momento:

Dois mundos estão imediata e irreconciliavelmente de frente, o dos fatos e o da verdade. Mas não é suficiente: nesse pretório de província, cujo improvável local os arqueólogos acreditaram ter identificado, quem se enfrenta não são somente os fatos e a verdade: aqui, como nunca em outro lugar na história do mundo, a eternidade cruzou a história em um ponto exemplar, o temporal foi atravessado pelo eterno (AGAMBEN, 2013, s/p).

Esse encontro entre o divino e o humano tem a forma processual de uma *krisis*<sup>32</sup> (AGAMBEN, 2013, s/p). Diante dessa realidade instaura-se o questionamento<sup>33</sup> sobre o caráter régio de Jesus por parte de Pilatos. Nesse

---

<sup>30</sup> Segundo Torno (2011, s/p), “a hipótese de que Pilatos era ‘amigo de César’ - alguns a fundamentam na passagem do *Evangelho de João* 19,12 - não tem valor e, para reconstruir o seu perfil, são preferíveis outras referências, começando por aquela revelada por uma epígrafe gravada em um bloco de pedra calcária, descoberta em 1961 em Cesaréia, ali, leem-se o nome e o cargo ocupado, ‘*Pontius Pilatus Praefectus Iudaeae*’. Sabemos também que ele governou a Judéia por um tempo insolitamente longo, do ano 26 ao 36. As razões devem ser buscadas quase certamente na satisfação de Roma”.

<sup>31</sup> Para Nietzsche (*apud* AGAMBEN, 2013, s/p) Pilatos “é a única figura dos Evangelhos que merece respeito”.

<sup>32</sup> “*Krisis* em grego significa o juízo em um processo” (AGAMBEN, 2013, s/p).

<sup>33</sup> “Tornou, pois, a entrar Pilatos na audiência, e chamou a Jesus, e disse-lhe: Tu és o Rei dos Judeus?” (Jo 18,33).

encontro de mundos, a realeza de Jesus “deve ser definida em função de outro mundo, do qual Jesus é testemunha entre nós, assumindo a mediação e encarnando esse mundo divino em um mundo rebelde ao divino” (BUSSCHE, 1972, p. 626, tradução própria).

Nesse encontro surge a interrogação: “És tu rei dos judeus?” (Jo 18,33). Diante dessa pergunta perigosa “uma resposta imprudente poderia acarretar a morte como revolucionário” (FLANAGAN, 1996, p. 85, tradução própria). Porém, “a realeza de Jesus é radicalmente diferente do que Pilatos podia imaginar” (BUSSCHE, 1972, p. 625, tradução própria). No discurso de Jesus, ela não se origina nesse *cosmos*, mas atua<sup>34</sup> nele (BUSSCHE, 1972; WIKENHAUSER, 1978; SLADE, 1998, VIDAL, 2013). Sob esse prisma, a resposta de Jesus tem a conotação revolucionária de uma política superior (KONINGS, 1994). Na alta política desse Reino (GUERRA, 2018), alterava-se no hoje a relação entre Deus e os seres humanos, e conseqüentemente as relações sociais<sup>35</sup>. Nesse sentido, apesar de não se resumir<sup>36</sup> a uma reestruturação social, a *basileia* era revolucionária e anti-imperialista.

O procurador romano, entretanto, não compreendeu<sup>37</sup> suas palavras. “Não sendo judeu, Pilatos não tem noção alguma do messianismo régio [...] não entende nada sobre uma realeza divina, sobre um reino de Deus que, vindo de outra parte, se irromperia neste mundo” (BUSSCHE, 1972, p. 625, tradução própria). Diante dele Jesus “explicou que o tipo de rei que ele dizia ser não tinha nenhuma semelhança com os outros reis-religiosos ou seculares- comuns no mundo; não era o tipo de rei do qual a lei romana tomasse conhecimento”

---

<sup>34</sup> Esse Reino “é verdade que se encontra neste mundo, porém sua natureza não pertence ao mundo” (WIKENHAUSER, 1978, p. 485). Para Bussche (1972, p.624, tradução própria), “sem dúvida sua realeza não é deste mundo, porém não deixa de estar neste mundo”.

<sup>35</sup> Nesse aspecto, não concordamos com as palavras de Dodd (2003, p. 125) ao afirmar que “a intenção do evangelista parece ser clara. O termo ‘rei’, isto é, Messias, quando aplicado a Jesus, deve ser entendido apenas no sentido de autoridade na esfera espiritual”.

<sup>36</sup> “As transformações de nossa vida que Jesus buscava nesse mundo são parte essencial de sua mensagem, embora não esgotam, já que tal mensagem definitivamente nos leva a eternidade com Deus” (SLADE, 1998, p. 330, tradução própria).

<sup>37</sup> Segundo Torno (2011, s/p), “mesmo que o romano não podia entender naquele momento o que Jesus lhe respondia, deve-se dizer que, de acordo com o que se lê no capítulo 18 do **Evangelho de João**, os dois chegaram a trocar uma série de considerações que depois serão comentadas sem descanso por teólogos e filósofos.

(BRUCE, 1987, p. 301). Ao contrário da política imperial, seu governo e paz não se impunham pela violência<sup>38</sup>.

A *basileia* “não se torna uma realidade mediante violência armada; Jesus não é o tipo de rei que precisa da proteção da espada, e tampouco permite tal proteção” (MICHAELS, 1994, p. 325). Por isso, nem Jesus, nem os escritores do QE pedem auxílio aos anjos<sup>39</sup>, ainda que esses pertençam a legiões do outro mundo (BUSSCHE, 1972). Por outro lado, se Jesus “fosse um rei segundo as normas humanas, disporia de empregados e guardas, exatamente como os sumos sacerdotes possuíam” (BUSSCHE, 1972, p. 625, tradução própria). Mas isso não era seu propósito.

Na realidade, “a realeza de Jesus se baseia sobre a obediência da fé: os seus súditos são aqueles que aceitam a sua palavra [...] e o seu trono é a Cruz” (NICCACCI e BATTAGLIA, 1985, p. 245). Por isso, a essência do seu Reino “não era a força, mas sim a verdade” (SLADE, 1998, p. 331, tradução própria). Sob esse novo prisma “Jesus é rei, mas não reina com a força física e sim com a Verdade; seu reino não é deste mundo, embora esteja no mundo” (RICHARD, 1994, p. 14). Essa redefinição da *basileia* confundiu Pilatos (MICHAELS, 1994). Em seu *cosmos*-Império, não se governava pela verdade<sup>40</sup>, mas sim pela força. De acordo com Slade

A base dos reinos ‘deste mundo’ é o poder, e, sobretudo, o poder físico ou militar. Se pode reconhecer um reino ‘deste mundo’, porque tem guerreiros para defender, conquistar, oprimir e ordenar. Toda estrutura de poder tem que basear-se,

<sup>38</sup> Em Jo 18,36 Jesus explicou “o negativo, o que não tinha haver com seu reino, senão com os ‘deste mundo’” (SLADE, 1998, p. 330, tradução própria).

<sup>39</sup> Ver em Mt 26,53 (BUSSCHE, 1972).

<sup>40</sup> “A verdade segundo João é a realidade divina, tal como foi revelada e proposta ao mundo em sua forma definitiva pela figura de Jesus” (BUSSCHE, 1972, p. 616, tradução própria). Para Torno (2011, s/p), “a palavra ‘verdade’ com a qual a cena é cortada, nos mostra dois personagens distantes que se encontraram no momento crucial da história do Ocidente. É inútil tentar interpretar mais uma vez as frases proferidas por ambos, porque, para um judeu, a verdade era *emet* (significava firmeza, estabilidade, quando era referida a pessoas ou coisas) e, para um romano, *veritas*, no tempo de Tibério poderia significar compreender a realidade das coisas”. **Todavia**, “**Pilatos**, talvez, jamais tinha ouvido falar o termo ‘verdade’ ser pronunciado em grego, ou seja, *alétheia*, língua na qual nos chegou o **Evangelho de João**, mas, mesmo que o tivesse ouvido em alguma viagem sua, dificilmente teria meditado sobre ela naquele momento por meio da filosofia grega. Uma pena. Se tivesse sido **Cícero**... mas a história não é feita de ‘se’” (TORNO, 2011, s/p).

em última instância, na força física. (SLADE, 1998, p. 330, tradução própria)

Em contraposição a essa realidade ‘comum’ encontra-se a *basileia* de Jesus. Segundo Dodd,

No relato do processo diante de Pilatos, quando está em pauta a realeza de Cristo [...] temos a definição do evangelista sobre a verdadeira realeza: é essencialmente a soberania da alheteia [...] Assim sua realeza não é realeza que oprime ou escraviza os homens, mas os liberta. (DODD, 1977, p. 575)

Dentro desse panorama paradoxal, “em termos mais simples, a diferença entre o reino de Jesus e os reinos ‘deste mundo’ é a diferença entre a verdade e o poder” (SLADE, 1998, p. 330, tradução própria). Todavia, em meio a essas diferenças, o poder<sup>41</sup> continua cego<sup>42</sup>, enquanto a verdade<sup>43</sup> caminha para a cruz<sup>44</sup>. Nesse contexto, no qual a verdade se personifica<sup>45</sup>, a realeza de Jesus não é mantida apesar de sua morte, mas é adquirida por ela<sup>46</sup> (BUSSCHE, 1972).

Antes da cruz se deu o julgamento<sup>47</sup>. No entanto, “não há julgamento diante do sinédrio, tudo fica nas mãos de Pilatos” (RICHARD, 1994, p. 14). Nesse processo, Jesus foi condenado por meio da acusação política<sup>48</sup>, e essa acusação decide sua jornada (FLANAGAN, 1996). Por outro lado, para Brown (2004, p. 487), essa jornada não é decidida por um aspecto político e sim religioso, visto que “os judeus’ admitem que o verdadeiro problema não é a acusação de ser ‘o rei dos Judeus’, mas o fato de Jesus ter pretendido ser Filho de Deus”.

---

<sup>41</sup> “Os que são da verdade ouvem a minha voz” (Jo, 18-37). “Frente a tal convite Pilatos revelou que sua identidade não tinha nada haver com a verdade, senão somente com o poder” (SLADE, 1998, p. 331, tradução própria).

<sup>42</sup> Fazemos referência ao conceito de Foucault (2009b).

<sup>43</sup> Segundo Dodd (1977, p. 575), o leitor deve ter em mente “(embora não seja necessário que isso seja revelado a Pilatos) que Cristo é a *alheteia* em pessoa (14,6), assim como ele é a palavra”.

<sup>44</sup> “Era preciso que Jesus fosse elevado na cruz, porque sua morte é a elevação à glória” (BUSSCHE, 1972, p. 622, tradução própria).

<sup>45</sup> “Eu sou o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6a).

<sup>46</sup> “Jesus é rei por sua paixão e em sua paixão” (BUSSCHE, 1972, p. 631, tradução própria).

<sup>47</sup> Agamben (2013, s/p) traz outra perspectiva em relação ao julgamento. Para ele parecia “de fato, que no encontro (fugaz: durou cerca de seis horas, desde o início da manhã até a hora sexta) entre Pilatos e Jesus estava em questão um evento enorme e inédito, que naquelas seis horas, para além do drama da paixão e da redenção, um evento não menos decisivo, o da crucificação sem processo, sem julgamento”.

<sup>48</sup> “Todo o que se proclama rei está contra César” (v.12).

Assim, entre argumentos políticos e religiosos, o Jesus joanino foi condenado por Pilatos<sup>49</sup>, condenado pelo Império Romano<sup>50</sup>. Pixley (2004, p. 98) afirma que em “todo relato do julgamento de Jesus no evangelho segundo João destaca-se a responsabilidade de Pilatos”. A partir dessa perspectiva retiramos a mística de que tende a protagonizar os judeus em relação à condenação de Jesus. No QE, quem o condena são os romanos, em uma época em que a cruz era para os subversivos da ordem-império (PIXLEY, 2004). A época de Jesus foi palco de um conflito ideológico entre sua proposta de reinado e a conduta de governo Imperial.

No trajeto da cruz, foi submetido a paródias<sup>51</sup> em relação a sua realeza. Entretanto, “ironicamente, aponta João, aquele de quem zombavam tanto e de tantos modos, era realmente rei” (FLANAGAN, 1996, p. 85). Conforme Michaels,

Jesus reina como rei, neste Evangelho- rei dos judeus e de todos os povos- não sentado em um trono, mas pendurado numa cruz; a morte do Senhor não é a derrota trágica e vergonhosa que aparenta ser, mas a revelação decisiva de seu reinado, e da glória de Deus. (Michaels, 1994, p. 331)

Segundo Vidal (2009, p. 223), “a morte do agente messiânico, aparente fracasso no projeto do Reino, se convertia, então, paradoxalmente, no novo caminho misterioso para sua realização definitiva”. Nesse contexto, a ressurreição de Jesus “foi entendida como a confirmação do seu projeto por parte de Deus: Deus havia exaltado como soberano messiânico definitivo aquele

---

<sup>49</sup> Otero (2005, p. 282, tradução própria), registra uma declaração encontrada no texto apócrifo denominado Sentença de Pilatos: “Eu Pôncio Pilatos, aqui Presidente Romano dentro do palácio e arqui-residência, julgo, condeno e sentencio a morte, Jesus chamado pela plebe de Cristo Nazareno, e galileu de nação, homem sedicioso da lei Mosaica, contrário ao grande Imperador Tibério César”. Para mais informações sobre esse documento ver em Otero (2005, p. 281).

<sup>50</sup> No contexto joanino, não isentamos a responsabilidade do Império dos Césares na condenação de Jesus. Isso evita a leitura do QE como um documento anti-judaico que culpabiliza somente os judeus por sua morte. Pixley (2004) sustenta que o QE mais do que todos os outros ressalta de forma negativa a participação do Império Romano na vida da comunidade. A crucificação é um exemplo desse destaque negativo, pois o QE entre todos os Evangelhos é o que mais destaca a participação de Pilatos (representante de Roma) no julgamento de Jesus. No QE a responsabilidade pela crucificação de Jesus não é compartilhada, mas sim centralizada na figura do procurador romano. Neste Evangelho, Herodes não compartilha com Pilatos a responsabilidade pelo fato da morte de Jesus. Tudo recai sobre Pilatos.

<sup>51</sup> “Vem com uma coroa, um manto púrpura, e o saúdam como rei” (FLANAGAN, 1996, p. 85). Para Stegemann (2012) essas paródias representam para os romanos a insignificância e a não-periculosidade de Jesus e de seu ‘suposto’ reinado.

que havia sido crucificado precisamente por causa de seu projeto de implantar um reino messiânico” (VIDAL, 2009, p. 223-224). Na cruz e na ressurreição<sup>52</sup> instaurava-se definitivamente uma *basileia* com alcance universal<sup>53</sup> em meio ao *cosmos*-Império.

Enfim, em Jo 18,36, face a face<sup>54</sup> *basileia* e Império se encontravam numa cena em que, na realidade, não era Jesus que estava sendo julgado<sup>55</sup>. Isso porque, nesse conflito de ‘mundos’, a própria presença de Jesus e sua atividade no mundo “constituem um julgamento, pois obrigam as pessoas a se posicionarem a favor ou contra ele” (BRUCE, 1987, p. 193). No entanto, longe de ser uma batalha, esse encontro transformava-se em uma oportunidade<sup>56</sup> oferecida pelo Cristo. O que sabemos é que em um primeiro momento Pilatos<sup>57</sup>

<sup>52</sup> A ressurreição. Um fato compartilhado tanto entre os seguidores de Jesus quanto entre as autoridades romanas. Segundo Eusébio, o próprio Pilatos informou ao imperador Tibério sobre a ressurreição de Jesus. Naquela época “a fama da assombrosa ressurreição de nosso Salvador e de sua ascensão aos céus já havia alcançado a grande maioria. Havia sido imposto aos governadores das nações o antigo costume de informar o ocupante do cargo imperial de todas as novidades ocorridas em suas regiões, para que nada escapasse de seu conhecimento. Pilatos, portanto, informou ao Imperador Tibério sobre tudo o que corria de boca em boca por toda a Palestina sobre a ressurreição de nosso Salvador Jesus de entre os mortos” (EUSÉBIO, *História Eclesiástica*, 2. 2.1).

<sup>53</sup> No acrônimo Inri, “João nos diz que Jesus é rei universal, proclamado desde a cruz para todo mundo” (FLANAGAN, 1996). Pallares (1994) fala sobre o amor incondicional e ilimitado de Deus para todo o mundo (Jo 3,16-17) e não para alguns. Esse amor liberta de toda escravidão, transferindo os seres humanos de uma situação de morte para a vida verdadeira.

<sup>54</sup> “O que acontece entre esses dois homens que estão um na frente do outro e se falam no pretório de Jerusalém? Um, o vigário de César, que o quadro de Ticiano no museu de St. Louis mostra ricamente vestido, com a cabeça coberta por um chapéu cravejado de pedras preciosas e com as mãos aneladas [...] está investido de todos os poderes mundanos (‘Tu não sabes’, diz a Jesus, ‘que tenho o poder de te libertar e de te crucificar?’), o outro inermes, que Ticiano retrata nu e com as mãos amarradas e que, mesmo assim, declara ao prefeito: ‘O meu reino não é deste mundo’” (AGAMBEN, 2012, s/p).

<sup>55</sup> Outro aspecto do julgamento que podemos observar é que em meio ao conflito de mundos, quem estaria sendo julgado afinal? Segundo Bruce (1987, p. 193), “os que se colocaram contra ele “já estão julgados” (3.18), não porque ele os julgasse, mais porque eles mesmos se condenaram”. Para Brown (2004, p. 488), “em Pilatos, João dramatizou sua tese de que aqueles que se esquivassem do julgamento provocado por Jesus não pertenciam a verdade”. Dessa forma, onde padrões de justiça e condenação se contrapõem, a cena de Jesus diante de Pilatos constitui um julgamento inverso. De acordo com Horsley (2004, p. 85), “Jesus não somente liderou um programa de renovação do povo, mas também pronunciou a sentença de Deus sobre os governantes da nação, sobre os romanos e sobre os seus representantes em Jerusalém”.

<sup>56</sup> “Na cruz de Jesus Deus reage à violência humana não com nova contra violência, mas com perdão e reconciliação e naquilo que, à primeira vista, se apresenta como falência momentânea do seu Filho, põe, ao mesmo tempo, novo início, não só para ele, mas para todos os homens” (TRUMMER *apud* WENGST, 1991, p. 11).

<sup>57</sup> Registros mostram que Pilatos não teve um fim dos melhores. Eusébio fala sobre o suicídio de Pilatos: “Não se deve ignorar uma tradição que nos conta como também o mesmo Pilatos dos dias do Salvador viu-se envolto em tão grandes calamidades nos tempos de Caio - cuja época foi explicada -, que se viu forçado a suicidar-se e converter-se em carrasco de si mesmo:



não compreendeu a dimensão de suas palavras. Talvez, porque “os dois eram radicalmente diferentes na alma, além de no papel (TORNO, 2011, s/p). Diante das incompreensões<sup>58</sup> e questionamentos a respeito de sua *basileia*, Jesus fez bem em não responder de forma tão clara. Ele podia se permitir isso (TORNO, 2011, s/p). Pois, acima de todas as palavras, a sua própria vida era a resposta (KIERKEGAARD *apud* TORNO, 2011, s/p).

## Considerações finais

Na trama narrativa do Quarto Evangelho o encontro de Jesus com Pilatos em Jo 18,36 faz-se um de seus ápices heterotópicos. Nele, Jesus e a comunidade joanina proclamam a *basileia* e criticam o *cosmos*. Nesse encontro, constatamos que a *basileia* de Jesus não se origina nem faz parte dessas estruturas de poder, no entanto, atua no mundo e tem o poder de alterá-las. Lida sob um enredo efetual caleidoscópico, a trama narrativa de Jo 18,36 anuncia o horizonte da vida de Jesus, no qual ele se constituiu numa ameaça subversiva às estruturas de poder tanto da *Pax Romana* quanto do Templo judaico existente no seu tempo. De forma heterotópica e ameaçadora sua *basileia* descrita em Jo 18,36, se faz o espaço em que Cristo governa, espaço de decisão que se contrapõe à ‘ordem’ estabelecida, tanto em relação ao seu microcosmo judaico quanto ao macrocosmo romano. Por isso, sua realeza caminhou em direção à cruz, e se consumou nela.

Diante de Pilatos, Jesus fala sobre uma *basileia* que não se origina nesse mundo e muito menos se dá sob imposições ou mecanismos de violência que o Império e os revolucionários políticos-religiosos conheciam. De maneira paradoxal ao ordenamento estrutural poder-violência praticado no *cosmos*, o Jesus joanino não propõe a construção de um Império, mas do Reino de Deus. Na versão joanina, a *basileia* se dá no conhecimento da verdade personificada em Jesus. No QE, a face da *basileia* é o próprio Cristo, a rotinização da própria

---

a justiça divina, ao que parece, não tardou muito em alcançá-lo” (EUSÉBIO, *História Eclesiástica*, 2. 7.1).

<sup>58</sup> Apesar dos questionamentos e dúvidas, sobre Jesus, “o secreto de sua pessoa e missão é acessível somente à fé” (WIKENHAUSER, 1978, p. 490, tradução própria).

vida do herói. Em síntese, protótipo kerigmático da *basileia* do Jesus joanino, propõe diante de Pilatos a instituição de uma realidade de governo ontológica e fenomênica que se baseia em parâmetros da verdade e de uma altapolítica<sup>59</sup> não compreendidos pelo procurador romano, tão pouco pela religiosidade judaica do seu tempo. A cruz e a ressurreição do herói apontam para isso. A vitória do Rei-Deus sobre a morte, e a consolidação de um novo paradigma existencial em que a vida se dá, sobretudo, para a eternidade com Ele. Como em um efeito caleidoscópico iniciamos nossa busca, e sob o mesmo efeito terminamos. Ao olhar para Pilatos, Jesus e a comunidade joanina certamente sabiam do que se tratava a *basileia*. Eles também certamente compreendiam do que se tratava o mundo. Quanto a nós, resta-nos saber se, ao longo desse texto, compreendemos essas realidades como elas realmente são.

Olhos nos olhos. Aqui se encerra nossa explanação.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. **O fascínio discreto de Pôncio Pilatos**. São Leopoldo, 27 set. 2013. [artigo científico]. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/524130>>. Acesso em: 27 out. 2014

ALMEIDA, Maria Aparecida de Andrade. Os judeus e a exclusão da sinagoga para a comunidade joanina. **Oracula**, São Paulo, n.10, p. 15-28, 2009.

BÍBLIA DE PROMESSAS. impr. São Paulo: Kings Cross Publicações, 2006.

BLANCHARD, Yves-Marie. O Reino de Deus no Evangelho de João. In: **Evangelho e Reino de Deus**. Tradução de M. Cecília de M. Duprat. São Paulo, SP: Paulus, 1997. p. 67-73.

BRO LARSEN, Kasper. Narrative docetism: christology and storytelling in the Gospel of John. In: BAUCKHAM, Richard; MOSSER, Carl (Orgs). **The Gospel of John and Christian theology**. Grand Rapids: Eerdmans, 2008. p. 346-355.

BROWN, Raymond E. **Introdução ao Novo Testamento**. Tradução de Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2004.

---

<sup>59</sup> Cf. Guerra (2018).

BRUCE, F. **João**: introdução e comentário. Tradução de Hans Udo Fuchs. São Paulo: Vida Nova, 1987.

BUSSCHE, Henri van den. **El Evangelio Segun San Juan**: Comentario el Libro de los Signos, el Livro de las Obras, el Libro de los Adioses, el Libro de la Pasion. Madrid: Studium Ediciones, 1972.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CHAVES, Ernani; SENA, Allan Davy Santos. Nem gênio, nem herói: Nietzsche, Renan e a figura de Jesus. **Rev. Filos**, Aurora, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 321-336, jul./dez. 2008.

COX, Harven G. Prefácio. In: PIXLEY, George V. **O Reino de Deus**. Tradução de I.F.L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 5-9.

CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. **Em busca de Paulo**: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano. Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo: Paulinas, 2007.

DODD, Charles Harold. **A interpretação do Quarto Evangelho**. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Ed. Paulinas, 1977.

ECHEGARAY, Hugo. **Anunciar el Reino**: selección de artículos. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1981.

EUSÉBIO de CESARÉIA. **História Eclesiástica**. Tradução de Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002.

FLANAGAN, Neal M. **El evangelio y las cartas de San Juan**. Collegetville: The Liturgical Press, 1996.

FOUCAULT, Michel. Outros espaços. In: Manoel Barros da Motta. (Org.). **Estética: literatura e pintura, música e cinema**. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009a. p. 411-422.

FOUCAULT, Michel. **Estratégia, Poder-Saber**. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009b.

GUERRA, Danilo Dourado. **O Reino de Deus e o mundo dos homens**: em busca da heterotopia joanina. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2015.

GUERRA, Danilo Dourado. **Heróis em cena**: a construção paradigmática contracultural da mesocristologia joanina. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2018.

HETHERINGTON, Kevin. **The Badlands of Modernity, Heterotopia and Social Ordering**. London: Routledge, 1997.

HORSLEY, Richard A. **Jesus e o Império: O Reino de Deus e a nova desordem mundial**. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004.

HORSLEY, Richard A; SILBERMAN, Neil Asher. **A Mensagem e o Reino: como Jesus e Paulo deram início a uma revolução e transformaram o mundo antigo**. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2000.

JAUBERT, Annie. **Leitura do evangelho segundo João**. Tradução Pe. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1982.

KIERKEGAARD, Soren. **Temor e Tremor**. Tradução de Torrieri Guimarães. Rio de Janeiro: tecnoprint, s/d.

KONINGS, Johan. "Meu reino não é deste mundo": de que se trata? **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**, Petrópolis; São Leopoldo, n. 17, p. 54-64, 1994.

KONINGS, Johan. **Evangelho segundo João: amor e fidelidade**. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 2000.

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

MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. **O Evangelho de São João: análise linguística e comentário exegético**. Tradução de Alberto Costa. São Paulo: Paulus, 1999.

MICHAELS, J. Ramsey. **João**. Tradução Rev. Oswaldo Ramos. Deerfield, Florida: Vida, 1994.

MOILA, Philip. **Reinado de Deus e compromisso político**. Estudos Teológicos, São Leopoldo, p. 83-97, 1990.

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

OTERO, Aurelio de Santos. **Los Evangelios Apócrifos**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.

PALLARES, José Cárdenas. Jesus, a luz que ilumina e que põe em evidência (Jo 9, 1-41). **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**. Petrópolis, v.1, n.17, p. 36-43, 1994.

PIXLEY, George V. **O Reino de Deus**. Tradução de I.F.L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1986.

PIXLEY, George V. O império no evangelho segundo João. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**, Petrópolis; São Leopoldo, v.2, n. 48, p. 97-106, 2004.

RAMOS, Tatiana Tramontani. **Heterotopias urbanas: Espaços de poder e estratégias sócio-espaciais dos Sem-Teto no Rio de Janeiro**. [artigo científico]. Disponível em < <http://www.polis.revues.org/916>>. Acesso em: 25 set. 2014.

RICHARD, Pablo. Chaves para uma re-leitura histórica e libertadora: Quarto Evangelho e Cartas. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**. Petrópolis, v.1, n.17, p. 7-26, 1994.

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

SLADE, Stan D. **Evangelio de Juan: introducción y comentario**. Buenos Aires: Kairos, 1998.

STEGEMANN, Wolfgang. **Jesus e seu tempo**. Tradução de Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

TORNO, Armando. **O homem que não entendia a verdade**. São Leopoldo, 31 jul. 2011. [artigo científico]. Disponível em <<http://www.ihu.unisinos.br/45866>>. Acesso em: 27 out. 2014.

UTECH, Ilo. **El Reino de Dios: utopia de los pobres**. Managua: Universidad Luterana de El Salvador e Iglesia Luterana de Nicaragua, 1991.

WENGST, Klaus. **Pax romana: pretensão e realidade**. Tradução de Antônio M. da Torre. São Paulo: Paulinas, 1991.

WIKENHAUSER, Alfred. **El Evangelio Según San Juan**. Versión catellana de Florencio Galindo. Barcelona: Editorial Herder, 1978.

VIDAL, Senén. **Jesus, o Galileo**. Tradução de Solange do Carmo. São Paulo: Loyola, 2009.

VIDAL, Senén. **Evangelio y Cartas de Juan: Génesis de los textos juánicos**. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2013.

YODER, Juan H. La expectativa messiânica del Reino y su caracter central para una adecuada hermenêutica contemporânea. In: PADILLA, C. Rene. **El Reino de Dios y America Latina**. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1975. p. 113-12.

265 | O meu reino não se origina neste mundo...

Trabalho submetido em 02/10/2019.

Aceito em 05/11/2019.

Danilo Dourado Guerra

Mestre e doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, com estágio doutoral sanduíche na *Università Degli Studi di Padova*, Itália (2017). Bolsista CAPES (PROSUP e PDSE). Bacharel em Teologia pelo Seminário Teológico Batista Nacional - SETEBAN-GO (2009-2011) e pela Faculdade da Igreja Ministério Fama-FAIFA (2012-2012). Email: anilostagepadova@gmail.com