



Betesda e Siloé. Piscina, pecado e cura

Bethesda and Siloam. Pool, sin and healing

* Gilvan Leite de Araújo

Resumo

Os capítulos 5 e 10 do Quarto Evangelho descrevem duas curas operadas por Jesus, que ocorrem em relação à duas piscinas: Bethesda e Siloé. O tema do pecado ocorre nas duas narrativas. Contudo, em aparente contradição. Assim, indaga-se o porquê a primeira cura está em relação ao pecado enquanto a segunda não? Aqui se deseja evidenciar as características das duas piscinas e sua relação com as duas narrativas de curas. Além disso, as duas narrativas praticamente servem de moldura para as narrativas do ciclo das festas de Israel (Jo 5-10) no Quarto Evangelho. Deste modo descreve-se uma Festa sem nome (Jo 5); a Festa da Páscoa (Jo 6); Festa das Tendas (Jo 7-8); Celebração da Dedicação (Jo 9-10). Lógico que a menção à Festa da Páscoa reaparece, no Quarto Evangelho, em outras passagens (2,13.23; 11,55; 12,1; 13,1; 18,28.39; 19,14). Mas o bloco com o ciclo das Festas de Israel possui uma finalidade teológica, ou seja, evidenciar quem é Jesus Cristo a partir das tradições das Festas.

Palavras-Chave: Piscina de Bethesda; Piscina de Siloé; Pecado; Cura.

Abstract

Chapters 5 and 10 of the Fourth Gospel describe two healings performed by Jesus, which occur in relation to two pools: Bethesda and Siloam. The theme of sin occurs in both narratives, however, in apparent contradiction. Thus, the

*Pós-doutorado em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (2017); Mestrado (2002) e Doutorado (2007) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade S.Tommaso D'Aquino – Roma. Chefe de Departamento da Faculdade de Teologia da PUC-SP. Líder do Grupo de Pesquisa em Literatura Joanina – LJJO. Diretor do Instituto Superior em Filosofia Sede da Sabedoria da Diocese de Osasco – IFFISS. Vice-Reitor do Seminário Maior de Teologia da Diocese de Osasco. Contato: glaraugo@pucsp.br



Texto recebido em:

04.06.2025

Aprovado em:

06.10.2025

Ano XXXIII - V. 34 - Nº 111

Mai - Dez 2025



PUC-SP

Programa de Estudos

Pós Graduados em
Teologia - PUC/SP

question arises as to why the first healing is related to sin while the second is not? Here the aim is to highlight the characteristics of the two pools and their relationship with the two narratives of healings. Furthermore, the two narratives practically serve as a framework for the narratives of the cycle of the feasts of Israel (John 5-10) in the Fourth Gospel. In this way, an unnamed Feast is described (John 5); the Feast of Passover (John 6); the Feast of Tabernacles (John 7-8); and the Solemnity of Dedication (John 9-10). Of course, the mention of the Feast of Passover reappears in the Fourth Gospel in other passages (2:13, 23; 11:55; 12:1; 13:1; 18:28, 39; 19:14). But the block with the cycle of the Feasts of Israel has a theological purpose, that is, to highlight who Jesus Christ is based on the traditions of the Feasts.

Keywords: Pool of Bethesda; Pool of Siloam; Sin; Healing.

Introdução

Os capítulos de 5 ao 10 do Quarto Evangelho formam um bloco dedicados ao tema das festas de Israel (Festa sem nome: Jo 5; Festa da Páscoa: Jo 6; Festa das Tendas: Jo 7-8 e Celebração da Dedicação: Jo 9-10). Mateus e Barreto observam que o bloco tem início no lugar da purificação das ovelhas, piscina de Betesda (Jo 5), e vai até o tema do Bom Pastor (Jo 10) (Mateus-Barreto, 1999, p. 256).

Emoldurando o bloco dos capítulos de 5 a 10 encontra-se uma “Festa sem Nome” (Jo 5) e a Celebração da Dedicação (Jo 9-10) e, em relação à elas a menção à duas piscinas: Betesda (Jo 5) e Siloé (Jo 9), nas quais Jesus realiza dois milagres: cura de paralítico e cura de um cego.

Desejamos, aqui, descrever o tema da piscina e sua relação com a ideia de cura.

1. Piscinas-Reservatórios nas narrativas Bíblicas

A Bíblia menciona diversas piscinas ou tanques, como reservatórios artificiais ao ar livre contendo água para uso público, geralmente a serviço de operários e pastores. Em Jerusalém é mencionado a piscina superior (2Rs 18,17: “Ele subiu a Jerusalém e, ao chegar, postou-se perto do aqueduto do reservatório superior, que está no caminho do campo do Pisoeiro”; Is 7,3: “Então disse Yhwh a Isaías: Vai ao encontro de Acaz, tu juntamente com o teu filho Sear-Iasub.

Encontrá-lo-ás no fim do canal da piscina superior, na estrada do campo do pisoeiro”; 36,2: “De Laquis, o rei da Assíria enviou ao rei Ezequias o seu copeiro-mor, a Jerusalém, com um grande exército. Este postou-se junto ao aqueduto da piscina superior, na estrada que conduz ao campo do Pisoeiro”); a inferior (Is 22,9: “Tratastes de coletar as águas da piscina inferior”); a piscina antiga (Is 22,11: “Fizestes um reservatório entre os dois muros para as águas da piscina antiga”); a piscina de Ezequias (2Rs 20,20: “O resto da história de Ezequias, todas as suas façanhas, e como construiu o reservatório e o aqueduto para levar água à cidade”); a piscina de Siloé ou do rei (Ne 2,14: “Prossegui meu caminho rumo à porta da Fonte e à piscina do Rei”; 3,15: “Reconstruiu também o muro da piscina de Siloé, ao lado do jardim do rei, até a escada que desce da Cidade de Davi”); a piscina de Betesda (Jo 5,2: “Existe em Jerusalém, junto à Porta das Ovelhas, uma piscina que, em hebraico, se chama Betesda, com cinco pórticos”); menciona-se a piscina de Hebron (2Sm 4,12: “Então Davi ordenou aos seus filhos mais novos que os matassem. Cortaram-lhes as mãos e os pés e os penduraram perto do açude de Hebron”; Gabaon (2,13: “Joab, filho de Sárvia, e a guarda de Davi puseram-se igualmente em marcha e se defrontaram perto do açude de Gabaon”; Jr 41,12: “reuniram todos os seus homens e partiram para atacar Ismael, filho de Nataniás. Alcançaram-no junto às Grandes Águas Grandes de Gabaon”); Samaria (1Rs 22,38: “Lavaram o carro na piscina de Samaria, os cães lamberam o sangue e as prostitutas ali se banharam, conforme a palavra que Yhwh pronunciara”) e Hesebon (Ct 7,5: “teu pescoço, uma torre de marfim; teus olhos, as piscinas de Hesebon junto às portas de Bat-Rabim.”).

Segundo Wahlde (2006, p. 243) entre as principais piscinas de Jerusalém, na época de Jesus, duas das mais conhecidas são a Piscina de Siloé e a Piscina de Betesda. Embora essas piscinas estejam localizadas em lados opostos da cidade (a Piscina de Siloé, na ponta da Cidade de Davi, e a Piscina de Betesda, ao norte do Monte do Templo), alguns estudiosos sugerem que as características atribuídas a uma são, na verdade, características da outra, como veremos a seguir. Ainda segundo o autor, os textos Bíblicos se referem à encosta leste da Cidade de Davi, então também obteremos uma compreensão mais completa das várias piscinas nesta área (a Piscina Superior [também conhecida como Piscina

Artificial, Piscina do Rei e Piscina de Salomão], a Piscina Inferior [também conhecida como Piscina Velha e Birkat al-Hamra] e, eventualmente, a piscina no final do Túnel de Ezequias [também conhecida como Birkat Silwan]). (Wahlde, 2006, p. 262).

2. Betesda

A piscina de Betesda é descrita apenas No Quarto Evangelho (Jo 5,2) e no Rolo de Cobre de Qumran (3Q15 11,11-14). Existe uma variação quanto ao nome, assim encontra-se a expressão a) Bethesda (códice Alexandrino e Ephraemita); b) Be(th)zata (Códice Sinaítico), e c) Bethsaida (Códice Vaticano; P75; P66), concebido, esta última, como erro de transcrição ou intenção do Evangelista em vincular a piscina à região de Betsaida (cf. Jo 1,44). (RR p. 216)

A tradição cristã primitiva situou a piscina no mesmo local da atual escavação arqueológica. Durante o século XII, a localização foi posta mais ao sul, próximo da piscina Birket Israin. As duas localizações se encontram ao norte do monte do Templo, no vale que conflui no Vale de Cedron. (Riesner, vol, III, 1997, p. 217)

A narrativa joanina pressupõe a existência de um santuário com funções terapêuticas (Jo 5,3a). A descrição de um anjo que se banha pode derivar de uma devoção local, vinculada ao santuário judaico (cf. Testamento de Salomão). Betesda é identificada a partir de cinco pórticos que circundava a dupla piscina. Existe uma lenda que vincula o nascimento de Maria, da estéril Ana próximo de Betesda, vinculando ao templo terapêutico judaico (Riesner, vol, III, 1997, p. 217).

Masterman (1905, p. 88) observa que uma piscina que poderia ser conhecida, a ponto de reunir muitos doentes em vista de uma cura, não seja mencionada em nenhum outro lugar da Bíblia e nem por Flávio Josefo. Além disso, no processo de transmissão textual da narrativa exista significativa variação quanto ao nome, como observado acima. Apesar das discrepâncias, Wahlde (2009, p. 112) afirma que Piscina de Betesda ocupa lugar significativo no Quarto Evangelho. Por outro lado, alguns estudiosos, como Boismard (1999, p. 206-218) e Wahlde (2006, p. 242-262) abordam a teoria de que a Piscina de Betesda possa tratar-se,

na realidade, da Piscina de Siloé. Lógico que permanece a questão sobre qual seria o motivo que teria levado o autor do Quarto Evangelho alterar o nome da piscina na narrativa de João 5. O debate, em todo caso, permanece aberto, principalmente entre os arqueólogos sobre a localização das duas piscinas e se Betesda seria, de fato, uma referência à piscina de Siloé.

3.Siloé

O nome Siloé deriva da raiz hebraica slh (=enviar). No Rolo de Cobre a palavra designa um dreno/ralo para água (3Q15 11,7 / DJD III 243). Para Phillips (2019, p. 45), o nome Siloé é proveniente do verbo Shalah, que significa “enviar”. Possivelmente derive os israelitas tenham chegado a pensar nas águas como sendo enviadas da fonte, numa fonte jorrando para sustentar a comunidade e fornecer irrigações preciosas para vários pontos na parte sul do Vale do Cedrom.

a) Canal de Siloé

Segundo Reisner (vol. III, 1997, p. 346) originalmente em Jerusalém, Siloé era um canal da qual fluía a água de Gihon (Is 8,6: “Visto que este povo rejeitou as águas de Siloé que correm mansamente...”). Durante o reinado de Acaz, o canal corria pelo lado oriental de colina da cidade de Davi. A água era recolhida por meio de comportas nos jardins do vale de Cedron. Finalmente a água era reunida numa piscina localizada fora do muro (Is 7,3), possivelmente a Piscina do Rei ou Birket el-Hamrã (Ne 2,14). Alguns a consideram como piscina inferior e a piscina velha (Is 22,9-11).

Durante o reinado de Ezequias, foi construído a fonte de Gihon (2Cr 32,2-5.30), reunindo a água num reservatório na parte interna dos muros (2Rs 20,20; Is 22,11; Eclo 48,17), possivelmente chamado de piscina do canal ou Siloé (Ne 3,15).

No período do NT parece ser desconhecido a origem das águas de fluíam da fonte de Gihon. Flávio Josefo faz menção apenas ao tempo de Davi (AntJud 7,355) e fala do canal de Siloé como se fosse uma fonte (BlJud 5,140. 145.253.410.5050). (Reisner, vol III, 1997, p. 347).

Segundo Reisner (vol III, 1997, p. 347-348), a literatura rabínica descreve a água da piscina com atributos terapêuticos e purificatórios (Bil 11,532s). Leva-se em conta que, na narrativa do Quarto Evangelho é o próprio Jesus que cura (cf. Jo 9,1-7), sendo ele mesmo o enviado, que o vincula à dimensão messiânica da bênção de Jacó (Gn 49,10 // Qumran [4QPatr 2,4]). O Rolo de Cobre descreve um tesouro escondido (3Q15 10,15s), o que leva a pensar num santuário essênio. Em todo caso, em 135 d.C. o imperador Adriano ordenou a construção de um ninfeu¹. Posteriormente, no séc. V foi edificado uma Igreja Bizantina no local.

4. A narrativa da cura na Piscina de Betesda (Jo 5)

O Capítulo 5 do Quarto Evangelho descreve Jesus em Jerusalém por ocasião de uma festa dos judeus. Porém, não é mencionado o nome da festa. Brown (1999, p. 457), observa que se trata de uma festa de peregrinação e, neste sentido, uma das festas maiores. De fato, o Livro do Êxodo expressa a exigência de peregrinação para celebrar as festas de Yhwh: “Três vezes no ano, toda população masculina comparecerá perante o Senhor Yhwh” (23,17; +34,24) para a participar das Festas da Páscoa, de Pentecostes e das Tendas. Assim, ele apresenta a concepção de alguns autores de fazem opção por uma ou outra festa. Em todo caso, a questão sobre qual festa “maior” se refere o autor do Evangelho, permanece em aberto.

A narrativa, segundo Zumstein (2017, p. 241), pode ser dividida em três blocos:

1. Cura do paralítico em dia de sábado (5,1-18);
2. Discurso no qual Jesus se apresenta como juiz escatológico (5,19-30); e
3. Controvérsia sobre o discurso de Jesus (5,31-47)

O primeiro bloco, ainda segundo Zumstein, pode ser dividido em duas partes:

1. Narrativa do milagre (5,1-9b); e

1. Na Grécia antiga, pequeno templo edificado sobre uma fonte, onde se celebrava o culto às ninfas. Na Roma antiga, o ninfeu era utilizado para celebração de casamentos.

2. Controvérsia (5,9c-18).

Zumstein (2017, p. 243) relaciona a narrativa da cura de um doente com a narrativa da cura do cego de nascença (Jo 9) a partir das seguintes características:

- a) Jerusalém;
- b) Piscina (Betesda e Siloé)
- c) Sábado;
- d) Ausência do nome do miraculado;
- e) Controvérsias;
- f) Relação com o tema do pecado; e,
- g) Relação com uma festa judaica.

O doente, em si, por sua situação limitante, é considerado pecador e, portanto, impuro. Inicialmente descreve algumas categorias de enfermidades: cegos; coxos e paralíticos (Jo 5,3). Tal situação o exclui do convívio social e, consequentemente, está impedido de participar das festas de peregrinação. Talvez, a não menção da festa, seja intencional por parte do autor, pois queira salientar que se trata de um homem excluído, que mesmo sendo judeu, mesmo estando em Jerusalém, não pode celebrar as solenidades de Deus.

Em todo caso, o autor do evangelho apresenta o homem doente, mas não menciona o mal que o aflige, apenas o tempo no qual se encontra nesta situação: “Encontrava-se aí um homem, doente havia trinta e oito anos” (Jo 5,5). Pode-se apenas pressupor que se trata de uma doença debilitante que impede o homem de movimentar-se e, partindo do que é exposto sobre o tipo de pessoas enfermas no local, pode-se tratar de um coxo ou um paralítico (cf. Jo 5,3).

Quanto ao local, existe amplo debate entre os estudiosos sobre a real localização em Jerusalém, conforme observa Thompson (2017, p. 68-75), no seu artigo “Heraling at the Pool of Bethesda: A challenge to Asclepius”. Além disso, Thompson (2017, p. 66-67) também analisa a frase “ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρᾳ” (Jo 5,2), buscando a melhor compreensão, ou seja, “piscina das ovelhas” ou “porta das ovelhas”. Tomando como base a questão gramatical da frase e o testemunho Bíblico do livro de Neemias (3,32; 12,39), o autor observa

que mesmo Eusébio de Cesareia preferindo “piscina das ovelhas” como tradução, a maioria dos testemunhos optam por “porta das ovelhas”.

Quanto à cura do homem, é curiosa a situação, ou seja, a narrativa descreve “numerosos doentes” (Jo 5,3), mas Jesus se dirige apenas a um deles. Pode indagar o motivo dos demais doentes não receberem o convite de Jesus para serem curados. Segundo Mateus-Barreto (1999, p. 259) este homem surge como símbolo de toda a multidão, ou seja, sua cura é um sinal da libertação da multidão marginalizada e excluída, o que leva a uma reação violenta por parte dos dirigentes de Jerusalém: “Então os judeus, com mais empenho, procuravam matá-lo...” (Jo 5,18).

A novidade da cura operada por Jesus é que o homem não precisa mais da água da piscina de Betesda para ser curado, pois é a palavra de Jesus que o leva a ser curado: “Levanta-te, toma o teu leito e anda!” (Jo 5,8). No capítulo anterior, Jesus dissera para a mulher samaritana que é dele que provêm a água viva:

Jesus lhe respondeu: Aquele que bebe desta água terá sede novamente; mas quem beber da água que eu lhe darei, nunca mais terá sede. Pois a água que eu lhe der tornar-se-á nele uma fonte de água jorrando para a vida eterna. Disse-lhe a mulher: Senhor, dá-me dessa água, para que eu não tenha mais sede, nem tenha de vir mais aqui para tirá-la! (Jo 4,13-15)

Dante da fala de Jesus, a mulher abandona o seu cântaro, porque não precisa mais daquela água, mas somente da água dada por ele (Jo 4,28). Aqui pode-se aproximar a mesma ideia, ou seja, o homem não necessita mais da água da piscina para ser curado, pois somente Jesus é quem possui a água que cura (Jo 4,14). Esta ideia pode ser aproximada da narrativa de Zacarias, versão da LXX, no qual é dito que “partiram como ovelhas que sofrem porque não tem cura” (Zc 10,2), pois é somente Yhwh aquele que concede a água (Zc 10,1).

A cura ocorre num dia de sábado (Jo 5,9), gerando oposição imediata das lideranças judaicas ao observarem que o homem carrega a sua cama. Durante 38 anos este homem aguardo ser notado por alguém e ser lançado na água, mas só foi observado quando transgrediu a lei. A narrativa apresenta Jesus como senhor do sábado, na qualidade de Filho de Deus. Lógico que a transgressão do sábado

é uma questão a ser apreciada. Sendo Jesus o Filho como ele poderia transgredir a Lei dada por seu Pai? A narrativa apresenta a resposta de Jesus às lideranças judaicas: “Meu Pai trabalha até agora e eu também trabalho” (Jo 5,17). Esta afirmação é muito importante. A primeira noção é justamente o tema da criação, no qual Deus “trabalha” na criação e depois descansa.

Habitualmente parte-se da concepção primária de que Deus descansou no sétimo dia: “Deus abençoou o sétimo dia e o santificou, pois tinha descansado depois de toda a sua de toda a sua obra de criação” (Gn 2,3). Além disso, no Livro do Éxodo, Deus afirma: “O sétimo dia... é o sábado de Yhwh teu Deus. Não farás nenhum trabalho, nem tu, nem teu filho, nem tua filha, nem teu escravo, nem tua escrava, nem teu animal, nem o estrangeiro que está em tuas portas” (20,10), bem como diversas outras passagens bíblicas que evocaram este tema. O Tratado Moed, da Misná, dedicará 24 capítulos ao tema do sábado, no qual é inquerido o que pode ou não ser realizado durante a guarda deste dia (Tratado Moed, shabbat) evidenciando a importância que assume o tema para o judaísmo.

Dante do exposto acima, em que medida Jesus pode realizar algo em dia de sábado sem ser considerado um transgressor da Lei? A única solução possível para responder a questão e compreender a fala de Jesus se encontra no próprio Livro do Gênesis, quando diz: “Deus concluiu no sétimo dia a obra que fizera e no sétimo dia descansou, depois de toda a obra que fizera” (Gn 2,2). Aqui é afirmado explicitamente que Deus trabalhou no sétimo dia. Esta passagem sempre foi um problema não resolvido e tenso nos debates judaicos. Em todo caso, o texto afirma Deus trabalhando ainda no último dia da criação. Partindo desse pressuposto, o agir de Jesus em dia de sábado não o coloca na qualidade de transgressor da Lei, mas como continuador da obra do Pai, ou seja, “Meu Pai trabalha até agora e eu também trabalho” (Jo 5,17) e ainda, “o Filho, por si mesmo, nada pode fazer, mas só aquilo que vê o Pai fazer; mas tudo o que este faz o Filho o faz igualmente” (Jo 5,19), assim, o Filho imita o Pai realizando a sua obra.

Em todo caso, a narrativa da cura do Cego de Nascença (Jo 9), o uso da água da piscina da Betesda é dispensado. Jesus apenas pede ao homem que tome o seu

leito e ande. Assim, como exposto acima, não é poder da água desta piscina, em particular, que leva à cura, mas a palavra de Jesus.

5. A narrativa da cura na Piscina de Siloé (Jo 9)

A narrativa descreve Jesus passando e vendo um homem cego de nascença e seus discípulos indagando sobre a culpa do pecado que teria levado à cegueira. Das narrativas do Quarto Evangelho, observa-se a ausência de Jesus por um longo período. De fato, após o v. 8, ele reaparece somente no v. 35. Neste interim aparecem figuras secundárias: vinhos e conhecidos (v. 8), pais do cego (vv. 18.20.22.23), fariseus (vv. 13.15.16.40) e judeus (vv. 18.22). Mas leva-se em conta que a atuação secundária destes personagens, possui a função de evidenciar o protagonismo do miraculado (Devillers, 2005, p. 131) evidenciando não se tratar apenas de uma cura física, mas integral, ou seja, ele se torna alguém que crê em Jesus, enfrentando os adversários a partir da sua argumentação.

A narrativa está inserida entre as narrativas da Festa das Tendas (Jo 7-8) e da Celebração² da Dedicação [=Chanucá] (Jo 9-10). A sequência não é por acaso, pois Dedicação surge como um desdobramento da Festa das Tendas, conforme apresenta os dois livros dos Macabeus (1 e 2Macabeus).

Segundo Infante (2010, p. 157), A Celebração da Dedicação é a última festa mencionada pelo Quarto Evangelho antes da terceira referência à festa da Páscoa, no qual Jesus cumprirá a sua “hora” da morte e ressurreição. Além disso, esta Celebração estabelece um continuum com a Festa das Tendas, da qual é um desdobramento segundo o segundo Livro dos Macabeus.

Neste sentido, muitos autores divergem sobre o bloco de Jo 7-10. Para alguns, como Beutler (2016, p. 137) a narrativa da Festa das Tendas abrange os capítulos de 7 até o 10, enquanto outros, como Simoens (2016, p. 177-224) e Dodd (2003, p. 433-469), dividem em duas partes, ou seja, Jo 7-8 trataria da Festa das Tendas e Jo 9-10 da Celebração da Dedicação. A narrativa da Cura do Cego de

2. A palavra Festa (Hag), no Antigo Testamento, é aplicado somente para as festas maiores, ou seja, aquela que dizem respeito à memória do Êxodo (=Páscoa, Pentecostes e Tendas). O Quarto Evangelho é sensível a esta tradição não aproximando a palavra à Dedicação. Assim, preferiu-se utilizar a palavra “celebração” em referência à Dedicação e Festa para as demais.

Nascença apresenta uma ruptura com os capítulos 7 a 8, principalmente com a descrição de novos personagens e mudança de tema (Devillers, 2005, p. 130). Contudo, possui continuidade no que diz respeito ao tempo e ao tema teológico evocado pela Festa das Tendas, eixo principal dos dois capítulos anteriores. Por outro lado, a narrativa está alinhada, teologicamente, com o tema da Celebração da Dedicação. Portanto, ela transita teologicamente entre as duas celebrações.

Observa-se, assim, que o tema messiânico é um dos pontos de unidade entre a celebração da Festa das Tendas e a Celebração da Dedicação. O vínculo é proveniente da Festa das Tendas que havia, na sua evolução histórica, assimilado no seu contexto o tema messiânico, conforme transparece claramente Zacarias 14. Sendo Dedicação um desdobramento da Festa das Tendas, denominada em 2Macabeus, Festa das Tendas do mês de Casleu (2Mc 10,5-6; 1Mc 4,56). Todas estas questões implicam que Dedicação, durante o primeiro século da era cristã, era, sem dúvida, uma celebração tipicamente sacerdotal, vinculada ao Templo e celebrada em relação a ele. Portanto, Dedicação é celebrada, quase exclusivamente, na Palestina, o que choca com a ideia de um Quarto Evangelho escrito para a diáspora. Independente da divisão do grande bloco que abrange os capítulos de 7 a 10 do Quarto Evangelho, o tema messiânico é central e unificador, presente tanto no contexto da Festa das Tendas como na Celebração de Dedicação, permitindo que a narrativa da Cura do Cego de Nascença seja iluminada pelas características das duas celebrações.

Quanto ao contexto histórico, Dedicação celebrava, à época de Jesus Cristo, justamente o fim da dominação grega sobre Judá. As imposições do governador selêucida Antíoco IV Epífanes (175-163), aliada aos conflitos interno de interesses pró e contra à dominação selêucida, levou Judá a uma profunda crise. Principalmente depois do edito de Antíoco IV (1Mc 1,41-64; 2Mc 6,1-11.18-31), o qual obrigava os Judeus a abdicarem de sua fé, em prol da helenização da religião judaica. O choque com os Judeus tradicionais foi inevitável, como se pode constatar nos livros de Daniel e 1-2Macabeus.

A rebelião explodiu pouco depois da publicação do edito em Modin, liderada por Matatias (cf. 1Mc 2,1ss). Com sua morte, a rebelião foi levada avante

por seus filhos (João, Simão, Judas, Eleazar e Jônatas). Primeiro por Judas, o terceiro filho, apelidado de Macabeu (= o martelo). Judas transformou a resistência judaica em uma luta nacional pela independência, que obteve grande sucesso e passará para a história com o nome de “Guerra dos Macabeus” (Bright, 2003, p. 569-582). Em 164 a.C. Judas entra triunfalmente em Jerusalém, prende a guarda selêucida da cidade e dá início ao processo de purificação do Templo (cf. 1Mc 4,36-59). Todo o aparato de Júpiter Olímpico foi removido. O altar profanando foi derrubado e suas pedras amontoadas à parte “até que chegasse um profeta para dizer o que fazer com elas” (1Mc 4,46). Foi erguido um novo altar no seu lugar. Os sacerdotes fiéis foram reintegrados nas suas legítimas funções e em dezembro de 164, três anos após ter sido profanado, o Templo de Jerusalém foi reconsagrado. (Nodet, 1986, p. 323)

A diferença da dedicação do altar ao tempo de Salomão, durante a Festa das Tendas (1Rs 8) e, posteriormente, Esdras, é que a dedicação do altar à época dos Macabeus marca a vitória da insurreição judaica sobre os gregos (Nodet, 1986, p. 323). A Celebração passa para o calendário judaico como Celebração da Dedição (=Chanuca) (Rubenstein, 1995, p. 61) ou das Luzes (a partir do séc. II d.C.), mudando a sua concepção original.

O nome da Celebração e sua imediata associação indicam que o autor reconhece a primazia da Festa das Tendas (Rubenstein, 1995, p. 58). Os dois livros, 1 e 2 Macabeus, aludem à Festa das Tendas (1Mc 10,21; 2Mc 10,6). Contudo, somente 2Macabeus relaciona a Festa de Sucot com a renovação do culto por Judas Macabeus. A vitória conquistada por este evoca novamente o profundo sentimento de pertença a Deus, de posse da terra, do Templo central. Naturalmente, a Celebração da Dedição não deixava de evocar a Consagração do Templo por Salomão (1Rs 8) e da Tenda de Moisés (Lv 9,23-24). A Festa das Tendas e sua relação histórica com dedicação-consagração do Templo serviu como modelo para a nova Celebração (Rubenstein, 1995, p. 60). A novidade é que a purificação do altar agora é instituída como solenidade anual (Vicent, 2000, p. 97). Por outro lado, a Celebração da Dedição é apresentada como mais um “elo da corrente” das cerimônias de dedicação (Rubenstein, 1995, p. 59).

Um ponto importante para a compreensão da cura do cego de nascença é, justamente, o tema da luz, ligado ao Rito da Procissão do Fogo que partia do pátio das mulheres. Este tema chama indiretamente o tema da tenda/sukkah e o grande candelabro de sete braços que ilumina o pátio das mulheres e toda Jerusalém, durante a procissão noturna da luz. Além de evocar o Rito da Procissão da Luz, que também faz parte da liturgia de Festa das Tendas, ele também evoca a Glória de Yhwh como a sukkah eterna que acompanha e protege o seu povo.

A direta relação da Festa das Tendas com o tema messiânico é apresentada pela Profecia de Zacarias. De fato, o profeta anuncia que a Festa das Tendas marca a chegada do Messias: “Então acontecerá que todos os sobreviventes de todas as nações que marcharam contra Jerusalém subirão, ano após ano, para prostrar-se diante do rei Yhwh dos Exércitos e para celebrar a festa das Tendas” (Zc 14,16). Além disso, o oráculo relaciona o evento do Dia de Yhwh com o tema da água viva: “E acontecerá, naquele dia, que sairá água viva de Jerusalém” (Zc 14,8).

Segundo Camarero María (1997, p. 181), a autoapresentação de Jesus como Luz do Mundo (Jo 8,12) é uma proclamação messiânica. Jesus é a luz escatológica anunciada nos textos que tratam da festa (Zc 14,7; 2Mc 2,8; Is 4,2-6).

Partindo destes pressupostos, os temas da luz e da água, serão desenvolvidos em dois ritos que faziam parte da Festa das Tendas à época de Jesus, ou seja, a procissão do fogo e a procissão até a piscina de Siloé.

6. Procissão até a piscina de Siloé

O rito da Libação de Água era uma das cerimônias mais importantes da Festa das Tendas no Templo, surge em época tardia (Camarero María, 1997, p. 73) e não chegou a fazer parte das Sagradas Escrituras de Israel (Hruby, 1962, p. 168). Diariamente o Sumo-Sacerdote em procissão ao toque de trombetas, caminhava até a piscina de Siloé, passando pela Porta das Águas, para pegar da água em uma jarra de ouro. A água era então conduzida e, após ser misturada com vinho, era aspergida sobre os quatro cantos do altar do Templo de Jerusalém. Enquanto se conduzia o jarro de água em procissão o coro entoava o estribilho: “Com alegria bebereis água do manancial da salvação” de Is 12,3.

A Tosefta Suk 3,3-13 dedica uma larga sessão ao rito da Libação da Água, onde o rito é associado ao rio de água escatológico de Ez 47,1-12 e Zc 14,8, seguido por uma interessante referência as águas da criação e da rocha do deserto.

A Libação de Água tinha se tornado um rito de súplica pela obtenção das chuvas. Contudo, dentro da tradição mishnaica ela tinha adquirido motivações históricos-teológicos envolvendo temas como a água da criação, a rocha do deserto e, enfim, a vinda do Espírito Santo (McRae, 1960, p. 273).

7. Procissão da Luz - Simhat beit hasho'eva

O Simhat beit hasho'eva possui uma tradução um pouco complicado. Na língua portuguesa seria aproximadamente “o júbilo/alegria no lugar de onde se retira a água”. Além de ser um pouco difícil a tradução, a origem do rito é ainda mais obscura. Apesar de ser desconhecido a sua origem, era praticamente o principal rito da Festa das Tendas dentro da tradição rabínica, enquanto as fontes não rabínicas não oferecem absolutamente nenhuma referência a este rito (Rubenstein, 1995, p. 131). Rubenstein (1995, p. 142-143) acredita que o nome Simhat beit hasho'eva seja na realidade um contato entre o Rito das Luzes e o Rito da Libação de Água, tendo em vista que o primeiro termina ao raiar do dia dando início ao segundo rito. Ainda segundo Rubenstein, os dois Ritos em origem era um único rito desmembrado com o decorrer do tempo.

Na origem do Rito da Luz, McRae (1960, p. 273) acredita que deveria existir algum “culto do sol” cananeu ligado ao equinócio de outono, quando os dias começam a se tornarem mais breves e as noites mais longas. Em um dos oráculos de Ezequiel, Yhwh condena um tipo de culto solar dentro do Templo de Jerusalém (cf. Ez 8,16). O Tratado mSuk 5,4 evidencia este fato afirmando que “quando chegavam a porta oriental dirigiam os rostos em direção ao ocidente e diziam: Nossos pais, que estiveram neste lugar com as costas para o Templo e com os rostos dirigidos em direção ao oriente, se prostraram verso o sol; nós, ao contrário, temos os nossos olhos dirigidos ao Senhor”.

O “júbilo” é, até os nossos dias, uma proeminente característica da Festa das Tendas, ao ponto de quase qualificar esta festa. Este júbilo se expressava de maneira mais intensa durante a Celebração noturna da Luz, no átrio das mulhe-

res. (Camarero María, 1997, p. 74) Segundo a Misná “não existia nenhum pátio em Jerusalém que não resplandecia com o fogo da “recolhido da água da fonte” (mSuk 5,3) e ainda, “quem jamais viu a alegria da “recolhida da água da fonte”, jamais soube o que é alegria” (mSuk 5,1). Durante o Rito da Luz, os quatro candelabros gigantes localizados no Pátio das Mulheres eram acessos, cuja luz iluminava toda Jerusalém (cf. mSuk 5,3). A Celebração era acompanhada pelo soar de harpas, liras, címbalos e trombetas por parte dos levitas, acompanhado por cantos de todo o povo e dança dos homens piedosos durante toda a noite (Camarero María, 1997, p. 74). O Sl 118 dava uma tonalidade escatológica a tal rito, principalmente quando aclamava “Yhwh é nosso Deus: Ele nos ilumina!” (v.27), acompanhados pelos quinze “Cânticos para a Subida” (Sl 120-134). (Rubenstein, 1995, p. 138)

A luz e a alegria tinham uma motivação messiânica, como anunciava a profecia de Isaías “com alegria tirareis água das fontes da salvação” (Is 12,3) e o Sl 118: “Ah! Yhwh, dá-nos a salvação! Dá-nos vitória, Yhwh! Bendito o que vem em nome de Yhwh!... Yhwh é Deus, ele nos ilumina” (vv. 25-27) (Camarero María, 1997, p. 74). Além disso, o próprio texto de Is 12,3 é que está na base do Simhat beit hasho’eva. (Jacobs, 1971-1972, p. 500)

Rubenstein aponta que o motivo da exaltação por parte dos rabinos do Rito das Luzes ou Simhat beit hasho’eva era a tendência em idealizar o culto do Templo de Jerusalém; a obrigação de alegrar-se consistia com o alegrar-se pelo e no Templo de Jerusalém, isto devido ao fato da Festa de Sucot representar o tempo da alegria na memória popular, a Festa por excelência, memória das grandes alegrias sem fim de Israel, motivo pelo qual os rabinos tendiam a estabelecer proporções míticas a este rito. (Rubenstein, 1995, p. 140)

8. Memória da Lei

O relato de Dt 31,9-13, possivelmente pós-exílica, apresenta Moisés prescrevendo aos sacerdotes levitas, que transportavam a Arca da Aliança de Yhwh e a todos os Anciões de Israel, a obrigação de apresentar-se diante de Yhwh a cada sete anos durante a Festa de Sucot no lugar que Deus tiver escolhido, com o fim de proclamação da Lei a todo israelita. A finalidade de tal ato é de que todos,

homens, mulheres, crianças e estrangeiros aprendam e ponham em prática a Lei de Yhwh. Tal mandamento será posto em prática em Ne 8, quando Esdras fará a leitura pública da Lei e se procederá a solenidade da Festa de Sucot, com o uso de ramos, construção de tendas e assembleia solene ao oitavo dia.

Com Dt 31,9-13, o redator deuteronomista leva as últimas consequências a sua perspectiva de centralidade da Lei e Aliança. Nesta perícope Moisés não só falou, mas também “escreveu... esta Lei”, que deverá ser lida a cada sete anos, durante Tendas, com finalidade didática: proclamar, escutar e aprender. O relato de Dt 31,9-13 reflete a consciência do hebraísmo antigo cuja identidade social e religiosa restará marcada pela leitura da Torá.

A expressão “no fim de cada sete anos - ~ynI©v’ [b;v,ä #QEåmi” (Dt 31,10) conectado com a Festa das Tendas indica um Ano Novo, no outono, seguindo a antiga cronologia bíblica e não, na primavera, como apresentado pelo posterior calendário babilônico. (Ulfgard, 1998, p. 93).

O relato de Dt 31,9-13 estabelece, explicitamente, uma relação entre Tendas e a leitura da Lei. Tal prescrição se coloca na linha jubilar da Leitura da Torá a cada sete anos, conforme encontraremos no relato pós-exílico de Ne 8. Posteriormente, a tradição rabínica estabelecerá a celebração da Alegria da Torá (=Simchat Torah), ao oitavo dia de Sucot, como conclusão e início do ciclo de leituras da Torá.

Os elementos da memória da Lei (Alegria da Torá), Procissão do Fogo e Procissão à Piscina de Siloé, este ligado ao tema messiânico e o desdobramento teológicos destes elementos em Chanucá servem de base para a compreensão da Cura do Cego de Nascente e sua reação após a cura e a reação de Jesus em relação aos fariseus que não são capazes de perceber que aquilo que se proclamava ao celebrar Tendas e Chanucá está se realizando diante deles.

9. Doença e Cura

Bruce (2005, p. 46-47) apresenta a concepção de Craffert, segundo o qual as narrativas de milagre nas piscinas seguiriam o padrão helenístico de cura e, neste sentido, em Jerusalém era admitido ou eram indiferentes a estas práticas. Mas,

ao mesmo tempo, Bruce rejeita tal concepção demonstrando que as práticas de cura narradas no NT não seguem o padrão de curas conforme as praticadas nos santuários de Asclépio.

O livro do *Êxodo* descreve o próprio Deus realizando a cura:

Moisés o lançou na água, e a água se tornou doce. Foi lá que lhes fixou um estatuto e um direito; foi lá que ele os colocou à prova. Depois ele disse: Se ouvires atento a voz de Yhwh teu Deus e fizeres o que é reto diante dos seus olhos, se deres ouvido aos seus mandamentos e guardares todas as suas leis, nenhuma enfermidade virá sobre ti, das que enviei sobre os egípcios. Pois eu sou Yhwh, aquele que te restaura. Então chegaram a Elim, onde havia doze fontes de água e setenta palmeiras; e acamparam junto às águas. (Ex 15,25b-26).

Ainda há muito trabalho a ser feito para reunir evidências que forneçam uma descrição mais completa do cotidiano das pessoas com deficiência em Israel. Não está totalmente claro como a sociedade em geral teria visto aqueles que se reuniram em Betesda em busca de clareza e um milagre. Alguns de seus contemporâneos, sem dúvida, sabiam que um dia poderiam se tornar deficientes; outros certamente teriam considerado sua situação como vergonhosa ou resultado do pecado. Jesus não atribuiu a deficiência do homem ao pecado, mas muitas pessoas na Palestina do primeiro século associaram a deficiência ao pecado, como se vê no caso da pergunta do discípulo sobre o homem de nascença cego (João 9,2).

Segundo Phillips (2019, p. 52), é igualmente importante para nossa investigação são as evidências em fontes pós-bíblicas que refletem o conhecimento das conexões subterrâneas entre aquela fonte e as piscinas próximas à junção dos vales Tiropéon e Cedrom. O nome que passou a predominar foi Siloé/Siloão (enviado), caracterizando a água que fluía de sua fonte para reservatórios acessíveis. Esse envio simbólico de águas é um rico pano de fundo simbólico para a repetida ênfase de Jesus em seu próprio envio (João 5,30-40; 6,38-58; 7,16-34; 8,12-30.42). No último grande dia da Festa das Tendas, Jesus estava ensinando no templo, convidando os sedentos a virem a ele, prometendo que rios de água viva (água de nascente) fluiriam de dentro deles. Jesus uniu o convite de Isaías 55,1 e as promessas de purificação da água e do espírito (Ez 36,25-27) ao drama

do ritual judaico da água por ocasião da Páscoa (Jo 7,37-39). Pouco depois, enviou o cego ao tanque de Siloé (Jo 9,7).

No entanto, é interessante notar que, na Bíblia, se distinguirmos entre doença e deficiência crônica, existem, na verdade, pouquíssimas passagens que se referem ao tema da deficiência ou a vinculam abertamente ao pecado. No Livro do Êxodo o Senhor diz a Moisés que é Ele quem torna uma pessoa surda, muda ou cega, mas não apresenta razões para suas ações (Ex 4,11). No Novo Testamento, quando a deficiência é imposta como punição, geralmente é de natureza temporária; Zacarias ficou surdo e mudo (Lc 1,20.62-64); Paulo ficou cego (At 9,9), assim como Elimas (At 13,11). Em outras passagens, a deficiência parece resultar de um acidente infeliz ou, no Novo Testamento, ser resultado de possessão demoníaca.

A resposta adequada aos deficientes era agir em favor dos fracos, dando olhos aos cegos. Jó (29,15) descreve a si mesmo nos seguintes termos: “Eu era os olhos dos cegos...”. Os israelitas são instruídos a não amaldiçoar os surdos nem colocar tropeço no caminho dos cegos, mas a temer o seu Deus (Lv 19,14). Em Ezequiel, Deus censura os líderes do povo por não fortalecerem os fracos, curarem os doentes ou cuidarem dos feridos, e diz que cuidará deles (34,4.16). Em Jr 31,8, os cegos e as pessoas com deficiência motora serão incluídos entre os trazidos de volta do exílio; em Isaías, as pessoas com deficiência figuram com destaque entre aqueles que serão beneficiados no futuro escatológico (35,5-6). No NT, as pessoas com deficiência serão curadas e acolhidas no reino de Deus (Lc 4,18). O ideal bíblico é, portanto, cuidado no presente e esperança no futuro.

Esse cuidado refletiu-se na legislação elaborada para a proteção de pessoas com deficiência em Israel. Na Mishná, afirma-se que um homem que estuprou uma mulher deve se casar com ela, independentemente de ela ter alguma deficiência motora, ser cega ou sofrer de furúnculos (m. Ketub 3,5). Embora isso seja abominável para nós, a intenção era proteger a jovem, apesar de suas deficiências. Pessoas surdos-mudos (assim como pessoas com deficiência mental e menores) são mencionadas com bastante frequência na Mishná, visto que eram consideradas incapazes de compreender (m. Arak 1,1). Isso tinha certas implica-

ções e desvantagens legais e religiosas, mas também era, em alguns casos, para a proteção dessas pessoas. Se a esposa de um surdo-mudo ou de uma pessoa com deficiência mental agisse de forma comprometedora, um tribunal deveria alertá-la sobre o ciúme do marido, para que ele pudesse se divorciar dela sem pagamento, caso se recuperasse (m. Sotah 4,5). Aqueles que ferissem um surdo-mudo eram culpados, mas um surdo-mudo não era culpado se ferisse outros (m.B.Qam 4,1).

Apesar dessas leis, a realidade pode ter sido muitas vezes diferente. Alguns textos sugerem que era vergonhoso ter uma deficiência motora e associam essas pessoas a párias (Sf 3,19). Onde mendigos são mencionados no NT, eles têm algum tipo de deficiência. Em uma cultura da vergonha, pode ter havido uma tensão entre dar e receber, sendo o primeiro honroso e o último lamentável, se houvesse uma grande disparidade de status entre quem dá e quem recebe. Honra é uma reivindicação de valor publicamente reconhecida, e a generosidade era uma forma de conquistar honra. Outros textos sugerem que os deficientes eram abusados e roubados (Dt 28,28-19 // Gn 19,11).

Há também preocupação com as consequências da deficiência, particularmente quando se trata da pureza de pessoas de origem sacerdotal. Pessoas com defeitos não podiam servir como sacerdotes ou fazer oferendas a Deus, sob pena de profanar o santuário (Lv 21,16-23). A santidade obviamente envolve integridade, além de ser ritualmente limpo. No entanto, sacerdotes com deficiência motora e sacerdotes mutilados eram permitidos em certas partes do Templo (m. Md. 2,5).

Conclusão

No v. 14, Jesus vincula a realidade da doença do homem ao pecado: “Eis que estás curado; não peques mais, para que não te suceda algo ainda pior!”. Contudo, a fala de Jesus parece estabelecer contradição em relação à narrativa da cura do cego em Jo 9:

Ao passar, ele viu um homem, cego de nascença. Seus discípulos lhe perguntaram: Rabi, quem pecou, ele ou seus pais, para que nascesse cego? Jesus respondeu: Nem ele nem seus pais pecaram, mas é para que nele sejam manifestadas as obras de Deus (Jo 9,1-3)

Neste caso, a cegueira não está vinculada ao tema do pecado, enquanto a doença do homem que se encontra diante da piscina de Betesda, sim. Como explicar a aparente contradição? A cegueira do homem é vista por Jesus como espaço para a manifestação das obras de Deus, porque o mesmo não ocorre com o homem inabilitado da piscina de Betesda? Leva-se em conta, ainda, que as duas curas ocorrem em relação à duas piscinas: Betesda, primeiro caso (Jo 5), e Siloé, segundo caso (Jo 9).

A única explicação plausível é o tema da manifestação messiânica de Jesus, ligada à piscina de Siloé, e ao tema do juízo, ligada à piscina de Betesda.

Após a cura operada na piscina de Betesda (Jo 5) segue um longo discurso de Jesus. Neste ele se apresenta como o Juiz Universal:

Assim como o Pai tem a vida em si mesmo, também concedeu ao Filho ter a vida em si mesmo e lhe deu o poder de exercer o julgamento, porque é Filho do Homem... não penseis que vos acusarei diante do Pai; Moisés é o vosso acusador (Jo 5,26-27.45).

A narrativa de João 5 coloca em evidência outra questão que é o tema das ovelhas que percorre sistematicamente o Quarto Evangelho. Num primeiro momento, o próprio Jesus é apresentando, por João Batista, como o “Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo” (Jo 1,29.36) e vai até o João 10, quando Jesus se auto apresenta como o Bom Pastor. Os doentes, junto à piscina de Betesda, representa o povo em situação de abandono e exclusão. Estão apegados a uma ínfima esperança: que a água agite e alguém seja o primeiro a tocá-la. Diante disso, Jesus demonstra que não será esta água que curará o doente em Jerusalém e nem a água do Poço de Jacó, será capaz de saciar a sede da Samaritana (Jo 4,14). Nesta relação, Jesus assume o lugar do Poço de Jacó e o Templo. Portanto, a vida brotará dele: “Em verdade, em verdade, vos digo: vem a hora - e é agora em que os mortos ouvirão a voz do Filho de Deus, e os que o ouvirem, viverão” (Jo 5,25).

A Piscina de Betesda, em relação com as Porta das Ovelhas, segundo Mateus & Barreto (1999, p. 261), acaba evocando a Profecia de Ezequiel, na qual Deus profetiza contra os pastores de Israel (Ez 34,2) e promete julgar as suas ove-

lhas (Ez 34,17). Além disso, anuncia um pastor que apascentará o seu rebanho: “Suscitarei para elas um pastor que as apascentará, a saber, o meu servo Davi: ele as apascentará, ele lhes servirá de pastor. E eu, Yhwh, serei o seu Deus e meu servo Davi será príncipe entre elas” (Ez 34,23-24).

Por outro lado, a narrativa da Piscina de Siloé evoca a chegada dos tempos messiânicos. Assim, os capítulos de 7 a 10 do Quarto Evangelho, através das narrativas da Festa da Tendas e da Celebração da Dedicação, servem de moldura para a manifestação messiânica de Jesus Cristo. O Cego de Nascença (Jo 9) torna-se símbolo daqueles que reconheceram a chegada do Messias, enquanto as lideranças farisaicas, ao recusar Jesus, mesmo prescrutando a Lei, são cegos ao não reconhecerem a ação de Deus no meio deles:

Para um discernimento é que vim a este mundo: para que os que não veem, vejam, e os que veem, tornem-se cegos. Alguns fariseus, que se achavam com ele, ouviram isso e lhe disseram: Acaso também nós somos cegos? Respondeu-lhes Jesus: Se fôssemos cegos, não teríeis pecado; mas dizeis: Nós vemos! Vosso pecado permanece (Jo 9,39-41).

O pecado, neste caso, está em não reconhecer e acolher a graça de Deus que se manifesta entre eles. Não está em relação a doença física, mas espiritual e intelectual. Prescrutam a Lei, mas são incapazes de se deixar plasmar por ela (cf. Jo 8,43.47).

Referências

- BOISMARD Marie-Émile. Bethzatha ou Siloé? *Revue Biblique*, vol. 106, n. 2, p. 206-218, avril, 1999.
- CAMARERO MARÍA, L., *Revelaciones Solemnnes de Jesús, Derás Cristologico en Jn 7-8 (Fiesta de las Tiendas)*, Claretianas, Madrid 1997.
- DEVILLERS, Luc. Une Piscine en cacher une autre à propos de Jean 5,1-9a. *Revue Biblique*, vol. 106, n. 2, p. 175-205, Avril, p. 1999.
- HRUBY, K., La Fête des Tabernacles au Temple, a la Synagogue et dans le Nouveau Testament, L’Orient Syrien, n. 7, p. 163-174, 1962.
- JACOBS, L., Sukkot in Rabbinic Literature, *Enciclopedia Judaica*, V, Keter Publishing House, Jerusalem 1971-1972, 498-502.
- MARTÍNEZ, F.G., *Textos de Qumran*, Vozes, Petrópolis 1995.

- MASTERMAN E.W. G. The Pool of Bethesda. *The Biblical World*, vol. 25, n. 2, p. 88-102, February, 1905.
- McRae, G.W., The Meaning and Evolution of the Feast of Tabernacles. *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 22, p. 251-276, 1960.
- NODET, E., La Dédicace, Les Maccabées et le Messie, in *Revue Biblique*, n. 93, 321-375, 1986.
- RUBENSTEIN, J.L., *The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Periods*, Scholars Press, Atlanta, Georgia 1995.
- THOMPSON Robin. Healing at the Pool of Bethesda: A challenge to Asclepius? *Bulletin for Biblical Research*, vol. 21, n. 1, p. 65-84, 2017.
- ULFGARD, H., *Feast and Future, Revelation 7:9-17 and the Feast of Tabernacles*, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1989.
- VICENT, R., *La Festa Ebraica delle Capanne (Sukkot) - Interpretazioni Midrashiche nella Bibbia e nel Giudaismo Antico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000.
- WAHLDE Urban C. von. The Pool(s) of Bethesda and the Healing in John 5: A reappraisal of research and of the Johannine text. *Revue Biblique*, vol. 116, n. 1, p. 111-136, Janvier, 2009.
- WAHLDE Urban von. "Upper Pool" its "Conduit" and "The road of the fuller's field" in eighth century BC Jerusalem and their significance for the Pools of Bethesda and Siloam, *Revue Biblique*, vol. 113. n. 2, p. 242-262, Avril, 2006.