

Sandrélly da Matta Mendonça

**O CRISTO-LUZ NO QUARTO EVANGELHO E  
O TEMA DA "LUZ" EM QUMRAN**

Perspectiva Literária do Quarto Evangelho a  
partir da sua relação com a  
Regra da Comunidade

**TESE DE DOUTORADO**

**DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA**  
Programa de Pós-graduação em Teologia

Rio de Janeiro  
Março de 2009

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.



**Sandrélly da Matta Mendonça**

**O Cristo-Luz no Quarto Evangelho  
E o Tema da "Luz" em Qumran  
Perspectiva Literária do Quarto Evangelho  
a partir da sua relação com a Regra da Comunidade.**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio como parte dos requisitos parciais para obtenção do título de Doutor em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Isidoro Mazzarolo

Rio de Janeiro  
Março de 2009



**Sandrélly da Matta Mendonça**

**O Cristo-Luz no Quarto Evangelho e o Tema da Luz em Qumran. Perspectiva literária do quarto Evangelho a partir da sua relação com a Regra da Comunidade**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Isidoro Mazzarolo**

Orientador

Departamento de Teologia - PUC-Rio

**Prof.<sup>a</sup> Maria de Lourdes Corrêa Lima**

Departamento de Teologia - PUC-Rio

**Prof. Geraldo Dondici Vieira**

Departamento de Teologia - PUC-Rio

**Prof. Carlos Frederico Schlaepfer**

Instituto Paulo VI

**Prof. Jaldemir Vitório**

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

**Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade**

Coordenador Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro De Teologia e Ciências Humanas - PUC-Rio

Rio de Janeiro,

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

### **Sandrélly da Matta Mendonça**

Graduou-se em Geografia na Universidade Federal Fluminense em 1992 e em Teologia na Escola Teológica da Congregação Beneditina do Brasil em 2000. Concluiu o Mestrado em Teologia Bíblica pela PUC-Rio em 2003.

#### Ficha Catalográfica

Mendonça, Sandrélly da Matta

O Cristo-Luz no quarto evangelho e o tema da “luz” em Qumran : perspectiva literária do quarto evangelho a partir da sua relação com a Regra da Comunidade / Sandrélly da Matta Mendonça ; orientador: Isidoro Mazzarolo. – 2009.

217 f. ; 30 cm

Tese (Doutorado em Teologia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Qumran. 3. Regra da comunidade. 4. Quarto evangelho. 5. Cristo-Luz. I. Mazzarolo, Isidoro. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

## **Agradecimentos**

Ao bom Deus e Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, pela graça de poder realizar com êxito esta obra.

Ao meu sábio orientador Prof. Dr. Frei Isidoro Mazzarolo que com paciência me auxiliou nesta difícil caminhada.

À CAPES e à PUC-Rio pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

À minha querida família que me ajudou e estimulou em todas as horas.

Aos meus colegas da PUC-Rio.

A todos os meus professores e professoras com quem tive a felicidade de estudar ao longo destes anos.

Ao professores que participaram da Comissão examinadora.

A todos os amigos e demais familiares que contribuíram para a realização desta tese.

## Resumo

Mendonça, Sandrély da Matta dos; Mazzarolo, Isidoro. **O Cristo-Luz no Quarto Evangelho e o Tema da Luz em Qumran. Perspectiva literária do Quarto Evangelho a partir da sua relação com a Regra da Comunidade.** Rio de Janeiro, 2009. 217p. Tese de Doutorado - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A Regra da Comunidade (1QS), documento legal representativo dos essênios de Qumran, e o Quarto Evangelho apresentam semelhanças de vocabulário quanto ao tema da luz. Neste sentido, os homens de Qumran são chamados de "filhos da luz"; eles são guiados pelos "anjos de luz" para seguirem os "caminhos de luz". O mesmo valor fundamental da luz é enfatizado nas narrativas apresentadas no evangelho joanino, onde Jesus é apresentado como a luz que brilha nas trevas. Ele é a "luz verdadeira", a "luz do mundo" e a "luz da vida", e os que nele crêem tornam-se os "filhos da luz". A luz indica assim a revelação trazida por Jesus e presente nele. Tal semelhança de vocabulário quanto à idéia de "luz" entre os dois contextos literários torna-se o objeto de estudo desta tese. A hipótese a ser apresentada diz respeito à presença de um pano de fundo do judaísmo qumrânico na evolução literária do Quarto Evangelho, quanto aos conceitos de "luz" aplicados a Jesus.

## Palavras-chaves

Qumran; Regra da comunidade; Quarto Evangelho; Cristo/Luz.

## Riassunto

Mendonça, Sandrély da Matta dos; Mazzarolo, Isidoro (Relatore). **Le Cristo-Luce nel Quarto Vangelo e il Tema della Luce in Qumran. Prospettiva letteraria del Quarto Vangelo a partire della con relazione con la Regola della Comunità.** Rio de Janeiro, 2009. 217p. Tesi di Dottorato - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

La Regola della Comunità (1QS), documento legale rappresentante degli esseni di Qumran, e il Quarto Vangelo presentano somiglianze di vocabolario quanto al tema della luce. In questo senso, gli uomini di Qumran vengono chiamati di "figli della luce"; loro sono condotti dagli "angeli di luce" perché seguano i "cammini della luce". La stessa idea fondamentale della luce è sottolineata con enfasi nelle narrative del vangelo giovanneo, dove Gesù Cristo è presentato come la luce che brilla nelle tenebre. Lui è "la luce vera", "la luce del mondo", "la luce della vita", e i suoi credenti diventano i "figli della luce". La luce è un termine utilizzato per indicare la rivelazione portata da Cristo e presente in lui. Il parallelo linguistico fra Qumran e il vangelo di Giovanni è l'oggetto di studio di questa tesi. L'ipotesi presentata è basata in un panorama del giudaismo qumranico nell'evoluzione letteraria del Quarto Vangelo, rispetto all'idea della luce riguardo a Gesù Cristo.

## Parolas-chiaves

Qumran; Regola della Comunità; Quarto Vangelo; Cristo/Luce.

## Sumário

Introdução	13
------------	----

### Primeira Parte: *Status Quaestionis*, Apresentação e Metodologia

1.1. <i>Status Quaestionis</i>	23
1.2. Apresentação	38
1.2.1. Justificativa	39
1.2.2. Objetivo	40
1.3. Metodologia	40

### Segunda Parte: A Regra da Comunidade dos Essênios de Qumran

2.1. Introdução	42
2.2. A "Luz" na Regra da Comunidade	48
2.2.1. O "Manancial de Luz" (1QS 3,19)	48
2.2.2. A "Luz da Vida" (1QS 3,7)	51
2.2.3. O "Príncipe das Luzes" (1QS 3,20)	53
2.2.4. Os "Caminhos de Luz" (1QS 3,3.20)	54
2.2.5. Os "Filhos da Luz" (1QS 1,9; 2,16; 3,13.24-25)	56
2.3. Aspectos Teológicos	63
2.3.1. A Busca de Deus	68
2.3.2. O Dualismo	74
2.3.3. O Messianismo	89
2.4. Conclusão	95

### Terceira Parte: Cristo-Luz no Quarto Evangelho

3.1. Introdução	98
3.2. Textos do Quarto Evangelho sob o Tema da "Luz"	100

3.2.1. Jo 1,4-5: A Luz nas Trevas	101
3.2.2. Jo 1,8: A Testemunha da Luz	110
3.2.3. Jo 1,9: A Luz Verdadeira	113
3.2.4. Jo 3,19-21: As Obras Feitas na Luz	116
3.2.5. Jo 8,12: A Luz do Mundo e da Vida	122
3.2.6. Jo 9,5: A Luz do Mundo	129
3.2.7. Jo 11,9-10: A Luz Deste Mundo	135
3.2.8. Jo 12,35-36: Crer na Luz para ser Filho da Luz	141
3.2.9. Jo 12,46: A Luz para o Mundo	144
<b>3.3. O Cristo-Luz Joanino</b>	147
3.3.1. Jesus como "Luz Verdadeira"	148
3.3.2. Jesus como "Luz do Mundo"	151
3.3.3. Jesus como "Luz da Vida"	156
3.3.4. "Andar na Luz" como Seguimento de Jesus	158
3.3.5. A "luz" como "Mundo de Cima"	161
<b>3.4. Conclusão</b>	164

## **Quarta Parte - Paralelos entre o Quarto Evangelho e a Regra da Comunidade Quanto ao Tema da "Luz".**

<b>4.1. Introdução</b>	166
<b>4.2. A Luz e a Verdade (1QS 3,19; Jo 1,9)</b>	167
<b>4.3. A "Luz da Vida" (1QS 3,6-7; Jo 8,12)</b>	169
<b>4.4. O dualismo Luz/Trevas</b>	170
4.4.1. Caminhar na luz/Caminhar nas trevas (1QS 3,20-21; Jo 8,12; 11,9; 12,35-36)	172
4.4.2. Os Filhos da Luz/Os Filhos das Trevas (1QS 1,9; 3,13.24-25; Jo 12,36)	174
4.4.3. Os Anjos da Luz/Os Anjos das Trevas (1QS 3,20-21; Jo 3,35; 8,12)	180
4.4.4. Os Espíritos da Luz/Os Espíritos das Trevas (1QS 3,17-20; 4,15-16; Jo 3,3.5.8)	181
4.4.5. O Conflito entre a Luz e as Trevas	

(1QS 2,19; 3,22.24; Jo 1,5; 12,31)	185
4.4.6. A Vitória Escatológica da Luz	
(1QS 4,18-21; Jo 12,31-32.48)	187
<b>4.5. Quadro Comparativo</b>	189
<b>4.6. Conclusão</b>	193
<b>Conclusão</b>	195
<b>Bibliografia</b>	202

## Abreviaturas

### a) Revistas e coleções

AB -	Anchor Bible.
AT -	Antigo Testamento.
AnB -	Analecta Biblica.
BA -	Biblical Archaeologist
BASOR -	The Bulletin of the American Schools of Oriental Research
Bib -	Biblica (Roma).
BR-	Biblical Research.
BTB -	Biblical Theology Bulletin.
CBQ -	Catholic Biblical Quaterly
DJD -	Discoveries in the Judean Desert
EstBib -	Estudios Bíblicos
ET -	Expository Times.
EtEv -	Etudes Evangeliques
JBL -	Journal of Biblical Literature
JDJ -	Judean Desert of Jordan
JJS -	Journal os Jewish Studies
LD -	Lectio Divina.
MB -	Le Monde de la Bible
NTS -	New Testament Studies.
NovT -	Novum Testamentum
NTG -	Novum Testamentum Graece
NRT -	Nouvelle Revue Théologique
RB -	Revue Biblique
RechSR -	Recherhes de Science Religieuse
RQ -	Revue de Qumran

RivB -	Revista Biblica
RecBib -	Recherches Bibliques
RSLR -	Rivista di Storia e Letteratura Religiosa
SH -	Scripta Hierosolymitana
StC -	Studia Catholica
StEv -	Studia Evangelica
SJT -	Scottish Journal of Theology.
Tes. Benj -	Testamento de Benjamim
Test. Levi. -	Testamento de Levi.
ThStKr -	Theologische Studien und Kritiken
VT -	Vetus Testamentum
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

## **b) Siglas e Marcas Diacríticas dos Manuscritos de Qumran**

CD	Documento de Damasco.
Q	Qumran.
1QH <sup>a</sup>	(1QHodayot <sup>a</sup> ) - Hinos. Gruta 1.
1QM	Regra da Guerra. Gruta 1
1QPb	Bênçãos Patriarcais
1QpHab	Pesher de Habacuc. Gruta 1
1QS	Regra da Comunidade. Gruta 1.
1QSa	Regra da Congregação
1Qsb	Regra das Bênçãos. Gruta 1.
1QpSl	Pesher dos Salmos. Gruta 1.
4QpIsa <sup>a</sup>	Pesher de Isaías <sup>a</sup> . Gruta 4.
4Qflor	Florilégio, comentário aos Salmos. Gruta 4.
4QMMT	Carta Haláquica. Gruta 4.
4QEn <sup>a-g</sup>	Henoc <sup>a-g</sup> . Gruta 4.
4Q166	Pesher de Oséias <sup>a</sup> . Gruta 4.
4Q169	Pesher de Naum. Gruta 4.
11QPs <sup>a</sup>	Salmos <sup>a</sup> . Gruta 11.
11QPaleoLev <sup>a</sup>	Paleo-Levítico <sup>a</sup> . Gruta 11.

[...]	Lacuna no manuscrito, de extensão indeterminada.
[xxx]	Texto reconstruído.
Xxx [xxx] xxx	Texto parcialmente conservado.
]...[	Restos de letras ou palavras ilegíveis no manuscrito.
{xxx} {...}	Texto cancelado pelo copista, legível ou ilegível.
<xxx>	Texto acidentalmente omitido/duplicado pelo copista.
(xxx)	Esclarecimento para o sentido do texto em português.
/xxx/ /.../	Texto acrescentado pelo copista entre as linhas, legível ou ilegível.
<i>Vacat.</i>	Espaço em branco no manuscrito, intencional ou não.
(?)	Leitura ou tradição incertas.

### **c) Versões**

LXX -	Versão grega da Bíblia ou "Septuaginta"
PS -	Pentateuco Samaritano
Vulg. -	Vulgata

### **d) Outras abreviaturas**

a.C. -	antes de Cristo
AT -	Antigo Testamento
ca. -	cerca
d.C. -	depois de Cristo
NT -	Novo Testamento
TM -	Texto Massorético

## Introdução

A descoberta mais sensacional de manuscritos antigos em tempos modernos se deu às margens do Mar Morto, especificamente na parte sul do *khirbet Qumran*<sup>1</sup>. Por volta de dezembro de 1946<sup>2</sup>, os beduínos da tribo *Ta'âmireh* Jalil Musa, Yuma Mahoma Jalil e Mahammad el-Hamed (chamado Edh-Dheed) encontraram manuscritos em forma de rolo em jarras no interior de uma gruta nas proximidades do *khirbet Qumran*<sup>3</sup>. Um desses manuscritos consistia na Regra da Comunidade (1QS)<sup>4</sup>. A notícia da descoberta dos rolos de pergaminho se fez pública em 11 de abril de 1948<sup>5</sup>, mas foi apenas em janeiro de 1949, que uma expedição arqueológica pôde realizar escavações na gruta<sup>6</sup>. Tais escavações conseguiram dar aos manuscritos achados um contexto histórico bastante preciso, pois provaram que foram escritos por pessoas que habitaram durante duzentos anos aquela localidade; que, pelo menos, parte dos manuscritos foi copiada ali; e que há uma data limite para o depósito dos manuscritos nas grutas: ano 68 do século I<sup>7</sup>. Além destas considerações, as escavações trouxeram à luz que os proprietários daqueles manuscritos viviam segundo um tipo peculiar de

---

<sup>1</sup> Cf. TREVER, J. C., *The Discovery of the Scrolls* in **BA 11** (1948), p. 46-57; VAUX, de R., *Fouilles au Khirbet Qumrán: Rapport Préliminaire* in **RB 60** (1953), p. 83-106; Id., *Fouilles au Khirbet Qumrán: Rapport Préliminaire sur la Deuxième Campagne* in **RB 61** (1954), 206-236; Id., *Chronique Archéologique: Khirbet Qumrán* in **RB 61** (1954), p. 567-568; Id., *Chronique Archéologique: Khirbet Qumrán* in **RB 63** (1956), p.73-74; LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 15-23; BROWNLEE, W. H., *Edh-Dheeb's Story of his Scrolls Discovery* in **RQ 12** (1962), p. 483-488; DUPONT-SOMMER, A., *Les Écrits Esséniens*, p. 10.51-52; HUMBERT, J-B., *Une Mer Morte pas si Morte* in **MB 187** (2008), p. 10-13.

<sup>2</sup> Cf. TREVER, J. C. *When Was Qumrán Cave I Discovered?* in **RQ 3** (1961), p. 135-141; BROWNLEE, op.cit., p. 483-493; Muhammad Edh-Dheeb diz que achou a gruta 1 em 1945, mas segundo Trever, não há nenhum suporte evidente para isto; Brownlee, ao contrário, considera válido o testemunho de Edh-Dheeb e acrescenta que, quando esteve em Belém, em 1960, recebeu a informação que os primeiros manuscritos foram descobertos em 1938.

<sup>3</sup> Cf. TREVER, J. C., op. cit., p. 135-141.

<sup>4</sup> Cf. LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 29-30. Os outros rolos correspondiam ao livro de Isaías (1QIs<sup>a</sup>), ao comentário de Habacuc (1QpHab) e ao comentário do Gênesis (1QpGnAp), que foram adquiridos pela Universidade Hebraica de Jerusalém. O trabalho meticuloso permitiu recuperar cerca de 600 fragmentos provenientes de uns 70 manuscritos diversos, assim como abundantes restos de cerâmica, utensílios, restos de tecido e moedas.

<sup>5</sup> Cf. DUPONT-SOMMER, A., op. cit., p. 10-11.

<sup>6</sup> Cf. LAMADRID, A. G., op. cit., p. 47. Das moedas encontradas, 10 puderam ser identificadas: 1 de Herodes (37-4 a.C.), 3 de Augusto (29 a.C.-14 d.C.), 2 de Tibério (14-37 d.C.), 2 de Agripa I (41-44 d.C.), 1 de Cláudio (41-54 d.C.) e 1 do segundo ano da 2ª revolução judaica (132-135 d.C.).

<sup>7</sup> Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Os Textos de Qumran*, p. 33-34. Em 1990 foi usada a técnica chamada *Accelerator Mass Spectrometry* que provou que nenhum dos manuscritos provenientes de Qumran foi copiado após 68 d.C. A autenticidade e a antiguidade dos manuscritos encontrados nas grutas de Qumran são consideradas agora fora de qualquer dúvida.

organização comunitária monacal e autárquica<sup>8</sup>. Em 1952, as Grutas 2, 3, 4, 5 e 6 foram localizadas; e em 1955, os arqueólogos descobriram as grutas 7, 8, 9, 10 e 11<sup>9</sup>.

As informações proporcionadas pelos manuscritos, assim como pelas fontes clássicas sobre os essênios, levam à conclusão de que existe uma estreita relação do grupo qumrânico com os essênios<sup>10</sup>. Porém, as diferenças apresentadas impedem a simples identificação, pois as informações são precisas ao descrever o movimento essênio como um movimento de tipo nacional, cujos membros não viveram separados do resto do judaísmo, mas se achavam espalhados pelas cidades de Israel<sup>11</sup>. Daí que não se pode reduzir o essenismo ao fenômeno de Qumran; mas Qumran só pode ser compreendido no contexto mais amplo do movimento essênio<sup>12</sup>. A hipótese de Groningen<sup>13</sup> utiliza as informações dadas pelos manuscritos de que o fundador da comunidade, o Mestre da Justiça<sup>14</sup> (cf. 4QpPs 37,3.15-16; CD 1,9-12), assim como o seu opositor neste conflito, o "Mentiroso", foram anteriormente membros de uma mesma comunidade. E na disputa entre ambos apenas uma pequena minoria tomou partido pelo Mestre da Justiça<sup>15</sup>.

Os manuscritos que pertenciam à biblioteca de Qumran faziam parte de uma literatura puramente religiosa, e foram escritos e conservados em função do culto ou da organização da vida religiosa da comunidade. A literatura não-bíblica encontrada nas diversas grutas está relacionada ou com a seita ou com as correntes

<sup>8</sup> Cf. SAGAZAN, B., *La Nouvelle Aventure des Manuscrits de Qumrân* in **MB 187** (2008), p. 19.

<sup>9</sup> Cf. STECKOLL, S. H., *Marginal Notes on the Qumran Excavations* in **RQ 25** (1969), p. 27-35. Todos os materiais das grutas menores foram publicados em 1962, por M. Baillet, J. T. Milik e R. de Vaux na obra *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan III: Les 'Petites Grottes' de Qumrân*, Oxford, 1962.

<sup>10</sup> Cf. SHANKS H., *The Mystery and Meaning of the Dead Sea Scrolls*, p. 130-131.

<sup>11</sup> Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Os Textos de Qumran*, p. 38-39. Porém, os essênios evitavam as grandes cidades e moravam principalmente em vilas; muitos eram artesãos, mas recusavam-se a produzir objetos que pudessem ser usados na guerra; não participavam do comércio ou do transporte naval, pois afirmavam que tais coisas somente acentuavam o desejo pelo luxo.

<sup>12</sup> Cf. VERMES, G., *Les Manuscrits du Désert de Juda*, p. 39-40.90-91.

<sup>13</sup> Cf. VÁZQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas*, p. 41-42. A "Hipótese de Groningen" foi apresentada pela primeira vez em um congresso organizado pela Academia Polonesa de Ciências em Mogilnay, em 1987. Segundo García Martínez, esta hipótese é a mais convincente e a mais desenvolvida por proporcionar uma solução que respeite todos os elementos dos textos, acomodando-se aos limites reais impostos pelas escavações do *Khirbet Qumran* e fixando uma trama cronológica na qual se desenvolvem os inícios da história da comunidade.

<sup>14</sup> Cf. LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 272. O termo "de justiça" pode ser entendido em sentido objetivo: mestre que ensina a justiça, o caminho justo e reto; e em sentido subjetivo: mestre justo.

<sup>15</sup> Cf. MURPHY-O'CONNOR, J., *The Essenes and their History* in **RB 81** (1974), p. 219.

ideológicas nas quais a seita mergulhava suas raízes. Levando em consideração que um número considerável de obras lá contidas é representante de uma teologia e de uma práxis sectárias, a biblioteca pode ser definida como uma biblioteca sectária, que pertencia a uma comunidade que tinha o seu centro comunitário nas ruínas do monastério de Qumran. Tais descobertas causaram uma mudança na direção das pesquisas tanto do cristianismo primitivo como do judaísmo<sup>16</sup>. Como os dois primeiros séculos, antes da era cristã, e o primeiro depois de Cristo são momentos de desenvolvimento e criação literárias tanto no ambiente judaico como nas comunidades primitivas cristãs, é possível estabelecer três tipos de contextos literários.

Em primeiro lugar, há o contexto **veterotestamentário**, que nos remete à criação e à redação definitiva dos últimos livros do Antigo Testamento. Como os manuscritos bíblicos encontrados pertencem a um período anterior à canonização do texto bíblico e ao trabalho dos massoretas, seu estudo permite conhecer o processo de formação de fixação do texto bíblico, além de ajudar a controlar e corrigir os grandes códices medievais<sup>17</sup>. No entanto, a questão do texto bíblico coloca-se hoje de uma forma muito mais complexa: já não se trata tanto de saber se a transmissão do texto bíblico realizou-se em condições de confiabilidade, mas sim de explicar a pluralidade de textos e de formas textuais em que se transmitia a Bíblia na época anterior à formação do cristianismo e do rabinismo. O estudo dos manuscritos de Qumran proporciona ainda materiais para a crítica textual do Antigo Testamento, além de influenciar nos estudos de crítica literária que se propõem a reconstruir o processo de formação dos livros bíblicos<sup>18</sup>. A coleção dos escritos encontrados é um exemplo da situação vigente na época: os manuscritos depositados são numerosos e, praticamente, estão representados todos os livros da Bíblia hebraica<sup>19</sup>. Mas é quase impossível precisar quais deles eram aceitos como livros inspirados, sobretudo, se temos em conta que existem numerosas cópias de livros apócrifos<sup>20</sup>.

Em segundo lugar, há o contexto da ampla **literatura apócrifa**, como o Testamento dos Doze Patriarcas, 3 Esdras, Salmos de Salomão, Assunção de

<sup>16</sup> Cf. BERTHOLET, K., *Qumrân, la Bibliothèque d'où a surgi la Bible* in **MB 187** (2008), p. 6-7.

<sup>17</sup> Cf. VÁZQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas*, p. 33.

<sup>18</sup> Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TREBOLLE BARRERA, J. *Os Homens de Qumran*, p. 132-157.

<sup>19</sup> Cf. SAGAZAN, B., *La Nouvelle Aventure des Manuscrits de Qumrân* in **MB 187** (2008), p. 20.

<sup>20</sup> Cf. LIM, T. H., *The Qumran Scrolls, Multilingualism, and Biblical Interpretation*, in COLLINS, J. J.; KUGLER, R. A., *The Dead Scrolls*, p 67.

Moisés, entre outros. Também se inserem neste contexto as obras referentes à vida da comunidade de Qumran, como a Regra da Comunidade, a Regra da Congregação, a Regra da Guerra, o Rolo de Cobre, o Rolo do Templo, Salmos de Ação de Graças, etc. Tais manuscritos levam a considerar que as fronteiras entre o que era considerado em Qumran como texto "bíblico" e o que era visto como "interpretação" destes textos eram muito mais fluidas do que se imaginava<sup>21</sup>.

Em terceiro lugar, há o contexto da **primitiva literatura cristã**, como as cartas aos Tessalonicenses, Gálatas, Coríntios, Romanos, etc. e os ditos e as narrativas sobre Jesus que posteriormente darão lugar aos evangelhos. O momento de formação dessa literatura coincide com a etapa final da vida da comunidade de Qumran até seu desaparecimento, de tal forma que se pode afirmar que os últimos escritos de Qumran foram contemporâneos dos primeiros escritos neotestamentários<sup>22</sup>. Desde a descoberta da gruta 1 em Qumran, o estudo da matriz Palestina dos escritos do Novo Testamento tomou nova ênfase<sup>23</sup>, inaugurando assim um novo período de interpretação filológica dos textos neotestamentários, baseado em analogias e fontes literárias. Esse método é importante, sobretudo para a análise dos evangelhos, pois ajuda a esclarecer o sentido original da mensagem de Jesus<sup>24</sup>. A interpretação bíblica de Qumran representa assim o elo que une a interpretação da Bíblia contida nos próprios livros bíblicos e a interpretação da Bíblia desenvolvida na literatura cristã primitiva e na literatura rabínica<sup>25</sup>. Como tanto o cristianismo como a comunidade de Qumran estão enraizados no Antigo Testamento, é natural que haja paralelismos entre eles. São, além disso, dois movimentos religiosos contemporâneos que se inserem em um mesmo marco geográfico e cultural. É

<sup>21</sup> Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TREBOLLE BARRERA, J., *Os Homens de Qumran*, p. 153-160; Durante o Congresso "Manuscritos do Mar Morto" organizado pela Universidade Complutense de Madri, em 1991, um dos temas mais discutidos foi o das "fronteiras": a fronteira entre "texto bíblico" e "textos bíblicos" de um lado e, de outro, a fronteira entre "texto bíblico" e "texto não-bíblico".

<sup>22</sup> Cf. VÁZQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas*, p. 34.

<sup>23</sup> Cf. FITZMYER, J. A., *The Qumran Scrolls and the New Testament After Forty Years* in **RQ 13** (1988), p. 609.

<sup>24</sup> Cf. FLUSSER, D., *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo I*, p. 50-85.123. Flusser explica que a estrutura teológica de Qumran "foi desmontada e as pedras foram reutilizadas pelos pensadores cristãos primitivos para construir uma nova casa diferente. Muitos outros materiais também entraram na construção desse edifício novo e maior: tanto pedras tiradas de outras casas antigas (grega e judaica) quanto pedras lavradas na experiência religiosa cristã sem precedente e verdadeiramente original". E acrescenta: "O material não foi apenas colhido, mas também fundido, remodelado, e enriquecido pelo impacto da personalidade e da doutrina de Jesus, e pelas tremendas forças criativas disparadas pela nova fé".

<sup>25</sup> Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TREBOLLE BARRERA, J., *op. cit.*, p. 144.

possível inclusive que muitos essênios tenham se convertido ao cristianismo e relatado à Igreja nascente suas experiências de vida comunitária em Qumran<sup>26</sup>. Cabe ressaltar que nenhum importante pensamento do NT semelhante ao de Qumran, como eleição ou dualismo, está restrito a algum livro particular do NT, de modo a se pensar que um autor isolado tenha introduzido tais doutrinas no pensamento cristão. Isto leva a supor uma fonte comum de influência, ou seja, que houve um estrato do pensamento cristão influenciado pela doutrina de Qumran<sup>27</sup>.

Os paralelismos mais estreitos entre Qumran e o cristianismo não se encontram, no entanto, em João Batista<sup>28</sup> ou em Jesus, mas em João, Paulo<sup>29</sup> e na carta aos Hebreus<sup>30</sup>. Isto leva a perceber que tais paralelismos não se dão tanto nas origens mesmo do cristianismo mas em um estágio posterior<sup>31</sup>. Inclusive dentro do *corpus paulinum*, os paralelismos se multiplicam e se acentuam mais nos escritos tardios, especialmente na carta aos Efésios (a detalhada questão da autoria de Paulo em algumas espístolas é tido como irrelevante para a investigação de sua relação com a doutrina de Qumran)<sup>32</sup>.

<sup>26</sup> Cf. LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 280. Como exemplo dessa realidade, menciono aqui os artigos elaborados por C. Daniel para descobrir no NT alusões implícitas aos essênios: *Une mention paulinienne des Esséniens de Qumrân* in **RQ** (1966), p. 553-567; *Une mention des Esséniens dans un texte syriaque de l'Apocalypse* in **Numen** **113** (1966), p. 155-164; *Esséniens, Zélotes et Sicaïres et leur mention par paronymie dans le Nouveaux Testament* in **Numen** **113** (1966), p. 88-115; *Les Esséniens et "ceux qui sont dans les maisons des rois" (Mat 2,7-8 e Lc 7,24-25)* in **RQ** **6** (1967), p. 353-390; *"Faux Prophètes": surnom des Esséniens dans le Sermón sur la Montagne* in **RQ** **6** (1969), p. 45-79; *Les Esséniens et l'arrière-fond historique de la parabole du Bon samaritain* in **NT** **11** (1969), p. 71-104.

<sup>27</sup> Cf. FLUSSER, D., *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo I*, p. 51.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 217. De fato, João Batista pertenceu num sentido mais amplo ao movimento essênio. Parece que ele sofreu influência direta das doutrinas essênias, mas não permaneceu na seita por causa de diferenças doutrinárias. É evidente que ele recusou o ponto de vista essênio de que a salvação seria restrita aos membros de uma seita e condicionada pela aceitação de uma rígida disciplina. Sobre o assunto, ver PUECH, É., *Jean Baptiste était-il Essénien?* in **MB** **86** (1993), p. 7-8; PRYKE, J., *John the Baptist and the Qumran Community* in **RQ** **16** (1964), p. 483-496.

<sup>29</sup> Dos trabalhos que se dedicam à relação de Paulo com Qumran pode-se destacar: WAGNER, S., *Paul and Qumran* in **RQ** **27** (1970), p. 438-441; LÉGASSE, S. in BRAUN, H., *Qumran und das Neue Testament* in **RQ** **24** (1968), p. 577-578; DANIELÉLOU, J., *Église Primitive et Communauté de Qumran*, p. 216-219; LAMADRID, A. G., *op. cit.*, p. 299-317; GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TREBOLLE BARRERA, J., *Os Homens de Qumran*, p. 268-272; BURROWS, M., *Os Documentos do Mar Morto*, p. 353-349; FLUSSER, D., *op. cit.*, p. 50-109.

<sup>30</sup> Alguns exemplos de obras sobre os contatos literários entre a carta aos Hebreus e os escritos de Qumran são: DANIELÉLOU, J., *op. cit.*, p. 216-219; LAMADRID, A. G., *op. cit.*, p. 323-324; WAGNER, S. *op. cit.*, p. 438-441; LÉGASSE, S. in BRAUN, H., *op. cit.*, p. 573-578.

<sup>31</sup> Cf. FLUSSER, D., *op. cit.*, p. 85. No entanto, fica claro que a influência essênica sobre Jesus e o primeiro estágio do cristianismo não pode ser desprezada, visto que estes aceitaram parte das concepções sociais e éticas dos essênios.

<sup>32</sup> Cf. CHARLESWORTH, J. H., *La Genèse Littéraire de la Règle de la Communauté* in **RB** **76** (1969), p. 625. Das 50 passagens do *corpus paulinum* nas quais os autores reconhecem alguma afinidade com a literatura de Qumran, mais da metade pertence à carta aos Efésios. Charlesworth enumera: Rm 1,18.19; 13,11-13; 16,26; 1Cor 6,1-8; 11,10; 2Cor 4,6; 6,14-7,1; 11,14; Ef 1,2.3.6-

A relação mais estreita, porém, entre o pensamento de Qumran e o Novo Testamento se produz nos escritos de João, principalmente no que diz respeito às formas dualistas luz/trevas, verdade/mentira, o mundo de cima/o mundo de baixo, etc. Nos últimos anos do século XIX e nos primeiros do século XX, era comum admitir que a linguagem e as concepções do Quarto Evangelho deveriam ser entendidas quase inteiramente do ponto de vista helenístico, ou seja, das religiões gregas dos mistérios, ou até mesmo da gnose greco-oriental<sup>33</sup>. A tradicional ligação do Quarto Evangelho com a região de Éfeso era usada, portanto, para confirmar a origem helenística do evangelho<sup>34</sup>. Deste modo, eram sensivelmente subestimados os elementos judaicos que nele apareciam. Após esta época, porém, a situação começou a se modificar, de modo que se reconhece cada vez mais a característica fortemente judaica do Quarto Evangelho<sup>35</sup>. Enquanto comentadores, como Bulltman, Barret, Dodd..., procuravam em diferentes fontes helenísticas a origem das concepções tão típicas do Quarto Evangelho, a Regra da Comunidade de Qumran (1QS) apresenta, surpreendentemente, uma série de expressões paralelas com o evangelho joanino, que não podem ser consideradas acidentais<sup>36</sup>. Tais paralelos têm a vantagem de estarem muito mais próximos no espaço e no tempo do que as expressões tiradas dos textos gnósticos ou herméticos. As descobertas de Qumran revolucionaram, portanto, os estudos do Quarto Evangelho: Qumran é a chave não somente do vocabulário e do estilo do evangelho joanino, mas também de sua concepção de fundo e, sobretudo de sua concepção dualista, de modo que não se pode mais dizer que o Quarto Evangelho é o mais helenístico dos evangelhos<sup>37</sup>. De fato, é perfeitamente evidente que existe um idioma semítico subjacente ao evangelho joanino, tanto em termos de gramática como quanto ao de estilo, pois não há como negar uma influência

---

7.9-10.12.14.19-21; 2,1-22; 3,4.6-7.9-10; 4,2.10.17-19.22-24.27.31; 5,3-17.26.32; 6,10-20.23-24; Cl 1,6.12-14.16.26; 2,2-3.10; 1Tes 5,1-10; 2Ts 2,6-8; 1Tm 3,14-15; 2Tm 2,25-26; 3,8. Ele chegou às seguintes conclusões: a) Qumran exerceu certamente influência sobre Paulo e sobre a carta aos Hebreus; b) As passagens ou doutrinas de Paulo que antes tendiam a serem explicadas por influências gnósticas, agora são explicadas pelo pensamento de Qumran; c) O contato entre Paulo e essênios de Qumran pode ter acontecido em Damasco, Colossas ou Éfeso, locais que contavam com a presença de grupos judeus. Neste aspecto, o Documento de Damasco menciona um exílio dos essênios "para a terra do Norte" (7,13-14), que possivelmente seria Damasco.

<sup>33</sup> Cf. SCHELKLE, K. H., *A Comunidade de Qumran e a Igreja do Novo Testamento*, p. 123.

<sup>34</sup> Cf. BROWN, S., *From Burney to Black: The Fourth Gospel and the Aramaic Question in CBQ* **26** (1964), p. 324.

<sup>35</sup> Cf. LINDARS, B.; RIGAU, B., *Témoignage de L'Évangile de Jean*, p. 15.

<sup>36</sup> Cf. FLUSSER, D., *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo I*, p. 83.

<sup>37</sup> Cf. MENOUD, H., *Les Études Johanniques de Bultmann a Barret in RecBib III* (1958), p. 37.

aramaica sobre ele ou mesmo a possibilidade de que, no decorrer do seu processo redacional, tenha existido uma fonte aramaica<sup>38</sup>. Acrescenta-se ainda que as citações da Escritura no Quarto Evangelho seguem o modelo de interpretação *peshet*<sup>39</sup>, forma de interpretação particular dos escritos de Qumran. Quanto a este aspecto, cabe notar que o tipo de interpretação essencial que, em Qumran, culminará no desenvolvimento de uma concepção própria dessa interpretação enquanto revelada, é o resultado e o prolongamento da transformação da interpretação profética que se realizou dentro da tradição apocalíptica<sup>40</sup>.

O objetivo desta tese é, portanto, defender que, na evolução literária do Quarto Evangelho, as definições cristológicas que envolvem a ideia de "luz" receberam influência do pensamento oriundo da comunidade essencial instalada em Qumran, como se apresenta, de modo especial, na Regra da Comunidade. A hipótese parte do pressuposto de que, no decorrer do processo literário do Quarto Evangelho, Jesus foi apresentado como o cumprimento do ideal qumrânico e profético de "luz", em resposta à presença de cristãos de origem essencial, ex-qumranitas, na comunidade joanina imbuídos das ideias qumrânicas relacionadas ao tema da "luz"<sup>41</sup>. A princípio, as relações entre a comunidade que residia em Qumran e o início do cristianismo são historicamente e geograficamente possíveis. Considera-se mesmo muito provável que a Igreja nascente de Jerusalém tenha recebido notícias das experiências feitas pela comunidade de Qumran e que

<sup>38</sup> Cf. BROWN, S., *From Burney to Black: The Fourth Gospel and the Aramaic Question* in **CBQ** 26 (1964), p. 339. Adolf Schatter, em seus dois livros *Die Sprache und Heimat des Vierten Evangelisten* (1902) e *Der Evangelist Johannes* (1930), descobriu traços do hebraico na linguagem do evangelho, antes que do aramaico, ilustrando abundantemente expressões joaninas partindo dos escritos hebraicos ou rabínicos. C. F. Burney (1925), em sua obra *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, reuniu argumentos linguísticos, como estrutura da frase, conjunções, pronomes, verbos e advérbios, para afirmar que o grego do evangelho é um grego traduzido de um aramaico subjacente; inclusive apresentou vários exemplos de casos de má tradução do aramaico para o grego. Na mesma linha seguiu G. H. C. MacGregor, *The Gospel of John* (1928), p. XVI-XVII, que defende que o evangelho foi escrito em aramaico na Palestina ou na Síria, sendo que a versão grega atual é uma recensão posterior feita em Éfeso. Também G. Dalman, *Worte Jesu* (1930), p. 71-72 tentou provar a existência de um original aramaico para o Quarto Evangelho. Para M. -É. Boismard, em *Importance de la Critique Textuelle pour Établir l'Origine Araméenne du Quatrième Évangile* (1958), p. 41-57, as variantes textuais são um campo fértil para estabelecer a teoria de uma fonte aramaica. Como exemplo, cita que a frequente omissão do verbo "ser" em algumas variantes indica uma tradução literal de uma construção comum aramaica.

<sup>39</sup> Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F; TREBOLLE BARRERA, J., *Os Homens de Qumran*, p. 142-145. Conforme a interpretação *peshet* o sentido de um texto não é o que se refere às circunstâncias do momento no qual foi escrito, mas aquele que adquire por referência à situação da comunidade escatológica. As citações que seguem o modelo *peshet* são: Jo 2,17 (SI 69,9), 12,15 (Zc 9,9); 12,38 (Is 53,1); 12,40 (Is 6,9s); 19,24 (SI 22,18); 19,36 (SI 34,20); 19,37 (Zc 12,10).

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>41</sup> Cf. BRAUN, F. -M, *L' Arrière-Fond Judaique du Quatrième Évangile et la Communauté de L' Alliance* in **RB** 62 (1955), p. 35-38.

delas se serviram naqueles primeiros momentos de sua existência (cf. At 1,26; 2,32.44-45; e 1QS 1-2; 5,2; 6,2-4.16-19.24-25). É provável ainda que as ideias de Qumran foram transmitidas ao cristianismo por vários grupos ou movimentos antes de chegarem a ser percebidas através de certos escritos do Novo Testamento<sup>42</sup>. No entanto, mesmo antes da destruição dos assentamentos de Qumran pelo exército romano, em 68 d. C. e, sobretudo depois, havia essênios na Transjordânia, na Síria, no Egito e na Ásia Menor<sup>43</sup>. Em 67 d.C., por ocasião da 1ª Revolta Judaica contra Roma (66-73 d.C.), a comunidade de Qumran estava, sem dúvida, dispersa, e seus membros haviam se refugiado na Síria e em outras regiões da Ásia<sup>44</sup>. Foi precisamente em tais regiões que se desenvolveu a missão cristã. Sabemos que João, como também Paulo, foram para a Ásia Menor. Deste modo, durante o período que nos interessa, os contatos entre cristãos e essênios podem ter tido lugar não somente na Palestina, mas também em outros lugares<sup>45</sup>.

Como análise da ideia de Cristo-luz no corpo joanino, esta tese se limitará a tratar apenas do Quarto Evangelho, uma vez que as Cartas joaninas e o Apocalipse não abordam ou desenvolvem o conceito específico de Jesus como "luz", embora também apresentem algumas semelhanças de pensamento com a literatura de Qumran. De fato, a oposição entre luz e trevas é uma característica não só do Evangelho de João, mas também das Cartas joaninas e do Apocalipse, onde encontramos o "andar na Luz" e "andar nas trevas" assim como o "caminhar na verdade"<sup>46</sup> (cf. 1 Jo 1,6-7; 2Jo 4; 3Jo 3-4; Ap 22,15). Em 1Jo 1,6-2,2, luz e trevas, como em Qumran (cf. 1QS 3,17-22), são dois meios transcendentais nos quais os homens estão submergidos e se vêem afetados pela influência boa ou má dos mesmos. Também num sentido moral, 1Jo 2,9-10 enfatiza a caridade no

---

<sup>42</sup> Cf. FLUSSER, D., *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo I*, p. 96. João Batista é a única figura neotestamentária que foi reconhecida por inúmeros estudiosos como sendo próximo à comunidade de Qumran, embora não idêntico a ela. No entanto, a Didache e o Testamento dos Doze Patriarcas têm uma versão diluída da doutrina de Qumran sobre a dupla predestinação.

<sup>43</sup> Cf. CULLMANN, O., *Le Milieu Johannique*, p. 92.

<sup>44</sup> Cf. BRAUN, F. -M., *L' Arrière-Fond Judaïque du Quatrième Évangile et la Communauté de L' Alliance* in **RB 62** (1955), p. 35; MOWRY, *The Dead Scrolls and the Background for the Gospel of John* in **BA vol. XVII** (1954), p. 86. Para Braun, foi justamente em Damasco que o autor do Quarto Evangelho teve conhecimento do dualismo essênio. A opinião é compartilhada por Mowry, que explica que em Damasco já existiam grupos essênios e cristãos estabelecidos, no tempo da 1ª Revolta Judaica, ou mesmo antes.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 35-38.

<sup>46</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Epistles of John*, p. 242.268. A "mentira" e o "não andar na verdade" são equivalentes a andar nas trevas. Encontramos ainda "praticar a verdade" em 1Jo 1,6; Ap 22,15. Em 1Jo 4,1-6; 5,6, os cristãos são advertidos a reconhecer os dois espíritos opostos, o "espírito da verdade" e o "espírito do erro".

proceder dos filhos da luz onde andar na luz ou andar nas trevas equivale a andar pelo caminho dos mandamentos ou rejeitá-los. E no fim, os que andam nas trevas serão julgados; apenas os filhos da luz que acreditam no Cristo e guardam seus mandamentos serão salvos de seus pecados (cf. 1 Jo 1,7). Nas epístolas joaninas, encontramos assim os seguintes paralelos com Qumran: a) dois espíritos opostos, o "espírito da verdade" e o "espírito do erro" (1Jo 4,1-6; 5,6). Em Qumran, os justos, os filhos da luz, são aqueles que pertencem ao espírito da verdade; enquanto que os maus são os que pertencem ao espírito da falsidade. A mesma justaposição ocorre em 1Jo 4,6, sendo que os espíritos são de verdade e de erro. Quanto ao "reconhecer os espíritos" em 1Jo 4,6, ver 1QS 5,20-24; 6,17-21; 7,21<sup>47</sup>; b) "praticar a verdade" (1Jo 1,6); c) "andar na luz" e "andar nas trevas" (1Jo 1,6-7); d) "viver na verdade" (2Jo 4; 3Jo 4)<sup>48</sup>. A idéia mais importante de 1Jo é que "Deus é Luz" (1,5)<sup>49</sup>.

Quanto à questão sobre a citação dos textos e, conseqüentemente, a utilização de siglas dos manuscritos que compõem a literatura de Qumran, há uma questão que devo ressaltar dada à metodologia que esta tese pretende adotar. Refiro-me à designação numérica da coluna dos manuscritos, até agora realizada com números romanos e, seguindo, com numeração arábica para as linhas. Evitarei, no entanto, a simbologia romana e unificarei a numeração por meio da identificação através dos números árabes<sup>50</sup>. Quanto à citação texto hebraico vocalizado da Regra da Comunidade (1QS) seguirei a indicação dada na obra de H. Von; E. Lohse, *Die Texte aus Qumran*<sup>51</sup>. A tradução portuguesa dos

<sup>47</sup> Cf. FLUSSER, D., *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo I*, p. 72.

<sup>48</sup> Cf. TEEPLE, H., *Qumran and the Origin of the Fourth Gospel* in NT 4 (1960), p. 23.

<sup>49</sup> Cf. CONZELMANN, Φῶς, in KITTEL, G., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. IX, p. 354. Apesar de "luz" não estar relacionada ao conceito de "mundo", ao contrário do Quarto Evangelho.

<sup>50</sup> Cf. VÁZQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de la Luz e los Hijos de las Tinieblas*, p. 15. Assim, por exemplo, as linhas 6 e 7 da terceira coluna da Regra da Comunidade, cuja citação habitual seria 1QS III, 6-7, nesta tese, por razões práticas, modificarei a citação romana que representa o número da coluna, pela numeração árabe. Desta forma, o exemplo citado passará de 1QS III, 6-7 para 1QS 3,6-7. Esta proposta metodológica vem sendo adotada pela maioria dos atuais comentários e estudos em língua inglesa; apesar da maioria dos trabalhos em línguas de origem latina utilizar ainda a numeração romana para as colunas. A razão prática de minha escolha se refere ao momento da citação de documentos cujo número de colunas alcança cotas elevadas, como a de 4QpSI 37 ou 4QInstrução 692,4-15; até mesmo a Regra da Comunidade, com suas onze colunas, exigiria várias letras romanas. Portanto, simplificarei o método de citação e, ao mesmo tempo, tenderei à unificação metodológica universal. Mantereí a citação romana apenas nos casos de citação de trabalhos de autores, por questão de fidelidade à forma impressa.

<sup>51</sup> Cf. VON, H.; LOHSE, E., *Die Texte aus Qumran*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.

manuscritos será aquela apresentada por García Martínez, F., *Os Textos de Qumran*<sup>52</sup>, salvo as partes que serão de tradução própria. O texto grego do Novo Testamento seguirá o *Novum Testamentum Graece*, de Nestle-Aland, 27ª edição.

---

<sup>52</sup> Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Os Textos de Qumran*. Petrópolis, Vozes, 1995.

## Primeira Parte

### ***Status Quaestionis*, Apresentação e Metodologia**

#### 1.1.

##### ***Status Quaestionis***

As diferentes posições dos autores diante da discutida questão da relação entre o Evangelho de João e a comunidade essênica de Qumran serão apresentadas a seguir em três momentos. Primeiro, aqueles autores que mantiveram uma atitude de reserva quanto a uma possível influência sobre os escritos joaninos, defendendo apenas um pano de fundo judaico geral no desenvolvimento do pensamento no Quarto Evangelho. Num segundo momento, a posição de autores que não reconhecem qualquer influência dos escritos de Qumran sobre a formação literária do Quarto Evangelho. Por último, os autores que, com maior convicção, reconhecem a influência, direta ou indireta, do pensamento essênio expresso na literatura de Qumran sobre o processo de formação do Quarto Evangelho.

**1º grupo:** Autores que reconhecem apenas a influência de um sincretismo religioso judaico sobre o Quarto Evangelho, sem que com isso se entenda um influxo direto ou específico da doutrina de Qumran:

R. E. Brown<sup>53</sup> (1955) considerou que os paralelos existentes não são próximos o suficiente para sugerir uma influência literária de Qumran sobre João; mas eles ao menos mostram familiaridade com o tipo de pensamento encontrado nele. Porém, acrescentou que é preciso admitir a possibilidade de que este pensamento e este vocabulário não sejam uma propriedade exclusiva dos essênios de Qumran. A respeito das diferenças, lembra que o Quarto Evangelho é um documento cristão, de modo que a centralidade de Jesus no pensamento joanino faz a completa diferença da teologia de Qumran, que está centrada na lei, embora ambos tenham suas raízes no Antigo Testamento. Para Brown, isto é de se esperar; portanto, são óbvias. O fato de haver tais diferenças não conduz

---

<sup>53</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According to John*, **Anchor Bible 29**, p. LXIII; Id., *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles* in **CBQ 17** (1955), p. 403-419.

necessariamente a pensar que não pode haver relação entre João e Qumran. De fato, explica, as ideias desenvolvidas na comunidade de Qumran foram muito difundidas em círculos judaicos no séc. I; e provavelmente, foi através de tais fontes que Qumran teve efeito indireto sobre a literatura joanina. Esta relação indireta poderia ser muito bem explicada se houvesse conversões para a comunidade joanina de judeus que tinham feito parte da comunidade essênica de Qumran. Aqui, Brown admite que tais judeus poderiam ter sido seguidores de João Batista, cujo ministério tinha proximidade geográfica com a colônia estabelecida em Qumran. Ele vê ainda um nexo particular entre os seguidores de João Batista e a comunidade joanina, ou seja, os primeiros cristãos joaninos vieram do movimento de João Batista. E este nexo estava centralizado na figura do Discípulo Amado.

G. Stemberger<sup>54</sup> (1970), considerando o simbolismo do bem e do mal presente nos escritos joaninos, foi de opinião de que não existe um paralelo exato entre as literaturas joanina e qumrânica. Como um exemplo específico, enfatizou que, enquanto para Qumran, luz e trevas foram criadas por Deus, em João, as trevas representam a recusa da luz divina dada pelos homens a Deus.

Convencido de que é possível aceitar somente a existência de um pano de fundo palestinese na evolução da tradição do Quarto Evangelho, G. Quispel<sup>55</sup> (1973) defende que o ambiente no qual nasceu o Evangelho joanino está incluído entre os segmentos do judaísmo da época; e neste sentido, também os essênios. Deste modo, é de opinião que não se pode concluir que o pensamento presente no evangelho segundo João seja resultado da influência de um único ramo do pensamento judaico do primeiro século, como seria de pensar na influência essênica apenas.

A. G. Lamadrid<sup>56</sup> (1973) apresentou um balanço detalhado dos vinte e cinco anos de estudo sobre as descobertas nas grutas de Qumran e vizinhanças. Na parte que trata das relações entre os manuscritos e o Novo Testamento, fez um paralelo entre Jesus e o Mestre da Justiça, entre Qumran e João Batista, e entre as obras de Qumran e os escritos paulinos, joaninos, a carta aos Hebreus e os evangelhos

---

<sup>54</sup> Cf. STEMBERGER, G., *La symbolique du bien et du mal selon saint Jean*. Paris: Éditions du Seuil, 1970.

<sup>55</sup> Cf. QUIPEL, G., *Qumran, John and Jewish Christianity* in CHARLESWORTH, J. H., *John and Qumran* in **RQ 30**, 1973.

<sup>56</sup> Cf. LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto - Balance de veinticinco años de hallazgos y estudios*. Madrid: La Editorial Católica, 1973.

sinóticos. Para ele, toda a vida e a obra de Jesus estão apresentadas sob o sinal da luta contra o demônio, príncipe do mal. Concluiu assim que os paralelismos mais estreitos entre Qumran e o Novo Testamento se encontram nos escritos paulinos, joaninos e na carta aos Hebreus, ou seja, num estágio posterior do cristianismo apostólico. Porém, as afinidades mais próximas entre a literatura de Qumran e a do neotestamentária são encontradas nos escritos joaninos. Na seção doutrinal da Regra (1QS 3,13-4,26,) há pares antitéticos, como luz/trevas, verdade/perversão, que são meios em que estão submetidos os homens e através dos quais atuam os protagonistas da luta, que constituem outros pares antitéticos: filhos da luz/filhos das trevas, anjos da verdade/anjos da mentira, espírito da verdade/espírito da perversão. Como em Qumran, o dualismo no Quarto Evangelho é uma das notas que se destacam nos escritos joaninos, principalmente no evangelho e na primeira carta. Neste sentido, Lamadrid comenta os dualismo luz/trevas, verdade-mentira, filhos da luz-filhos das trevas e Jesus-Satã. Apesar de reconhecer estreita afinidade entre Qumran e João no tema do dualismo, Lamadrid adverte importantes diferenças, sendo a principal a base cristológica presente em João, que o diferencia radicalmente de Qumran. Conclui assim que não se pode demonstrar de modo evidente e incontestável que João depende de maneira direta de Qumran.

Também J. A. Fitzmyer<sup>57</sup> (1988) procurou traçar de modo sintético os contatos literários entre Qumran e o Novo Testamento, de modo particular as cartas paulinas, os evangelhos sinóticos, a epístola aos Hebreus e os escritos joaninos. Segundo ele, tais paralelos são úteis enquanto podem dar uma ideia da influência da matriz judaica Palestina que se deixa refletir nestes escritos nestestamentários, e que agora são iluminados com a descoberta da literatura de Qumran. Quanto ao Quarto Evangelho, apresentou que é o dualismo modificado ético de Qumran que esclarece o dualismo joanino, especialmente aqueles presentes em 1QS 3,18-25 e Jo 1,4-6; 14,17.26.

Dentro do debate sobre as possíveis conexões literárias entre o pensamento de Qumran e o corpo de escritos joaninos, D. Marzotto<sup>58</sup> (1977) dedicou-se a analisar o significado do termo *jahad* ("unidade", "comunidade"), utilizado com

---

<sup>57</sup> Cf. FITZMYER, J. A., *The Qumran Scrolls and the New Testamente After Forthy Years* in **RQ** **13** (1988), p. 619.

<sup>58</sup> Cf. MARZOTTO, D, *L'Unità degli Uomini nel Vangelo di Giovanni* in **RivB** **9** (suplemento), 1977, p. 243-247.

frequência pelo grupo de Qumran (cf. 1QS 5,2.7), em comparação com o uso que o Quarto Evangelho faz da palavra "unidade" (Jo 11,52). Reconheceu, então, que entre os dois ambientes pode haver alguma influência, ao menos indireta. No entanto, lembra que, apesar de Qumran falar de amor e de comunhão entre os membros da comunidade, diversa é a perspectiva geral com relação ao Quarto Evangelho. Acrescenta ainda que, na Regra da Comunidade, a conversão é a uma Lei, a uma norma de conduta; na perspectiva joanina, a conversão é a Cristo, que convoca à unidade (cf. Jo 17,11-12).

**2º grupo:** Autores que não reconhecem qualquer influência dos escritos de Qumran sobre a formação literária do Quarto Evangelho, de modo que os temas aparentados nas duas literaturas não devem ser tidos como um influxo do movimento essênio sobre o evangelho joanino:

K. G. Kuhn<sup>59</sup> (1950) não teve dúvida de que as analogias e aproximações entre o evangelho de João e os manuscritos de Qumran são importantes. Reconhece que, pela primeira vez, trata-se de um verdadeiro quadro de referências em terras palestinas, não só quanto à data e ao local, mas também quanto ao parentesco teológico fundamental. Destaca, assim, que o dualismo empregado nos escritos joaninos - como luz/trevas, verdade/mentira - é exatamente da mesma natureza daquele encontrado nos manuscritos; ou seja, refere-se a um dualismo não metafísico, como dos escritos gregos, mas monoteísta e escatológico.

C. H. Dodd<sup>60</sup> (1953) evidenciou os conceitos aparentes entre os textos de Qumran e a teologia do cristianismo primitivo, principalmente a do Quarto Evangelho, comparando também as diferentes idéias fundamentais, em particular o dualismo e a noção de Espírito. Mas não considera que houve uma influência direto do pensamento de Qumran sobre a formação do Quarto Evangelho.

Utilizando a Regra da Comunidade (1QS) e os apocalipses do judaísmo tardio, G. Baumbach<sup>61</sup> (1957) desenvolveu um estudo comparativo das expressões

---

<sup>59</sup> Cf. MENOUD, H, *Les Études Johanniques de Bultmann a Barrett* in **RecBib III**, (1958), p. 37; HUNTER, A. -M., *Saint Jean Témoin du Jésus de L'Histoire*. Paris: Les Éditions du Cerf, (1970), p. 33.

<sup>60</sup> Cf. DODD, C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

<sup>61</sup> Cf. BAUMBACH, G., *Qumran und das Johannes Evangelium*, citado por SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan I*, p. 158-159.

dualistas presentes tanto em Qumran como no Evangelho de João. Chegou, assim, ao resultado de que não há um influência direto da Regra sobre o Evangelho. Segundo ele as coincidências entre ambos escritos teriam seu fundamento no campo comum de concepções do judaísmo tardio.

Também no ano de 1957, F. G. Grant<sup>62</sup> criticou a teoria que sustentava, a partir de certos paralelos com Qumran, que o Quarto Evangelho teria sido escrito na Palestina, antes ou pouco depois da queda de Jerusalém, por João, filho de Zebedeu. Acrescentou ainda que, no evangelho joanino, há muitos paralelos com a literatura religiosa helenística e mesmo egípcia, e poucos com os escritos do Mar Morto. Concluiu, então, que tais paralelos testificam apenas o sincretismo religioso, que existia naquele período, e que influenciou os mais diversos tipos de vidas e pensamentos, mesmo os judaicos e mesmo os essênios.

Dentro da mesma concepção se posicionou C. Blackman<sup>63</sup> (1959) ao observar que o que parece ter sido utilizado de Qumran pelos cristãos, inclusive os joaninos, foram apenas as ideias que derivavam do judaísmo contemporâneo, ou mesmo de uma fonte comum a partir do Antigo Testamento. Daí chegou à conclusão de que os aparentes paralelos existentes entre a literatura qumrânica e os escritos joaninos ou paulinos não justificam pensar em uma influência direta de um sobre o outro.

Na intenção de responder à pergunta se realmente os escritos de Qumran estão na origem das tradições do Quarto Evangelho, H. Teeple<sup>64</sup> (1960) apresentou em sua obra uma série de feições existentes na literatura qumrânica, mas não no Quarto Evangelho; e vice-versa, ou seja, presentes no Quarto Evangelho, mas não em Qumran. A seguir, demonstrou os paralelos em linguagem, mas não em pensamento; na linguagem e talvez no pensamento; por fim, paralelos em ideias gerais. Teeple chegou à conclusão que a maior parte dos paralelos entre Qumran e João ocorre no Antigo Testamento e na literatura apócrifa que eram utilizados pelos cristãos; e que muitos paralelos com Qumran ocorrem também no resto do Novo Testamento. Daí, admitiu que o evangelho joanino pôde, de modo geral, ter recebido influências do ambiente judaico, mas que isto não exclui as influências vindas de ambientes não palestinos, como do

---

<sup>62</sup> Cf. GRANT, F. C., *The Gospels: Their Origin and Growth*. New York: [s.e.], 1957.

<sup>63</sup> Cf. BLANCKMANN, G., *The Critical Quest: The Christian Century*. Chicago: [s.e.], 1959.

<sup>64</sup> Cf. TEEPLE, H., *Qumran and the origin of the Fourth Gospel* in **NT 4** (1960), p. 6-25.

pensamento gentio. Sustentou, enfim, que o Quarto Evangelho não foi influenciado por Qumran.

Em 1960, a obra de S. Schulz<sup>65</sup>, no âmbito da história das religiões, considerou que a comunidade primitiva, da qual nasceu a tradição joanina é a "confluência dos diferentes grupos heterodoxos do judaísmo da época: dos membros de Qumran, mandeos primitivos, apocalípticos e círculo de batizantes". Segundo ele, o círculo joanino era constituído em seu núcleo por membros provenientes do meio sectário judaico tardio da Palestina e se fizeram cristãos: um judeu-cristianismo sincretista e gnostizante.

J. Marsh (1968) chegou a reconhecer consideráveis paralelos entre os escritos da comunidade essênica de Qumran e o Novo Testamento em geral, e o Quarto Evangelho em particular. Segundo ele, o autor do Quarto Evangelho poderia ter lido os textos da Regra da Comunidade e ter sido influenciado por eles. Dentre as semelhanças entre as duas literaturas, destaca o dualismo entre o bem e o mal, um dualismo ético como distinto do dualismo metafísico característico do gnosticismo ou das religiões iranianas. Marsh, no entanto, também destacou as diferenças apresentadas entre o Evangelho joanino e os manuscritos de Qumran, como o fato dos dois líderes qumrânicos do bem e do mal serem seres criados por Deus; mas João nunca sublinha isso, ao contrário, enfatiza que o líder da Luz, a própria Luz, veio ao mundo. Além desse aspecto, para Qumran, a intervenção de Deus é claramente um evento escatológico num futuro não conhecido, para o Quarto Evangelho tal evento já se realizou em Jesus. Daí que, para Marsh, fica evidente que, tanto para o caso de Qumran, como para outros movimentos religiosos, não há evidência que alguma ideia cristã tenha sido derivada de seus escritos, ou de seu mundo de ideias e práticas que tais literaturas representam. As evidências de uso de imagens e termos idênticos não estabelecem a dependência de um sobre o outro.

Foi a influência do judaísmo sobre o Evangelho de João que levou C. K. Barret<sup>66</sup> (1972) a reconhecer certos paralelos entre João e Qumran, como o dualismo bem/mal, vida/morte, luz/trevas, felicidade/dor, entre outros. Observou, porém, que esta característica dualista também é encontrada no AT. Barret acha

---

<sup>65</sup> Cf. SCHULZ, S., *Komposition und Herkunft der johanneischen Reden*. Stuttgart: Vandernhoeck & Ruprecht, 1960, p. 182-187.

<sup>66</sup> Cf. BARRET, C. K., *The Prologue of St. John: New Testament Essays*. London: Athlone, 1971; Id., *The Gospel According to St. John*. Philadelphia: The Westminster Press, 1978.

muito provável que, nas formulações do Quarto Evangelho, tenha ocorrido influência tanto da religião helenística como do pensamento judaico. Quanto à Qumran, não viu grandes afinidades com o pensamento joanino.

Para K. H. Schelkle<sup>67</sup> (1972), os rolos de Qumran contribuem para esclarecer diversos problemas nos textos das epístolas paulinas, mas principalmente no Evangelho segundo João e na 1ª Carta joanina, uma vez que apresentam entre si uma linguagem e concepção de mundo dualista, susceptíveis de serem comparadas entre si. Porém, quanto ao Quarto Evangelho, apesar das semelhanças na forma, reconhece a diferença essencial com relação a Qumran. O dualismo, por exemplo, é concebido por ambos de modo diferente. Portanto, acha difícil comprovar uma influência imediata de Qumran sobre o evangelho joanino. O que considera é que Qumran faz parte do fundo histórico e ideológico contemporâneo no qual se destaca o Quarto Evangelho e do qual simultaneamente se distancia. Segundo Schelkle, os escritos de Qumran atestam ainda que a ideologia e a linguagem dualistas usadas no evangelho foram empregadas até no judaísmo mais rigoroso. O Quarto Evangelho acolheu, pois, as concepções correntes em seu tempo, de modo independente e crítico.

Também J. Painter<sup>68</sup> (1993) é de opinião que o Quarto Evangelho compartilha algumas feições que chamam a atenção com os textos de Qumran. No entanto, considera que nada indica necessariamente que houve uma dependência direta com tais textos. Antes, estas aproximações evidenciam o caráter sincretista e sectário do judaísmo palestino no primeiro século. As semelhanças mostram ainda como o judaísmo daquela época desenvolveu temas e idéias que são também encontradas no Antigo Testamento. Assim, o Quarto Evangelho não fez uso dessas formas e do Antigo Testamento em um "vácuo", mas no contexto de como era entendido no judaísmo de seu tempo. Os textos de Qumran, então, mostram um extenso contexto para uso do evangelista de uma linguagem antitética, como "acima/embaixo", "este tempo/o tempo que virá", "bem/mal", "os filhos da luz/os filhos das trevas". Painter concluiu, no entanto, que a teologia de João é radicalmente diferente.

---

<sup>67</sup> Cf. SCHELKLE, K. H., *A Comunidade de Qumran e a Igreja do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1972.

<sup>68</sup> Cf. PAINTER, J., *The Quest For The Messiah - The History, Literature and Theology of the Johannine Community*. Edinburgh: T & T Clark, 1993, p. 35-52.

**3º grupo:** Autores que, com maior convicção, reconhecem certa influência, direta ou indireta, do pensamento essênio expresso na literatura de Qumran sobre o processo de formação do Quarto Evangelho:

W. Grossouw<sup>69</sup> (1950-51) apontou o dualismo presente em Qumran como próximo daquele apresentado no evangelho de João. No entanto, afirma o dualismo joanino é de decisão da vontade, onde a liberdade e a responsabilidades do homem são muito mais enfocadas. Destacou ainda outros paralelos entre ambos os escritos, como "testemunho da verdade", "praticar a verdade", "filhos da luz", "luz da vida", o duplo "amém", etc. Acrescentam-se a estes aspectos, as semelhanças de estilo quanto ao paralelismo e à repetição. Grossouw concluiu que é possível pensar em certa influência de pensamento, direta ou indireta, dos escritos de Qumran sobre o Quarto Evangelho.

Também abordando o tema do dualismo luz/trevas nos escritos de Qumran, L. Mowry<sup>70</sup> (1954) apresentou a possibilidade de que, no tempo da primeira revolta judaica, ou até mesmo antes disso, certos grupos judeus, como o de João Batista, o dos essênios do Mar Morto e o dos cristãos tenham fugido para o norte. Para o caso dos essênios e dos cristãos, Mowry considera bem provável que tenha ocorrido este êxodo, uma vez que eles já tinham grupos estabelecidos em Damasco. Lá foi, portanto, um centro onde vários grupos religiosos puderam entrar em contato com conceitos diversos. Em sua opinião, ainda, é concebível que nesta região o escritor do Quarto Evangelho tenha tido conhecimento sobre o dualismo ético essênio. Mowry elabora um diagrama, no entanto, onde localiza a retomada do pensamento dualístico do Quarto Evangelho no final de um sistema de influências que parte, por um lado, do judaísmo primitivo, passando pelo cristianismo primitivo, e por outro também do dualismo ético iraninano e do pensamento de Qumran.

M. E. Boismard (1955)<sup>71</sup> ressaltou que a influência dos textos de Qumran sobre os escritos de João se faz sensível sobretudo sobre a 1ª Carta de João, mas

---

<sup>69</sup> Cf. GROSSOUW, W., *The Dead Sea Scrolls and the New Testament* in **StC** 26 (1952-53), p. 1-7.293-299.

<sup>70</sup> Cf. MOWRY, L., *The Dead Sea Scrolls and The Background for The Gospel of John* in **BA** XVII (1954), p. 78-97.

<sup>71</sup> Cf. BOISMARD, M. -E., *La Literatura de Qumrán y los Escritos de San Juan* in **CuBi** 12 (1955), p. 250-264; Id., *L'Évangile de Jean - Synopse des Quatre Évangiles* II. Paris: Les Éditions du Cerf, 1977, p. 66-67.

também sobre o evangelho ao nível de Jo II-B. De fato, Boismard acredita que foi nesta etapa da redação do evangelho que aconteceu certa influência dos escritos de Qumran. Coloca, então, como significativas as oposições "luz/trevas", "verdade/mentira", e, enfim, a oposição entre o mundo do bem e o mundo do mal; também as expressões "filhos das trevas" e "Espírito da verdade". Apesar de reconhecer que muitas questões ainda estão abertas nesta relação Qumran/João, Boismard considera por certo que João permaneceu profundamente influenciado, pelo menos em suas expressões, pelo determinismo da "Instrução dos Filhos da Luz", sabendo corrigir o que tal doutrina mantinha de exagerado. Para isto, fez intervir, sobretudo, a fé em Cristo, que permite a liberdade humana.

No mesmo ano, F. -M. Braun<sup>72</sup> (1955) também comparou o dualismo presente na literatura joanina com aqueles presentes em Qumran, e constatou que, à primeira vista, os paralelos são impressionantes. O binômio "luz/trevas" é assim o elemento comum melhor atestado. Esclarece, porém, que os paralelos têm seus limites, pois a expressão qumrânica "filhos da luz" só ocorre uma vez em João (cf. 12,35), e "filhos das trevas", nunca. Ao contrário, há expressões joaninas que faltam em Qumran, como o dualismo vida/morte. Braun acredita, no entanto, na existência de uma influência que, diretamente ou não, a comunidade de Qumran exerceu sobre a mentalidade do evangelista ou das tradições das quais ele seria simplesmente um eco. Esta influência pôde ter acontecido através de diversas etapas: por meio dos discípulos de João Batista que pertenceriam à comunidade joanina; depois, na Palestina por meio dos qumranitas convertidos à Igreja, e, finalmente, em Antioquia ou em Éfeso, por meio dos sobreviventes de Qumran que emigraram para estas localidades e entraram em contato com o círculo joanino.

Para W. F. Albright<sup>73</sup> (1956) há muitas analogias entre os escritos de Qumran e os evangelhos Sinóticos, as epístolas paulinas e os outros livros do NT, mas essas analogias são mais abundantes nas áreas em que tais livros se assemelham mais ao evangelho de João. Quanto às analogias de Qumran com Paulo, lembra que estas são importantes devido à tendência secular de afastar o

---

<sup>72</sup> Cf. BRAUN, F. -M. L', *Arrière-Fond Judaïque du Quatrième Évangile et la Communauté de L' Alliance* in **RB** 62, p. 5-44; LÉGASSE, S. in H. Braun, *Qumran und das Neue Testament* in **RevQ** 24 (1969), p. 573-581; *Hermétisme et Johannisme* in **RevThom** 1 (1955), p. 22-42.

<sup>73</sup> Cf. ALBRIGHT, W. F., *Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of St. John* (Studies in honour of C. H. Dood, ed. por Davies W. D.; Daube, D., *The Background of the New Testament its Eschatology*). Cambridge: Cambridge University Press, 1956, p.153-171.

máximo possível o Quarto Evangelho das epístolas paulinas. O dualismo ético, embora apareça em todo o Novo Testamento, é expresso com mais força em João e em Paulo.

Em 1957, J. Daniélou<sup>74</sup> traçou os pontos de contato entre a comunidade de Qumran e os Atos dos Apóstolos, as Cartas Paulinas, a literatura joanina e as Epístolas Católicas. Fala assim de uma presença anônima de Qumran nos evangelhos na pessoa dos "verdadeiros israelitas" e dos "pobres de Israel". Quanto ao evangelho joanino, observou que ele está todo construído sobre o tema do conflito luz e trevas, o mesmo motivo apresentado na literatura de Qumran; além de outras expressões comuns em ambos escritos, como "luz da vida", "caminhar nas trevas", "dizer a verdade", "obras de Deus". No entanto, Daniélou chama a atenção que o Quarto Evangelho modifica o conteúdo, substituindo o Anjo de Luz qumrânico pelo Verbo encarnado.

F. M. Cross<sup>75</sup> (1958) insistiu que o *Sitz im Leben* da tradição joanina deve ser procurado onde o cristianismo judaico era dominante, e, ao mesmo tempo, onde a influência essênica persistiu. Neste sentido, chega à conclusão que o único lugar que reúne essas características é justamente Jerusalém antes da destruição, em 70 d.C. Este foi o período formativo da tradição. Considera ainda que o material do Quarto Evangelho tomou forma em alguma localidade onde a corrente essênica se manteve presente após 70, de modo a exercer uma influência de idéias sobre ele.

K. Schubert<sup>76</sup> (1959) se manteve categórico ao afirmar que os escritos de Qumran devem ser vistos como a base decisiva para a formação do Quarto Evangelho, de modo que um dos resultados mais importantes da pesquisa sobre Qumran é provar a origem judaica do evangelho joanino de modo definitivo.

P. Benoit<sup>77</sup> (1960-61) é de opinião que uma influência do essenismo sobre o cristianismo é secundária, porém real. Ela poderia ser explicada pelo fato de haver essênios convertidos na igreja primitiva, para onde levaram suas ideias.

---

<sup>74</sup> DANIÉLOU, J., *Église Primitive et Communauté de Qumran* in **Études** may (1957), p. 216-235.

<sup>75</sup> Cf. CROSS, F. M., *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*. London: Duckworth, 1958.

<sup>76</sup> Cf. SCHUBERT, K., *The Dead Sea Community: The Background to the Dead Sea Scrolls*. New York: [s.e.], 1959.

<sup>77</sup> Cf. BENOIT, P., *Qumrân et le Nouveau Testament* editado por J. MURPHY O'CONNOR in **NTS** 7 (1960-1), p. 276-296.

Reconhece, porém, que o pensamento essênio exerceu uma influência maior na evolução posterior da Igreja, como na sistematização teológica elaborada por João. O forte colorido qumrânico característico do Quarto Evangelho pode ser explicado pelo fato da tradição identificar a região de Éfeso como o local de sua composição. Seria então nas proximidades de Éfeso que se deu o contato entre círculos joaninos e o pensamento de Qumran.

K. Beyer<sup>78</sup> (1962), em um detalhado trabalho com abundante material comparativo, demonstrou que no Evangelho de João e em 1-3 Jo se apresentam com maior clareza os hebraísmos e os aramaísmos e que, sob o aspecto lingüístico, recordam fortemente os escritos de Qumran. Para ele, este fato pode significar uma influência da linguagem essênica sobre o Quarto Evangelho.

O. Böcher<sup>79</sup> (1965) argumentou que o dualismo joanino tem maior afinidade com o dualismo apocalíptico de Qumran do que com algum pensamento no gnosticismo ou na literatura helenística, e isto pode significar certo grau de influência do essenismo sobre o pensamento joanino.

A. -M. Hunter<sup>80</sup> (1968), analisando a Regra da Comunidade de Qumran (1QS), verificou que ela apresenta termos teológicos semelhantes aos apresentados no Quarto Evangelho, e que tais termos em João eram, antes das descobertas de Qumran, tidos como de influência gnóstica e grega. Citou, então, as expressões "andar na verdade", "filhos da luz", "a luz da vida", entre outros. Em conclusão, reconheceu que os manuscritos de Qumran apresentam um melhor quadro de referências para o estudo do pensamento do evangelho joanino, de modo que tais influências sobre o evangelho são possíveis.

J. H. Charlesworth<sup>81</sup> (1968-69) clarificou uma questão muito controversa ao apresentar uma tabela contendo numerosas semelhanças de vocábulos entre a Regra da Comunidade de Qumran (1QS) e os escritos joaninos; e ainda os paralelos entre o Rolo da Guerra e o Quarto Evangelho, Paulo e o Apocalipse.

---

<sup>78</sup> Cf. BEYER, K., *Semitische Syntax im Neuen Testament*, vol. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, p. 17-18.

<sup>79</sup> Cf. BÖCHER, O., *Der Johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums*. Gütersloh: Mohn, 1965 in FITZMYER, J. A., *The Qumran Scrolls and the New Testament After Forty Years* in **RQ 13** (1988), p. 620.

<sup>80</sup> Cf. HUNTER, A. -M., *Saint Jean Témoin du Jésus de L'Histoire*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1970.

<sup>81</sup> Cf. CHARLESWORTH, J. H., *A Critical Comparison of the Dualism in 1QS 3,13-4,26 and the Dualism Contained in the Fourth Gospel* in **NTS 15**, 1968-69, p. 389-418; Id., *The Dead Sea Scrolls, Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations 2 Damascus Document, War Scroll, and Related Documents* in ELLIOTT, J. K., **NT 37** (1996), p. 399-400.

Argumentou inclusive que essênios viviam na comunidade joanina. Admitiu, em conclusão, que João foi fortemente influenciado pelas expressões e terminologias de 1QS.

G. E. Wright<sup>82</sup> (1975) considerou chamativo o contraste entre luz e trevas presente no Quarto Evangelho e nos escritos de Qumran. Acrescentou que João usa quase exatamente as mesmas expressões que antes usavam os essênios, como "filhos da luz" e "luz da vida". No entanto, notou que o dualismo ético está presente não apenas na literatura joanina, mas também nas cartas paulinas, onde há muitas passagens relativas à luta que se desenrola no mundo contra as trevas. Porém, Wright explicou que em Paulo, há um acento mais militante; em João e em Qumran, não se destaca tanto este aspecto militante, mas, em vez disso, há uma oposição quase estática às forças adversas.

Na opinião de I. Gómez<sup>83</sup> (1976) existem sérias razões para se pensar que os essênios, do tipo de Qumran, aderiram em grande número ao cristianismo. Isto explicaria, segundo ele, não só alguns traços da vida de comunidade na Igreja primitiva que recordam a Regra da Comunidade qumrânica, como também a grande qualidade de vida espiritual alcançada tão rapidamente pelos cristãos, e a maneira com que dela falam Paulo e, sobretudo, João. Observa ainda que a vida comunitária da Igreja primitiva de Jerusalém, tal como descreve Lucas, recorda fortemente a comunidade do Mar Morto. Gómez considera João possivelmente o autor neotestamentário que mais estreita relação tem com os escritos de Qumran: sua doutrina dualista (luz-trevas, verdade-mentira, Jesus-Satã) está marcada pela concepção dualista do homem, da história e do cosmo, como é característica da comunidade de Qumran. Como na Regra da Comunidade, na concepção joanina a atitude diante da luz ou das trevas divide o homem em duas categorias, a da luz e a das trevas. Chama a atenção, porém, que a expressão "filhos da luz", característica dos escritos de Qumran e bastante usada por Paulo, só aparece uma vez em João (cf. 12,36).

Também no ano de 1976, O. Cullmann<sup>84</sup> expressou seu ponto de vista de que o grupo joanino foi parcialmente formado por membros da comunidade de João Batista, de modo particular por aqueles que participaram da primeira redação

---

<sup>82</sup> Cf. WRIGHT, G. E., *Arqueología Bíblica*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.

<sup>83</sup> Cf. GÓMEZ, I., *Qumran y el Nuevo Testamento* in **NV 1** (1976), p. 7-28.

<sup>84</sup> Cf. CULLMANN, O., *Le Milieu Johannique*. Paris: Delachaux & Niestlé, 1976, p. 45-93.

do evangelho, e que introduziram nele as ideias essênias oriundas do círculo de João Batista. Cullmann também considerou possível que sobreviventes de Qumran tenham aderido à comunidade joanina, levando para ela as concepções características daquela comunidade.

R. Schnackenburg<sup>85</sup> (1979) também observou que a proximidade da literatura qumrânica com os escritos joaninos se encontra na forma dualista de pensamento e de expressão, especialmente em 1QS e 1QM, e na sua linguagem, marcada pela consciência da eleição, da revelação divina e da proximidade com Deus. Os conceitos de "verdade", de "revelar", de "conhecer", o significado do "Espírito Divino", a "aspiração ao mundo celestial", a "união fraterna sobre a terra"... parecem conferir à comunidade de Qumran uma afinidade bastante estreita com círculos que, pela linguagem e estilo, estão sob a literatura joanina. Ao comparar, ainda uma vez, os pares de contrários que se ressaltam nos textos de Qumran e no Quarto Evangelho, chegou ao resultado de que algumas formas de enunciados joaninos, como luz/trevas, verdade/mentira, espírito/carne, estão tão próximas de Qumran como em nenhuma outra parte na literatura judaica tardia. Mas como este modo de pensar está associado quase totalmente às formas de expressão veterotestamentárias, este é o argumento mais forte de que o dualismo joanino não pode ser tomado de Qumran. Schnackenburg concluiu, assim, que, se é difícil por um lado, um empréstimo direto das ideias qumrânicas, há de se levar em conta certo contato, seja qual for a forma em que se desenvolveu. Ficam abertas, então, muitas possibilidades: seria uma relação através dos discípulos de João Batista que passaram para Jesus (cf. Jo 1,35-51), ou através dos essênios de Qumran que mais tarde aderiram às comunidades cristãs joaninas, ou ainda por meio de um encontro do autor com estes círculos que influenciaram seu pensar teológico? Seria uma relação com os escritos mesmos ou só contato com tais círculos essênios? Observa, enfim, que fica pendente ainda a questão se o Quarto Evangelho não se adaptou a um tipo de discurso propagado em seu tempo e que o autor quis empregar também para sua revelação de Cristo.

---

<sup>85</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan I*. Barcelona: Editorial Herder, 1979, p. 136-137.156-162.

A. Shafaat<sup>86</sup> (1980), ao relacionar o termo *geber* ("homem") presente nos escritos de Qumran com o Espírito-Paráclito prometido no evangelho de João, sugeriu que a tradição joanina acerca do Paráclito é, em última análise, dependente da tradição qumrânica.

Levando em consideração o gênero de interpretação rabínica presente no Quarto Evangelho e nos escritos da comunidade de Qumran, E. Cothenet<sup>87</sup> (1989) evidenciou que a publicação dos textos do Mar Morto levou a um corte na hipótese mandeísta com relação aos escritos joaninos. Confirmou assim que o dualismo encontrado em João tem suas raízes na tradição palestinese, o que explicaria certos usos do gênero *peshet* nos seus escritos, forma muito comum usada pelos autores dos escritos essênios de Qumran.

Também dentro dos gêneros de interpretação rabínica, F. García Martínez e J. Trebolle Barrera<sup>88</sup> (1995) identificaram os métodos de interpretação *peshet* da Escritura nos textos de Qumran, enfocando os pontos de contato com o Novo Testamento, e com o Quarto Evangelho em particular. Em conclusão, apresentaram que os textos neotestamentários, especialmente os do Evangelho de João, mostram numerosos paralelos e pontos de contato com os textos de Qumran no uso deste modo de interpretação.

Abordando as formas e as expressões dualistas presentes nos manuscritos encontrados nas grutas de Qumran, J. Vázquez Allegue<sup>89</sup> (2000) defende que tanto o Quarto Evangelho como a literatura epistolar joanina refletem o ambiente de oposição de contrários presentes em Qumran, como o dualismo luz/trevas. Conclui, então, que já não se pode mais afirmar que João é o mais helenístico dos evangelhos, pois agora a base de seu pensamento é resultante diretamente de uma seita judaica enraizada em solo palestino, ou seja, de Qumran.

---

<sup>86</sup> Cf. SHAFAT, A., *Geber of the Qumran Scrolls and the Spirit-Paraclete of the Gospel of John* in *NTS* 27 (1980), p. 263-269.

<sup>87</sup> Cf. COTHENET, E., *L'arrière Plan vétéro-Testamentaire du IV<sup>e</sup> Évangile* in **LD 143**, p. 43.

<sup>88</sup> Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TREBOLLE BARRERA, J., *The People of the Dead Sea Scrolls* in *NT* 4 (1996), p. 400-402; *Os Homens de Qumran - Literatura, estrutura e concepções religiosas*, Petrópolis: Vozes, 1996, p. 145.256.

<sup>89</sup> Cf. VÁZQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de la Luz y Los Hijos de las tinieblas: El prólogo de la Regla de la Comunidade de Qumrán*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2000, p. 322.

### **Conclusão:**

Os autores que defendem apenas um pano de fundo judaico geral no desenvolvimento do pensamento no Quarto Evangelho, ou mesmo, a influência de um sincretismo religioso, sem que haja, por isso, uma ligação entre o pensamento de Qumran e o Quarto Evangelho, são: Brown, Stemberg, Quispel, Lamadrid, Marzotto e Fitzmyer.

Os autores que não reconhecem qualquer influência dos escritos de Qumran sobre o Quarto Evangelho são: Kuhn, Dodd, Baumbach, Grant, Teeple, Blackmann, Schulz, Marsh, Barret, Schelkle e Painter. Segundo estes autores, os pontos de distanciamento que podem se apresentados são: o campo geral das concepções comuns do judaísmo tardio exclui uma influência única de pensamento sobre o Quarto Evangelho; os paralelos entre ambos escritos refletem antes um sincretismo religioso; alguns paralelos, como as formas dualistas luz/trevas, vida/morte, também aparecem no AT e na literatura apócrifa; o dualismo é concebido de forma diferente; João não afirma que Deus criou o líder da luz, mas este é a própria luz vinda ao mundo.

Os autores que reconhecem alguma influência, direta ou indireta, da literatura de Qumran sobre o Quarto Evangelho são: Grossouw, Mowry, Boismard, Braun, Albright, Daniélou, Cross, Schubert, Benoit, Beyer, Böcher, Charlesworth, Hunter, Wright, Culmann, Gómez, Schnackenburg, Shafaat, García Martinez e Trebole Barrera, e Allegue. Segundo eles, é possível relacionar os seguintes pontos de aproximação: o uso comum de expressões como: luz da vida, filhos da luz, testemunho da verdade, praticar a verdade, dizer a verdade, andar na verdade, caminhar nas trevas e obras de Deus; semelhanças de estilo como: uso de paralelismos e repetições, e o duplo amém; formas dualistas comuns: luz/trevas, verdade/mentira, mundo do bem/mundo do mal; o dualismo ético, apocalíptico e monoteísta; dualismo não metafísico, linguagem marcada pela consciência da eleição, da revelação divina e da proximidade com Deus, aspiração ao mundo celestial, e união fraterna sobre a terra.

Juntamente com estes autores, eu desenvolvo esta tese na hipótese do Quarto Evangelho ter sido, de alguma forma, influenciado pelas ideias qumrânicas sobre a luz, de modo que, a partir de tais conceitos, enfatizou os ditos de Jesus referentes a este tema, a fim de apresentá-lo como a verdadeira "luz". A

contribuição deste estudo é abordar os paralelos entre a Regra da Comunidade e o evangelho joanino no contexto de uma utilização mútua do tema da luz, tão importante para os dois corpos literários. Pretendo, com esta abordagem, lançar um novo ponto de vista sobre a elaboração literária do Quarto Evangelho no que diz respeito às definições cristológicas baseadas no conceito de luz.

## 1.2.

### **Apresentação**

Os autores costumam concordar que o Quarto Evangelho apresenta características bastante particulares quando comparado com os outros evangelhos, chamados comumente de sinóticos. O simbolismo é um destes aspectos marcantes, onde o leitor se surpreende com o caráter ambíguo das palavras. Assim, na teologia de João, tudo é símbolo de uma realidade a ser descoberta. E uma dessas realidades é a luz. Sempre direcionada à pessoa de Jesus, são nos escritos joaninos, entre todos os livros do Novo Testamento, que a luz alcança a sua máxima expressão. É, pois, no âmago do simbolismo da luz que esta tese delinea uma proposta de leitura para o Quarto Evangelho com base numa proximidade com o pensamento de Qumran, fortemente marcado pela ideia da luz.

É verdade que, por longos anos, a história da interpretação do evangelho joanino teve o referencial voltado quase exclusivamente para as fontes helenísticas, com suas religiões de mistérios. Porém, uma outra chave interpretativa começou a tomar impulso: tratava do reconhecimento das características fortemente judaicas do Quarto Evangelho. Um reforço nesta abordagem se deu com a descoberta dos manuscritos essênios de Qumran, que apresentam surpreendentes paralelos com os textos joaninos, paralelos mais próximos no tempo e no espaço que outras formas literárias. É neste sentido que os manuscritos de Qumran passaram a ser a chave privilegiada não só para o vocabulário e o estilo, mas também para as concepções de fundo do Quarto Evangelho.

A nova perspectiva de leitura que esta tese pretende oferecer diz respeito à percepção de um substrato judaico-qumrânico nos ditos joaninos sobre Jesus-Luz. Neste intento, apresenta primeiramente uma visão detalhada sobre a importância do conceito de luz para os essênios de Qumran, como desenvolvida

particularmente na Regra da Comunidade, documento legal representativo da seita. A partir deste ponto, a exegese das ocorrências do termo φῶς, em nove perícopes do evangelho, assim como a análise das aplicações do conceito de luz a Jesus permitem sustentar que a intenção do evangelho segundo João é afirmar enfaticamente que Jesus é a plenitude da luz enquanto salvação oferecida à humanidade, que afasta das trevas e conduz a Deus. Os passos seguintes conduzem ao propósito da tese, que é a apresentação de Jesus como a realização das perspectivas qumrânicas referentes à ideia de luz. Os dados no decorrer deste trabalho querem, portanto, levar à constatação de que houve um desejo de aproximação literária, quanto aos conceitos referentes à luz, entre o Quarto Evangelho e a Regra da Comunidade. Esta alusão deliberada do pensamento dos homens de Qumran pelo evangelho joanino quer enfatizar que Jesus é a verdadeira luz e somente ele conduz os filhos da luz ao reino da luz. O ponto de chegada desta tese leva, ao mesmo, à implicação de que este estrato literário de pano de fundo judaico-qumrânico diz algo sobre o *Sitz im Leben* do escrito joanino sobre Jesus-Luz. O que este estudo propõe ainda é que tais ditos respondiam às inquietações e aos anseios de cristãos provenientes de círculos essênios herdeiros da mensagem qumrânica imbuídos da ideia de luz. É neste sentido que Jesus foi apresentado enfaticamente como a luz do mundo, prometendo a luz da vida aos que o seguirem.

### 1.2.1.

#### **Justificativa**

Esta tese se justifica por um novo ponto de vista na interpretação do Quarto Evangelho referente à razão e à forma pela qual Jesus é apresentado simbolicamente como "luz". A abordagem proposta apresenta como substrato dos ditos joaninos sobre Jesus-Luz o pensamento essênio qumrânico baseado na ideia da luz, como aquele representado pela Regra da Comunidade. De fato, esta abordagem ainda não foi desenvolvida em estudos anteriores, pois estes se limitam a destacar as semelhanças de vocabulário e de estilo ou ainda alguma estrutura isolada entre os escritos joaninos e os manuscritos de Qumran, sem, no entanto, apresentarem conclusões mais precisas. Desta forma, traçando um fio condutor no pensamento que parte da Regra da Comunidade e alcança o texto do

evangelho joanino, esta tese propõe que houve uma intenção consciente de se fazer a conexão entre o Cristo-Luz e a qumrânica.

### 1.2.2.

#### Objetivo

Os objetivos que norteiam esta tese são:

- Apresentar os termos e as ideias características contidas na Regra da Comunidade e no Quarto Evangelho, evidenciando: as feições básicas presentes nos manuscritos, mas não no Quarto Evangelho; os principais paralelos quanto à linguagem, porém não quanto ao pensamento; paralelos em ideias gerais; e paralelos entre o evangelho joanino e os manuscritos de Qumran, mas não encontrados no AT.
- Demonstrar que há um pano de fundo do pensamento qumrânico na elaboração literária do Quarto Evangelho quanto à ideia de "luz" aplicada a Jesus.

### 1.3.

#### Metodologia

Como esta tese tem como perspectiva a análise literária do Quarto Evangelho a partir de sua relação com a Regra da Comunidade, no tema da luz, será utilizado o método da crítica literária para determinar nos ditos joaninos sobre Jesus-Luz as passagens referentes à luz na Regra da Comunidade.

O texto da Regra da Comunidade será o do manuscrito encontrado na gruta 1, cuja sigla é 1QS, por ser o mais completo e bem conservado. Para o texto vocalizado, seguirei o indicado pela obra de H. Von; E. Lohse, *Die Texte aus Qumran*, 1964. Quanto ao evangelho joanino, o texto grego se baseará no *Novum Testamentum Graece*, de Nestle-Aland, 27ª edição.

A exegese das perícopes será feita a partir do método histórico-crítico, cuja leitura diacrônica terá como objetivo reconstruir o processo histórico dos textos. A comparação dos termos אור, em 1QS, e φῶς, no Quarto Evangelho, assim como os desenvolvimentos semânticos relacionados à luz, seguirá os métodos de análise

sincrônica, a fim de explicitar as semelhanças e divergências linguísticas e semânticas entre ambos contextos literários.

## Segunda Parte

### A Regra da Comunidade dos Essênios de Qumran

#### 2.1.

#### Introdução

A perfeição era, sem dúvida, o grau mais alto ou o maior desejo ao qual as pessoas de Qumran aspiravam. Neste sentido, a função do Mestre da Justiça era dupla: guiar os fiéis pelo caminho justo e fazer conhecer a iminência e o resultado do juízo divino<sup>90</sup>. Foi justamente a perspectiva separatista da seita que levou muitos essênios a abandonarem as moradias nas proximidades dos pecadores e se dirigirem para o deserto, sendo que a teologia dualista serviu como motivo para seu isolamento<sup>91</sup>. Portanto, a comunidade qumrânica seguia normas de vida que guardava com toda rigidez, e que estavam expressas em documentos, de modo especial na Regra da Comunidade<sup>92</sup>.

A סֵרֶק הַיְהוּדָה - *Serek*<sup>93</sup> *há-Yahad* - faz parte do primeiro lote de grandes manuscritos descobertos na gruta 1, em 1946<sup>94</sup>. A princípio, a Regra da Comunidade foi chamada de Manual da Disciplina, sendo conhecida por este nome em muitas publicações. Durante certo tempo, porém, a Regra da Comunidade foi também designada de "documento da seita", na falta de outra designação que parecesse melhor. No entanto, uma crítica foi feita a esta expressão pela evidente razão de que todos os manuscritos são documentos da seita<sup>95</sup>. Estudos posteriores do texto mostraram que as membros de Qumran a chamavam de Regra da Comunidade. De fato, uma das características que se destacam na vida daquelas pessoas é a da sua vida comunitária: na Regra da Comunidade da gruta 1, a seita de Qumran é chamada de יְהוּדָה ("comunidade") 76

<sup>90</sup> Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F. TREBOLLE BARRERA, J., *Os Homens de Qumran*, p. 116. A escatologia é um dos elementos que não têm nenhum destaque nas descrições clássicas do essenismo, mas é proeminente nos escritos sectários de Qumran, apresentando um claro desenvolvimento.

<sup>91</sup> Cf. FLUSSER, D., *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo I*, p. 217.

<sup>92</sup> Cf. VÁSQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de La Luz y Los Hijos de Las Tinieblas*, p. 304.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 58. A letra "S" vem a ser a sigla na qual se cita o manuscrito de forma universalmente aceita (manuscrito *Serek*); cf. 1QS 1,1.

<sup>94</sup> Cf. CARMIGNAC, J.; GUILBERT, P., *Les Textes de Qumran*, p. 11.

<sup>95</sup> Cf. BURROWS, M., *Os Documentos do Mar Morto*, p. 241.

vezes<sup>96</sup>. Os termos  $\text{סֵדֶר}$ <sup>97</sup> (regra, norma ou legislação) e  $\text{קִהָל}$ <sup>98</sup> (comunidade, assembleia ou reunião) refletem ainda o estilo de agrupamento daquelas pessoas e nos permitem classificar a obra sob o gênero específico "literatura sectária legal"<sup>99</sup>.

A Regra da Comunidade pode ser definida como "sectária" pelo fato de sua redação final e seu conteúdo se situarem no momento de maior esplendor da vida comunitária de Qumran enquanto um grupo separado do judaísmo oficial de Jerusalém; e como "legal" porque seu conteúdo predominante está centrado na descrição de normas e leis que organizam o grupo, mas, por outro lado, incluem também tratados teológicos, exposições históricas, exegese, exortações orais, etc.<sup>100</sup>. Entre os demais escritos do grupo de Qumran, a Regra da Comunidade foi, sem dúvida, o documento legislativo mais importante<sup>101</sup>, uma vez que contém as normas de vida e a razão de ser que davam sentido ao compromisso que aqueles homens tinham assumido<sup>102</sup>. No entanto, não se trata de um livro de regra exaustivo, mas de um auxílio para os membros já experientes no modo de vida comunitário<sup>103</sup>. No contexto da literatura geral da comunidade, o documento representou o centro não só da vida social, mas também se converteu em ponto de referência para outros escritos que a utilizavam. Está, deste modo, na cabeça da literatura legal, à altura dos textos escriturísticos mais importantes, como aqueles que compõem a Torá<sup>104</sup>.

O documento da Regra da Comunidade faz uma síntese religiosa que está de acordo com as reformas pronunciadas pelos profetas: um retorno às fontes do

<sup>96</sup> Cf. LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 126.

<sup>97</sup> Cf. HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L., WALKER, B. K., *Diccionario Internacional de Teologia do AT*, p. 608.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 609.

<sup>99</sup> Cf. VÁSQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas*, p. 59. Outras classificações apenas situam o manuscrito de 1QS dentro da literatura sectária, na parte de regras ou literatura legal própria do grupo de Qumran. Sobre o assunto, temos a obra de García Martínez, F., *Literatura Judia Intertestamentária*, p. 21-22.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 72-73. A Regra da Comunidade se encontra na coleção de textos legislativos juntamente com outros documentos, como o Documento de Damasco (CD), o Rolo do Templo (11QT), 4QAlguns Aspectos sobre a Torá [*Miqsat Ma'ase Ha Torah*] (4QMMT), 4QOrdens, 4QNormas de Pureza e a Regra da Congregação (1QSa) como anexo da Regra da Comunidade.

<sup>102</sup> Cf. SUSSMANN, A.; PELED, R., *Scrolls from the Sea*, p. 60.

<sup>103</sup> Cf. ALEXANDER, P. S., *The Redaction-History of Serekh Há-Yahada: A Proposal in RQ 17* (1996), p. 439.

<sup>104</sup> Cf. VÁSQUEZ ALLEGUE, J., *op. cit.*, p. 35.

javismo que ela preconiza<sup>105</sup>. A comunidade se considerava o "Resto de Israel", o Israel fiel, colocando-se em relação muito estreita com a assembléia dos "filhos dos céus", os anjos<sup>106</sup>. Neste sentido, são significativos os nomes com que a seita se designava: "conselho da comunidade" (1QS 8,1), "santa comunidade" (1QS 5,20; 9,20), "plantação no meio do deserto" (1QS 5,6; 8,5-9), etc<sup>107</sup>.

Foram encontradas cerca de doze cópias da Regra da Comunidade, em diversas grutas, que são versões diferentes umas das outras<sup>108</sup>, cujas variantes textuais aparecem especialmente na coluna 5 dos manuscritos encontrados na gruta 4<sup>109</sup>. Tais alterações indicam mudanças efetuadas na forma de vida da comunidade e justificam as distintas etapas redacionais do documento<sup>110</sup>. Dez cópias fragmentadas foram encontradas na gruta 4, sendo que a cópia mais antiga da Regra da Comunidade parece ser 4QS<sup>e</sup>, datando por entre os anos 150-125 a.C.<sup>111</sup>. Na gruta 5, duas pequenas seções, contendo 2,4-7.12-14 e 4,2-3<sup>112</sup>; e na gruta 11, apenas fragmentos<sup>113</sup>. A cópia completa da obra, com suas onze colunas, foi encontrada apenas na gruta 1, escrita sobre pergaminho bem conservado e sem fragmentos separados ou perdidos. O texto está formado por onze colunas distribuídas em cinco partes de pergaminho costuradas entre si. O comprimento do rolo estendido é de 191 cm e sua largura não ultrapassa 25 cm. Cada uma das onze colunas apresenta 26 ou 27 linhas (excetuando a coluna 11 que por ser a última e o final do texto, tem unicamente 22 linhas), com uma extensão média de cerca de 15-16 cm<sup>114</sup>. Todo o rolo guarda uma uniformidade grafológica, com uma leve inclinação para a esquerda, o que determina como único o escriba copista final do documento. Podemos ver ainda a presença de notas e sinais marginais, assim como algumas correções que confirmam uma mão posterior sobre o manuscrito. A característica fundamental da grafia é, no entanto, a sua clareza, o que faz com que sua leitura e transcrição sejam relativamente simples,

<sup>105</sup> Cf. CARMIGNAC, J.; GUILBERT, P., *Les Textes de Qumran*, p. 12.

<sup>106</sup> Cf. VERMES, G., *Les Manuscrits du Désert de Juda*, p. 109.

<sup>107</sup> Cf. HARRINGTON, H. K., *The Halakah and Religion of Qumran*, p. 81.

<sup>108</sup> Cf. CARMIGNAC, J.; GUILBERT, P., *Les Textes de Qumran*, p. 14.

<sup>109</sup> Cf. ALLISON, D. C., *The Authorship of 1QS III, 13-IV, 14* in **RQ 38** (1980), p. 259.

<sup>110</sup> Cf. VÁSQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas*, p. 73.

<sup>111</sup> Cf. LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 80.

<sup>112</sup> Cf. ALEXANDER, P. S., *The Redaction-History of Serekh Há-Yahada: A Proposal* in **RQ 17** (1996), p. 443.

<sup>113</sup> Cf. DELCOR, M.; GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Introducción de la Literatura Esenia de Qumran*, p. 88.

<sup>114</sup> Cf. VAN DER PLOEG, J., *The Excavations at Qumran*, p. 170.

permitindo-nos datar o documento grafologicamente em torno de 125-75 a.C.<sup>115</sup> ou ainda 150-130 a.C.<sup>116</sup>. Trata-se de um manuscrito copiado profissionalmente, talvez pelo mesmo escriba que escreveu 1QSa e 1QSB<sup>117</sup>.

Geralmente, a Regra da Comunidade é considerada anterior ao Documento de Damasco. Porém, as escolas têm hesitado em pronunciar algum julgamento final sobre o assunto, visto ser bem provável que as duas obras foram aproximadamente contemporâneas<sup>118</sup>. Uma outra característica que define o texto é a presença de lacunas ou espaços vazios que em algumas ocasiões afetam o texto<sup>119</sup>, no entanto, as lacunas não são numerosas<sup>120</sup>. Ainda que o documento tenha chegado até nós em boas condições, com o passar do tempo foram surgindo falhas nas bordas de alguns manuscritos<sup>121</sup>.

Por um tempo, a pesquisa seguiu acreditando que 1QS era obra de um único autor<sup>122</sup>. Porém, mesmo uma leitura superficial do texto revela que se trata de uma compilação de diferentes unidades textuais que puderam, ou não, ter circulado independentemente antes de sua incorporação na obra final<sup>123</sup>. A partir dos estudos de Murphy-O'Connor<sup>124</sup>, chegou-se à conclusão de que a Regra da Comunidade é o reflexo de uma série de etapas redacionais e correções sobre um núcleo primitivo. Murphy-O'Connor estudou sua evolução literária, de modo que seu trabalho produziu uma nova orientação sobre os estudos posteriores da Regra,

<sup>115</sup> Cf. HOGETERP, A. C. A., *The Eschatology of the Two Spirits Treatise Revisited* in **RQ 90** (2007), p. 251. A datação entre os anos 125-100 a.C. se dá ainda pela comparação de 1QS 1-4 com fragmentos de manuscritos da gruta 4 (4QS).

<sup>116</sup> Cf. HENGEL, M., *Judaism and Hellenism I*, p. 219. Hengel é bem específico ao datar a Instrução dos Dois Espíritos (3,13-4,26) em torno de 150-130 a.C.

<sup>117</sup> Cf. ALEXANDER, P. S., *The Redaction-History of Serek há Yahad: A Proposal* in **RQ 17** (1969), p. 438.442. O mesmo escriba, de mão hasmonéia, provavelmente também escreveu 4QSam<sup>c</sup>, 4QTestimonia e o início de 1QIs<sup>a</sup>.

<sup>118</sup> Cf. BUTLER, H. A., *The Chronological Sequence of the Scrolls of the Qumran Cave One* in **RQ 8** (1960), p. 533.538. Butler, em seu artigo, propõe mostrar que o Documento de Damasco representa um estágio mais primitivo no desenvolvimento teológico da comunidade de Qumran que a Regra da Comunidade. A relação literária entre a Regra da Comunidade e os outros escritos encontrados nas grutas tem sido uma base para a datação tardia da Regra da Comunidade. Neste sentido, o Comentário de Habacuc, os Hinos de Ação de Graças, a Regra da Guerra e a Regra da Congregação mostram uma relação mais próxima com o Documento de Damasco do que com a Regra da Comunidade. A implicação desta observação é que este documento tardio não foi escrito até após o término dos outros escritos mencionados. A ordem cronológica seguiria assim em três grupos: primeiro, o Comentário de Habacuc, o Documento de Damasco e os Hinos; segundo, a Regra da Guerra e a Regra da Congregação; e terceiro, a Regra da Comunidade.

<sup>119</sup> Cf. GUILBERT, P., *Le Plan de la Règle de la Communauté* in **RB 3** (1959), p. 323.

<sup>120</sup> Cf. CARMIGNAC, J.; GUILBERT, P., *Les Textes de Qumran*, p. 11.

<sup>121</sup> Cf. ALEXANDER, P. S., op. cit., p. 437-456.

<sup>122</sup> Cf. CARMIGNAC, J.; GUILBERT, P., op. cit., p. 11-12.

<sup>123</sup> Cf. ALEXANDER, P. S., op. cit., p. 438.

<sup>124</sup> Cf. MURPHY-O'CONNOR, J., *La Gènesse Littéraire de la Règle de la Communauté* in **RB 4** (1969), p. 61-66.

vista desde então como um documento formado ao longo de distintas etapas redacionais em diferentes momentos da história. Ele destacou, assim, quatro etapas redacionais em 1QS que teriam relação com os períodos de ocupação em Qumran<sup>125</sup>:

- **Estágio 1:** 1QS 8,1-10a. 12b-16a; 9,3-10,8

O "Manifesto" composto pelo Mestre da Justiça<sup>126</sup>. É o núcleo no qual o restante da Regra da Comunidade se desenvolveu. Esta seção é dominada pelo tema da santidade sacerdotal, ao qual o ideal da separação está intimamente ligado.

- **Estágio 2:** 1QS 8,10b-12a; 8,16b-9,2

Legislação penal para uma pequena comunidade. Trata-se de uma pequena legislação penal fora de contexto em seu estado atual na Regra da Comunidade.

- **Estágio 3:** 1QS 5,1-13a; 6,8b-7,25

Redefinição da natureza da comunidade e legislação penal para uma grande comunidade. O elemento principal é a autoridade (cf. 5,2-3), o que denota a institucionalização, característica tardia no desenvolvimento da comunidade.

- **Estágio 4:** 1QS 1,1-4,26; 5,13b-6,8a; 10,9-11,22

Material de fontes diversas combinadas para formar uma exortação e autêntica observância. Este estágio foi escrito na esperança de infundir um novo esforço para a conversão genuína do coração, ou seja, para retornar ao fervor inicial do movimento. Isto se deve à diminuição no fervor por causa da entrada de um número considerável de novos membros na comunidade. Mais do que uma pura confiança nas palavras do Mestre da Justiça, estes recém-chegados procuravam abrigo e proteção na comunidade do deserto. Inevitavelmente, a

---

<sup>125</sup> Cf. MURPHY-O'CONNOR, J., *La Gènesse Littéraire de la Règle de la Communauté* in **RB 76** (1969), p. 529-539.

<sup>126</sup> Cf. BUTLER, H. A., *The Chronological Sequence of the Scrolls of Qumran Cave One* in **RQ 8** (1960), p. 535. As narrativas referentes ao Mestre da Justiça precisariam ter sido escritas logo após os eventos aos quais se referem, pois, caso contrário, certas referências enigmáticas poderiam não ter sido compreendidas em uma data tardia.

situação conduziu a uma tensão entre os membros antigos, altamente motivados, e os refugiados, não tão motivados assim<sup>127</sup>.

Em 1983, porém, J. Pouilly, em um minucioso estudo sobre a evolução literária da Regra da Comunidade, baseado no trabalho de Murphy-O'Connor, precisou a classificação feita por ele, classificando palavra por palavra todo o documento. Ainda que com algumas matizes diferentes, Pouilly chegou às mesmas conclusões de Murphy-O'Connor: **1ª etapa:** 8,1-10a + 8,12b-16a + 9,3-10,8a; **2ª etapa:** 8,10b-12a + 8,16b-9,2; **3ª etapa:** 5-7 (interpolação em 5,13b-6,8a); **4ª etapa:** 1,1-3,12 + 3,13-4,26 + 10,9-11,22 e 5,13b-6,8a + 10,4b.6a (interpolações)<sup>128</sup>. A Instrução dos Dois Espíritos também passou por diversos estágios de desenvolvimento, apresentando, de acordo com Duhaime, pelo menos, três fases: **1ª:** 3,13-4,14; **2ª:** 4,15-23a; **3ª:** 4,23b-26. Essa divisão baseia-se no estudo do vocabulário, da sintaxe, do estilo e da estrutura interna das ideias<sup>129</sup>.

P. S. Alexander<sup>130</sup> desenvolverá a questão da história da redação da Regra da Comunidade em um trabalho onde analisa os manuscritos encontrados nas gruta 4 e 5<sup>131</sup>. Quanto ao documento da gruta 1, as diferenças na análise redacional não se têm modificado substancialmente depois dos trabalhos de Myrphy-O'Connor e Pouilly. No que diz respeito à datação das distintas etapas redacionais, ainda permanecem questionáveis os resultados. O que se pode afirmar com certeza é que, no início do séc. I a.C., a Regra da Comunidade já havia adquirido basicamente a forma na qual é conhecida hoje por 1QS<sup>132</sup>.

Quanto à utilização de textos da Escritura, embora as citações explícitas sejam raras, muitas passagens são um mosaico de textos bíblicos citados de memória, de modo que nem sempre se trata de uma citação literal, e, por vezes, com uma alteração voluntária dos termos ou da significação. Entre os livros bíblicos mais citados encontramos Nm, Dt, 1/2Cr, Is, Jr e Sl. Tal escolha se

<sup>127</sup> Cf. MURPHY-O'CONNOR, J., *The Essenes in Palestine* in **BA** 40 (1977), p. 114.

<sup>128</sup> Id., *La Gènesse Littéraire de la Règle de la Communauté* in **RB** 76 (1969), p. 546-547.

<sup>129</sup> Cf. DUHAIME, J., *L'Instruction sur les Deux Esprits et les Interpolations Dualistes a Qumrân (1QS3, 13-4,26)*, **RB** 84 (1977), p. 567.

<sup>130</sup> Cf. ALEXANDER, P. S., *The Redaction-History of Serek há Yahad: A Proposal* in **RQ** 17 (1969), p. 437-456.

<sup>131</sup> Ibid., p. 442-447. Os manuscritos da gruta 4 são: 4QS<sup>a</sup> (4Q255), 4QS<sup>b</sup> (4Q256), 4QS<sup>c</sup> (4Q257), 4QS<sup>d</sup> (4Q258), 4QS<sup>e</sup> (4Q259), 4QS<sup>f</sup> (4Q260), 4QS<sup>g</sup> (4Q261), 4QS<sup>h</sup> (4Q262), 4QS<sup>i</sup> (4Q263) e 4QS<sup>j</sup> (4Q264). O manuscrito da gruta 5 é 5QS (5QS11). Todos os manuscritos foram cuidadosamente escritos.

<sup>132</sup> Cf. VÁZQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas*, p. 72.

compreende bem na perspectiva do objetivo da obra: apresentar uma regra que seja conforme àquela que Deus "ordenou pela mão de Moisés e pela mão de todos os seus servos, os Profetas" (1QS 1,3) "a fim de que todos se unam no conselho de Deus e caminhem perfeitamente em sua presença, de acordo com todas as coisas reveladas" (1QS 1,8-9)<sup>133</sup>.

## 2.2.

### A "Luz" na Regra da Comunidade

O simbolismo da luz tem emprego fixo na linguagem religiosa da humanidade e também na tradição bíblica<sup>134</sup>. O Deus do Antigo Testamento torna-se visível no mundo e na história de Israel como o Deus da luz - luz de cada dia na vida do mundo e na história do povo escolhido. Deus entra em contato com o interior do homem para converter-se em luz espiritual, luz da alma<sup>135</sup>. De fato, o desejo da luz divina é um dado bíblico permanente, como o mostram as invocações dos Salmos (cf. 4,7; 119,105) e o anúncio profético, como o de Is 9,1 sobre a plena manifestação da luz divina por ocasião da vinda do Messias<sup>136</sup>. Luz e trevas correspondem, na literatura de Qumran, ao bem e ao mal, enquanto duas potências ativas, ou seja, vêm a ser como dois meios transcendentais, superiores ao homem, que, a modo de forças ativas, fazem-no agir bem ou mal<sup>137</sup>. O vocábulo אור ocorre 17 vezes na Regra da Comunidade, aparecendo em 1,9; 2,16; 3,3.7.13.19.20 (2x).24.25 (2x); 4,8; 10,1.2; 11,3 (2x).5.

#### 2.2.1.

#### O "Manancial da Luz" (1QS 3,19)

O manancial da luz (מַעְיֵן אור) é mencionado na Regra da Comunidade como origem das gerações da verdade:

<sup>133</sup> Cf. CARMIGNAC, J.; GUILBERT, P., *Les Textes de Qumran*, p. 12.

<sup>134</sup> Cf. BLANK, J., *El Evangelio Según San Juan I*, p. 96.

<sup>135</sup> Cf. ASENSIO, F., *El Dios de la Luz*, p. 103.

<sup>136</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho Segundo João I*, p. 81.

<sup>137</sup> Cf. LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 182-183.

בְּמַעֲיָן אֹרֶר תְּלִדוֹת הָאֱמֶת וּמִמְקוֹר חוֹשֶׁךְ תּוֹלְדוֹת הָעוֹלָם<sup>138</sup>

"No manancial da luz, gerações da verdade; e da fonte das trevas, gerações de falsidade".

A palavra מַעֲיָן, que significa "morada"/"habitação", é empregada mais frequentemente no AT para designar a morada de Deus, o céu (cf. 2Cr 30,27; Sl 68,6; Jr 25,30; Zc 2,17). Em 1QS 8,8. o מַעֲיָן designa o Templo<sup>139</sup>. Entretanto, é possível que em 1QS 3,19 o autor tenha empregado o termo מַעֲיָן intencionalmente, em vez de um equívoco possível entre מַעֲיָן e מַעוֹן<sup>140</sup>. Ao mencionar as gerações<sup>141</sup> da verdade e da falsidade, a Regra entra na explicação geral do problema moral e, indiretamente, nas questões relativas ao bem e ao mal, à retribuição e ao curso da história de Israel. De fato, a expressão תּוֹלְדוֹת tem conotação teológica e faz a ligação entre as linhas 3,13 e 3,19. É função do sábio ensinar os filhos da luz sobre as gerações de todos os homens<sup>142</sup>. Portanto, a frase contida em 3,19b, por certo obscura, parece fazer alusão à parte de cada espírito no momento do nascimento das gerações<sup>143</sup>.

A luz, no entanto, está também relacionada ao manancial do conhecimento, como podemos observar em 1QS 11,3b:

כִּי אֶמְקוֹר דְּעֵתוֹ פָּתַח אֹרֶר וּבִנְפִלְאוֹתָיו הִבִּיטָה עֵינָי<sup>144</sup>

"Pois do manancial do seu conhecimento abriu a sua luz<sup>145</sup>, e meus olhos contemplaram as suas maravilhas".

As gerações da verdade têm sua origem na fonte da luz. A concepção de אֱמֶת ("verdade"), tal como se apresenta na literatura qumrânica, está mais na

<sup>138</sup> VON, H.; LOHSE, E., *Die Texte aus Qumran*, p. 10.

<sup>139</sup> Cf. CARMIGNAC, J.; GUILBERT, P., *Les Textes de Qumran*, p. 31. Quando os membros da comunidade ainda não estavam separados do Templo, seus sacerdotes tinham aquele espaço como um local de reunião.

<sup>140</sup> Ibid., p. 31-32. O manuscrito 4 de 4QS apresenta a palavra מַעֲיָן; enquanto que o manuscrito 5, apresenta מַעוֹן, que significa "refúgio", "proteção".

<sup>141</sup> Cf. AUDET, J. P., *Affinités Littéraires et Doctrinales du "Manuel de Discipline"* in **RB** 59 (1952), p. 227. O termo תּוֹלְדוֹת compreende o conjunto de gerações que podem recorrer a um ancestral comum, real ou fictício. Aqui, a palavra não tem valor metafórico como no caso dos "filhos da luz", "filhos das trevas", etc.

<sup>142</sup> Cf. HOGETERP, A. C. A., *The Eschatology of the Two Spirits Treatise Revisited* in **RQ** 90 (2007), p. 254.

<sup>143</sup> Ibid., p. 228.

<sup>144</sup> VON, H.; LOHSE, E., op. cit., p. 40.

<sup>145</sup> Cf. CARMIGNAC, J.; GUILBERT, P., op. cit., p. 77. Uma alternativa de leitura seria: "Ele tem feito surgir uma luz", que talvez ficasse melhor no contexto.

ordem moral do que intelectual, e segue na linha do Antigo Testamento onde a verdade é geralmente a fidelidade ao que Deus pede<sup>146</sup>. A verdade de Deus tem um papel de primeiro plano no ensinamento realizado pelos homens, cuja maneira de viver estava fundada sobre uma total confiança na fidelidade de Deus a suas promessas. Apesar da fórmula "verdade de Deus" aparecer poucas vezes nos escritos (1QS 11,4; 1QM 4,6; 1QH 15,25; cf. 1QS 23,6), o tema preenche toda a literatura da seita, em particular os hinos. Assim, frequentemente, "verdade" é a designação de uma doutrina revelada (incluindo a Lei e sua interpretação). A literatura de Qumran coloca principalmente a ênfase sobre a verdade como qualidade da conduta moral (cf. 1QS 1,5; 5,3; 8,2). Todos os aspectos da atividade daqueles homens eram vistos na ótica da verdade, implicando um autoconceito de retidão na conduta social, familiar e comunitária. Os candidatos a ingressar na comunidade eram designados como voluntários para a verdade de Deus: "Todos os que se oferecem voluntariamente à sua verdade trarão todo o seu conhecimento, suas forças e suas riquezas à comunidade de Deus para purificar o seu conhecimento na verdade dos preceitos de Deus..." (1QS 1,11; cf. 5,10). A Regra da Comunidade esclarece ainda que a entrada dos candidatos era uma conversão à verdade: "Se é apto para a disciplina, o introduzirá na aliança para que volte à verdade e se aparte de toda iniquidade" (1QS 6,14-15). Deste modo, os candidatos eram admitidos no lote da verdade (cf. 1QS 3,24-25). Aqui está um ponto crucial, pois é na medida em que o homem está influenciado por esse espírito que ele ama a verdade (cf. 1QS 4,17.24)<sup>147</sup>.

A expressão "ser a verdade" está associada à ética, à retidão e à justiça. Em consequência, na lista das virtudes que deve ter o membro perfeito, "praticar a verdade" tem sempre um lugar de honra (cf. 1QS 1,5; 5,4.25; 8,2). Deus mesmo dirige os passos do homem na verdade (cf. 1QH 7,14), permitindo assim andar "nos caminhos da retidão da verdade" (cf. 1QS 4,2)<sup>148</sup>. É este caminho que leva ao reino da luz. Quando o homem deseja seguir sua própria vontade ele, automaticamente, trai a verdade (cf. 1QS 7,20-21). É por esta razão que a

<sup>146</sup> Cf. MURPHY-O'CONNOR, J., *La "Verité" chez Saint Paul et a Qumrân* in **RB** 72 (1965), p. 33. Por conseguinte, o conceito essencial de "verdade", como nos apresenta a Regra da Comunidade, não apresenta traços de influência grega.

<sup>147</sup> Cf. TEEPLE, H., *Qumran and the Origin of the Fourth Gospel* in **NT** 4 (1960), p. 16. O "espírito da verdade" aconselha virtudes religiosas aos filhos da verdade (cf. 4,2-6). O "anjo da verdade" é, aparentemente, sinônimo de "espírito da verdade", e auxilia os membros da comunidade (cf. 1QS 4,21).

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 14.

comunidade, cujos membros fielmente dão corpo à verdade, é considerada testemunha da verdade (cf. 1QS 8,6)<sup>149</sup>. Os príncipes das forças de luz e trevas são chamados de espíritos da verdade e da falsidade; eles foram colocados por Deus neste mundo para a santificação e felicidade dos eleitos, e para a perdição dos ímpios. Assim encontramos em 1QS 3,17-25:

"Ele criou o homem para dominar o mundo, e pôs nele os espíritos, para que caminhe por eles até o tempo de sua visita: são os espíritos da verdade e da falsidade. Do manancial da luz provêm as gerações da verdade, e da fonte das trevas as gerações de falsidade. Na mão do Príncipe das Luzes está o domínio sobre todos os filhos da justiça; eles andam por caminhos de luz. E na mão do Anjo das Trevas está todo o domínio sobre os filhos da falsidade; eles andam por caminhos das trevas. Por causa do Anjo das Trevas se extraviam todos os filhos a justiça, e todos os seus pecados, suas iniquidades, suas faltas e suas obras rebeldes, estão sob o seu domínio de acordo com os mistérios de Deus, até seu tempo; e todos os seus castigos e seus momentos de aflição são causados pelo domínio de sua hostilidade; e todos os espíritos de seu lote fazem cair os filhos da luz. Porém o Deus de Israel e o anjo de sua verdade ajudam todos os filhos da luz."<sup>150</sup>

Por causa de sua devoção à verdade, os "filhos da luz" são chamados de "testemunhas da verdade" (cf. 1QS 8,6) e, por causa disso, odeiam a injustiça. A verdade é vista, ainda, como um meio de purificação e de santificação, uma vez que as conseqüências inerentes da destruição do espírito do mal e a vitória do espírito da verdade se manifestam como uma purificação moral da humanidade. Assim, purificados, os justos chegarão ao conhecimento do Altíssimo<sup>151</sup>:

"Então purificará Deus com sua verdade todas as obras do homem, e refinará para si a estrutura do homem arrancando todo espírito de injustiça do interior de sua carne, e purificando-o com o espírito de santidade de toda ação ímpia. Aspergirá sobre ele o espírito de verdade como águas lustrais [para purificá-lo] de todas as abominações de falsidade e da contaminação do espírito impuro. Assim os retos entenderão o conhecimento do Altíssimo..." (1QS 4,20-22)<sup>152</sup>.

## 2.2.2.

### "A Luz da Vida" (1QS 3,6-7)

A união dos temas "luz" e "vida" aparece nas linhas 6 e 7 da coluna 3:

<sup>149</sup> Cf. MURPHY-O'CONNOR, J., *La "Verité" chez Saint Paul et a Qumrân* in **RB 72** (1965), p. 33.

<sup>150</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 49.

<sup>151</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles* in **CBQ 17** (1955), p. 460.

<sup>152</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, F., *op. cit.*, p. 50.

153 כִּי אֵלֶּיךָ יָשָׁר לְבָבִי וְכֹפְרֵי אִישׁ יִכְפְּרוּ כֹל עֲוֹנוֹתָיו לְהַבִּישׁ בְּאוֹרֵי הַחַיִּים

"Porque no espírito do conselho verdadeiro sobre o caminho do homem são expiadas todas as suas iniquidades para contemplar na luz da vida"<sup>154</sup>.

O contexto imediatamente anterior (cf. linhas 4-6) nos informa que aqueles que entram na comunidade se vêem purificados de seus pecados, enquanto que os outros permanecem impuros. A seção contida em 3,6-12 aborda a relação entre purificação e espírito santo, assim como a eficácia soteriológica das abluções essênias<sup>155</sup>. A vida é a capacidade de exercer ao máximo todo o poder vital do indivíduo. De fato, o Antigo Testamento fala da vida como a experiência de vida, e não como um princípio abstrato de vitalidade que pode ser distinguido do corpo. A morte é o oposto<sup>156</sup>. Embora a expressão "luz da vida" não esteja precisamente definida nos manuscritos, parece que ela está ligada com a imortalidade<sup>157</sup>. De fato, um dos significados de חַיִּים é "vida sem fim" (cf. Dn 12,2; Pr 15,24)<sup>158</sup>.

Provavelmente a expressão "luz da vida" está associada à interpretação que a comunidade de Qumran fazia da Torá<sup>159</sup>, uma vez que, na tradição interpretativa da literatura exegética judaica primitiva, a iluminação significava particularmente o conhecimento e a prática da Lei (cf. Is 2,5; 42,7; Jô 29,13; Sl 89,16)<sup>160</sup>. Este aspecto produz, assim, uma afinidade com a teologia do Antigo Testamento, onde o binômio "luz" e "vida" são usados com frequência para expressar aquela

<sup>153</sup> VON, H.; LOHSE, E., *Die Texte aus Qumran*, p. 10.

<sup>154</sup> Outras formas de tradução são apresentadas para as linhas em questão. W. H. Brownlee, no seu artigo *The Dead Sea Manual of Discipline*, **BASOR 10** (1951), p. 12 - suplemento, adota a seguinte tradução: "...para que possa contemplar a luz que dá vida, e pelo espírito santo que une à sua verdade seja purificado de todas as suas iniquidades". Interessante é a proposta apresentada por Van der Ploeg, em **Bibliotheca Orientalis 8** (1951), p. 3-4; sua íntegra o início da linha 8: "Porque no espírito do conselho verdadeiro sobre os caminhos do homem são expiadas todas as suas iniquidades para que ele possa olhar a comunidade na luz da vida e no espírito santo. Por sua verdade ele será purificado de todas as suas iniquidades": קְדוּשָׁה לְיַחַד בְּאֵמַתּוֹ יִשְׁהַר מִכּוֹל עֲוֹנוֹתָיו<sup>8a</sup>: כִּי אֵלֶּיךָ יָשָׁר לְבָבִי וְכֹפְרֵי אִישׁ יִכְפְּרוּ כֹל עֲוֹנוֹתָיו לְהַבִּישׁ בְּאוֹרֵי הַחַיִּים וּבְרוּחַ<sup>6b</sup>.

<sup>155</sup> Cf. LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 150. Quanto ao sentido escatológico das purificações (a ação purificadora escatológica do espírito) ver também 4,18-21. Este batismo escatológico com o Espírito nos coloca no contexto de João Batista (cf. Mt 3,11; Lc 3,10). Tanto João Batista como Qumran esperavam um juízo em forma de fogo (cf. Mt 3,11-12; Lc 3,16-17; 1QS 2,8; 4,13; 1QH 3,27-32; 6,18; 1QHab 2,11-13).

<sup>156</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según Juan*, vol. I, p. 436.

<sup>157</sup> Cf. TEEPLE, H., *Qumran and the Origin of the Fourth Gospel* in **NT 4** (1960), p. 16.

<sup>158</sup> Cf. HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALKER, B. K., op. cit., p. 456-457.

<sup>159</sup> Cf. HANSON, A. T., *The Prophetic Gospel*, p. 118.

<sup>160</sup> Cf. WAGNER, N., *The Torah is a Light* in **VT 8** (1958), p. 436.

felicidade última ou a salvação que é um dom de Deus aos homens (cf. Sl 35,10-11; 56,14; Jó 33,28.30)<sup>161</sup>. De fato, o caminho que conduz ao domínio da luz é a aceitação da interpretação da Lei de Moisés pela comunidade, o que significava ao mesmo tempo a obediência ao mestre da seita. É neste sentido bem particular que os corações dos sectários são iluminados com a sabedoria da vida, de forma que eles possam, assim, contemplar a "luz que dá a vida" e olhar a comunidade na luz da vida e no espírito santo<sup>162</sup>.

A exigência do cumprimento da Lei para alcançar a luz da vida não exclui a necessidade dos filhos da luz de viverem virtuosamente<sup>163</sup>. Uma lista das virtudes é apresentada em 1QS 4,2-6:

"Estes são os caminhos no mundo: iluminar o coração do homem, endireitar diante dele todos os caminhos da justiça e da verdade, instalar em seu coração o temor dos preceitos de Deus; é um espírito de humildade, de paciência, abundante misericórdia, bondade eterna, inteligência, compreensão, sabedoria poderosa que confia em todas as obras de Deus e se apóia na abundância de sua graça; um espírito de conhecimento em todos os planos de ação, de zelo pelos preceitos da justiça, de planos santos com inclinação firme, de abundante misericórdia com todos os filhos da verdade, de pureza gloriosa que odeia todos os ídolos impuros, de conduta modesta com prudência em tudo, de discrição acerca da verdade dos mistérios do conhecimento. Estes são os conselhos do espírito aos filhos da verdade do mundo"<sup>164</sup>.

### 2.2.3.

#### O "Príncipe das Luzes" (1QS 3,20)

O enigmático "Príncipe das Luzes" (שֵׁר אֹרִיִּים) aparece na Regra da Comunidade como guia dos filhos da luz ou da justiça:

בְּיַד שֵׁר אֹרִיִּים מְמֻשָּׁלָת כּוֹל בְּנֵי צְדָקָה<sup>165</sup>

"Na mão do Príncipe das Luzes está o domínio sobre todos os filhos da justiça".

<sup>161</sup> Cf. ASENSIO, F., *El Dios de la Luz*, p. 121-122.

<sup>162</sup> Cf. BROWNLEE, W. H., *The Dead Sea Manual of Discipline*, **BASOR** 10 (1951), p. 12.

<sup>163</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles in CBQ* 17 (1955), p. 414.

<sup>164</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 49.

<sup>165</sup> VON, H.; LOHSE, E., *Die Texte aus Qumran*, p. 10.

O Príncipe das Luzes é também chamado de Anjo<sup>166</sup> da verdade ou espírito da verdade<sup>167</sup>. Ele é o líder ou o advogado do bem<sup>168</sup>, e sua tarefa é ajudar os filhos da luz: "O Deus de Israel e o anjo de sua verdade ajudam todos os filhos da luz" (1QS 3,24-25; cf. CD 7,19). No Documento de Damasco, o Príncipe das Luzes aparece num contexto de conflito com Belial: "Porque nos tempos antigos surgiram Moisés e Aarão pela mão do Príncipe das Luzes, e Belial, com sua artimanha." (5,17-18). De acordo com a Regra da Guerra, ele é identificado com Miguel: "Enviou ajuda eterna ao lote redimido com o poder do anjo majestoso, pelo serviço *Vacat*. de Miguel em luz eterna. Fará brilhar de gozo a aliança de Israel, paz e bênção ao lote de Deus. Exaltará sobre os deuses o serviço de Miguel" (17,6-7). E em 1QM 13,9-10: "Tu, [Deus, nos crias]te para ti, povo eterno, e nos fizeste cair no lote da luz segundo tua verdade. Desde antigamente, encarregaste o Príncipe da luz que nos ajudasse, e em [...] e todos os espíritos de verdade estão sob seu domínio"<sup>169</sup>.

Com um acento ético, os espíritos de luz têm papel de guia no caminho da luz (cf. 3,20; 4,6). A ligação entre אור e רוח aparece já na narrativa de Gn 1,2-3<sup>170</sup>. O autor da Instrução dos Dois Espíritos joga com essa ligação para estabelecer as bases cosmológicas da doutrina dos dois caminhos, identificados um à luz (cf. 3,25; 4,2.2.8) e outro, às trevas (cf. 3,25; 4,11.13), aos quais estão associados a verdade (cf. 4,2.5.6) e a falsidade (4,9). Fala-se então em "espírito de verdade" (4,2.5.6), "espírito de humildade" e "espírito de conhecimento" (4,4)<sup>171</sup>.

#### 2.2.4.

#### Os "Caminhos de Luz" (1QS 3,3.20)

<sup>166</sup> Cf. שר in TOOR, K. van; BECKING, B.; HORST, P. W. van der, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, p. 662-663. Um precedente para o título de "príncipe" aplicado a um anjo pode ser encontrado em Js 5,13-14.

<sup>167</sup> Cf. PRYKE, J., "Spirit" and "Flesh" in the *Qumran Documents and some New Testament Texts* in **RQ 19** (1965), p. 350. O "espírito do erro" não é chamado de "Príncipe", mas "Anjo das trevas" (cf. 1QS 3,20; CD 5,18).

<sup>168</sup> Cf. BENEDICT, O., *Judaism in Antiquity*, p. 122.

<sup>169</sup> Cf. CARMIGNAC, J.; GUILBERT, P., *Les Textes de Qumran*, p. 31.

<sup>170</sup> Cf. HOGETERP, A. C. A., *The Eschatology of the Two Spirits Treatise Revisited* in **RQ 90** (2007), p. 254-255.

<sup>171</sup> Cf. DUHAIME, J., *L'Instruction sur les Deux Esprits et les Interpolations Dualistes a Qumrân* (1QS3, 13-4,26), **RB 84** (1977), p. 575.

Associada ao tema do "caminho/caminhar", a luz evoca um seguimento a Deus. A expressão "caminhos da luz" (דְּרָכֵי אֹר) é mencionada em 1QS 3,3 com relação ao erro dos que não pertencem à comunidade, ou seja, dos que se recusam a entrar na aliança de Deus:

וְלֹא יִצְדַּק בְּמַתִּיר שְׁרִירוֹת לְבוֹ וְחֹשֶׁךְ יִבִּישׁ לְדְרָכֵי אֹר<sup>172</sup>

"E não será justificado enquanto segue a obstinação de seu coração; e contempla as trevas como caminhos de luz" (1QS 3,3).

O dualismo das bênçãos e maldições, contido na seção 2,25b-3,12, reflete-se no dualismo da humildade e do orgulho. O justo é aquele que marcha na perfeição em todos os caminhos de Deus (cf. 1QS 2,2; 3,9-10)<sup>173</sup>. De fato, Deus criou o homem para que caminhe no mundo até o tempo de sua visita (cf. 1QS 3,18). Em 1QS 3,20, a expressão liga-se ao procedimento dos filhos da luz:

בְּיַד שֵׁר אֹרִים מִמְּשָׁלַת כּוֹל בְּנֵי צְדָק בְּדְרָכֵי אֹר יִתְחַלְּכוּ<sup>174</sup>

"Na mão do Príncipe da Luzes está o governo de todos os filhos da justiça; eles andam por caminhos de luz".

O verbo הִלְךְ ("caminhar") é usado em 3,18b.20.21 para expressar a conduta humana. Subentende-se, portanto, que os caminhos de luz e de trevas são identificáveis pela sua conformidade às normas estabelecidas, notadamente às leis da Aliança. Os espíritos de luz foram criados por Deus para indicar às pessoas de que forma elas podem realizar a sua missão no mundo estabelecida pelo Criador<sup>175</sup>. A inserção 3,18b-23a tem um objetivo ético bem claro: busca explicar as dificuldades enfrentadas pela comunidade, assim como o pecado, as iniquidades, e as transgressões de seus membros. Tais condutas pervertidas não podiam ser toleradas dentro da comunidade. Diante desta situação, uma explicação lógica era apresentada: tal membro iníquo não seguia os caminhos da luz, por onde caminham os verdadeiros filhos da justiça. Essa atmosfera traduzia

<sup>172</sup> VON, H.; LOHSE, E., *Die Texte aus Qumran*, p. 9.

<sup>173</sup> Cf. MURPHY-O'CONNOR, J., *La Genèse Littéraire de la Règle de la Communauté* in **RB 4** (1969), p. 542.

<sup>174</sup> VON, H.; LOHSE, E., *op. cit.*, p. 10.

<sup>175</sup> Cf. DUHAIME, J., *L'Instruction sur les Deux Esprits et les Interpolations Dualistes a Qumrân (1QS3, 13-4,26)*, **RB 84** (1977), p. 575-580.

um estado de tensão no interior da comunidade, uma vez que os membros vacilantes eram acusados de não seguirem os caminhos da luz<sup>176</sup>.

O dualismo é considerado numa perspectiva cosmológica em toda a seção 3,13-4,14, onde a pessoa é predestinada à esfera de influência do anjo das trevas ou do anjo da luz<sup>177</sup>. Os dois caminhos, de luz e de trevas, de verdade e de falsidade aparecem evidenciados especialmente em 4,2-14, onde os caminhos dos espíritos de luz no mundo referem-se a iluminar o coração do homem e endireitar diante dele os caminhos da justiça e da verdade<sup>178</sup>. É neste sentido que, na linha do Deuteronômio (cf. Dt 30,15-20), a Regra da Comunidade apresenta uma renovação da aliança aos que entram na comunidade, expondo os dois caminhos ou os dois espíritos que conduzem o homem<sup>179</sup>. A metáfora dos dois caminhos era usada, portanto, para simbolizar a escolha da consciência entre a virtude e o vício<sup>180</sup>. Este simbolismo para o modelo de vida prevalecia no Judaísmo, especialmente entre os essênios, onde se refere ao modo de viver de acordo com os ensinamentos de Deus (cf. 1QS 3; 4; 10)<sup>181</sup>. Andar por caminhos de luz significa, portanto, cumprir todo aquilo que está em conformidade com a vontade de Deus; e andar por caminhos de trevas é, ao contrário, fazer o que é mal aos olhos de Deus<sup>182</sup>.

## 2.2.5.

### Os "Filhos da Luz" (1QS 1,9; 2,16; 3,13.24-25)

Um dos termos mais representativos e populares não só na Regra da Comunidade, mas também em toda a literatura de Qumran, é o da autodenominação de eleitos e de "filhos da luz" (בְּנֵי אֹרֶךְ)<sup>183</sup>. Na Regra da

<sup>176</sup>Cf. DUHAIME, J., *L'Instruction sur les Deux Esprits et les Interpolations Dualistes a Qumrân (1QS3, 13-4,26)*, **RB 84** (1977), p. 583-587.

<sup>177</sup> Cf. MURPHY-O'CONNOR, J., *La Genèse Littéraire de la Règle de la Communauté* in **RB 4** (1969), p. 542.

<sup>178</sup> Cf. HOGETERP, A. C. A., *The Eschatology of the Two Spirits Treatise Revisited* in **RQ 90** (2007), p. 257.

<sup>179</sup> Cf. CARMIGNAC, J.; GUILBERT, P., *Les Textes de Qumran*, p. 13.

<sup>180</sup> Cf. AUDET, J. P., *Affinités Littéraires et Doctrinales du "Manuel de Discipline"* in **RB 59** (1952), p. 234.

<sup>181</sup> Cf. TEEPLE, H., *Qumran and the Origin of the Fourth Gospel* in **NT 4** (1960), p. 23.

<sup>182</sup> Cf. BOISMARD, M. E., *La Literatura de Qumrân y los Escritos de San Juan* in **CuBi 12** (1955), p. 251.

<sup>183</sup> Cf. HEMPEL, C., *The Community and its Rival According to the Community Rule from Caves 1 and 4* in **RQ 81** (2003), p. 73.

Comunidade, a expressão "filhos da luz" aparece em 1,9; 2,16; 3,13.24-25<sup>184</sup>. Já na primeira coluna, e num contexto de renovação da aliança, a Regra exorta a amar todos os filhos da luz (cf. 1,9), de cujo meio devem ser separados todos os homens do lote de Belial, separando-se do seguimento de Deus (cf. 2,16). É tarefa do sábio ou instrutor da comunidade ensinar todos os filhos da luz sobre as gerações dos filhos dos homens (cf. 3,13). A linha 13 assemelha-se à narrativa da criação no Gênesis, e parece ser essa a base bíblica utilizada pelo autor da Instrução dos Dois Espíritos (cf. Gn 2,4a)<sup>185</sup>. Os espíritos do lote do anjo das trevas procuram extraviar os filhos da luz (cf. 3,24). Porém, o Deus de Israel e o anjo de sua verdade ajudam todos os filhos da luz (cf. 3,25). A inserção 3,23b-25a aborda a ideia de uma desordem dos justos. Em vez de falar de pecado e culpabilidade, como a inserção anterior (3,18b-23a), esta seção menciona aflição e perigo. O autor está angustiado com as provações sofridas pelos filhos da luz por causa dos espíritos do lote de Belial<sup>186</sup>.

Apesar de ser tão expressivo para a comunidade, o termo "filhos" da luz ou das trevas não se encontra no Antigo Testamento nem na literatura rabínica<sup>187</sup>. Na sua concepção antropológica, o homem recebe o espírito de Deus no momento do seu nascimento, o que o torna um "filho do homem" (cf. 1QH 3,21). Mas este espírito, manchado e impuro, é posto à prova. Para ficar limpo desta mancha há de transformar-se de "filho do homem" em "filho da luz e da verdade", através do Espírito Santo de Deus (cf. 1QS 3,6-8; 4,20; 1QH 15,12), até converter-se em filho do céu, igual aos anjos (é a terceira recepção do Espírito). A recepção do Espírito é algo que acontece pela graça e faz com que o homem reconheça e compreenda a sua eleição<sup>188</sup>. A seita acreditava, no entanto, que, como resultado da dupla predestinação divina, ela constituía o "grupo da luz", a parte justa da humanidade<sup>189</sup>. Esta predestinação era a base teológica para o sentimento de

<sup>184</sup> Cf. VERMES, G., *Les Manuscrits du Désert de Judá*, p. 120-121.

<sup>185</sup> Cf. WERBERG-MOLLER, P., *The Manual of Discipline*, p. 67.

<sup>186</sup> Cf. DUHAIME, J., *L'Instruction sur les Deux Esprits et les Interpolations Dualistes a Qumrân (1QS3, 13-4,26)*, **RB 84** (1977), p. 587.

<sup>187</sup> Cf. CHARLESWORTH, J. H., *A Critical Comparison of the Dualism In 1QS III,13 - IV,26 and the "Dualism" Contained in the Fourth Gospel in NTS 15* (1968), p. 414.

<sup>188</sup> Cf. LEIPOLDT, J.; GRUNDMANN, W., *El Mundo del Nuevo Testamento I*, p. 265.

<sup>189</sup> Cf. BURROWS, M., *Os Documentos do Mar Morto*, p. 275.

eleição: os membros da comunidade eram "os eleitos" ou "os eleitos de Deus"<sup>190</sup>.

Deus os elegeu para pertencerem a Ele:

"Tu o estabeleceste antes mesmo de criá-lo. Como poderá alguém alterar tuas palavras? Tu, somente tu, criaste o justo. Para ele estabeleceste desde o ventre o tempo do favor, para que observe a tua aliança e ande por todos (os teus caminhos)" (1QH<sup>a</sup> 7,18-19)<sup>191</sup>.

Para a comunidade essênica de Qumran, a eleição ocorreu antes da criação do mundo, no momento do nascimento da pessoa eleita, e da sua entrada na seita<sup>192</sup>. E já que se sentiam eleitos, todos os que não participavam de sua visão eram considerados como inimigos e contrários a seus princípios<sup>193</sup>. O Inspector e os Numerosos da comunidade recorriam a todos os meios possíveis para determinar as partes de luz e de trevas de cada candidato, inclusive o exame de suas características físicas, de seu horóscopo, etc. Assim são descritos os dois tipos de pessoas:

"E seus dentes são de altura desiguais (?). Os dedos de sua mão são gordos. Suas coxas são gordas e cheias de pêlo cada uma. Os dedos de seus pés são gordos e curtos. Seu espírito tem oito (partes) na casa [das trevas] e uma na casa da luz" (4Q186). "Seus olhos são de cor entre negro e atigrado. Sua barba é... [...] e eriçada. O som de sua voz é simples. Seus dentes são finos e se acham bem ordenados. Não é alto nem é curto, e assim é desde seu nascimento. Os dedos de suas mãos são delgados e longos. Suas coxas são suaves e as plantas de seus pés [...] se acham bem ordenados. Seu espírito tem oito (partes) [na casa da luz,] na segunda posição, e uma [na casa das trevas...]" (4Q561)<sup>194</sup>.

Assim, os iníquos e pecadores "filhos das trevas" - בְּנֵי הַחֹשֶׁךְ - (1QS 1,10) eram os "homens da fossa" (1QS 9,22; 4QS<sup>c</sup> 3,14), os rejeitados por Deus<sup>195</sup>:

"Porém, aos ímpios tu os criaste para o tempo da cólera, desde o ventre os predestinaste<sup>196</sup> para o dia da destruição. Pois andam por caminhos não bons, rejeitam tua aliança, sua alma aborrece teus decretos, não se comprazem no que tu ordenas, mas escolhem aquilo que tu odeias" (1QS 9,14)<sup>197</sup>.

<sup>190</sup> Cf. FLUSSER, D., *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo I*, p. 55. Os mesmos termos "eleitos" e "eleitos de Deus" (ἐχλεχτοί, ἐχλεχτοι θεοῦ) encontramos em Rm 8,33; Cl 3,12; Tt 1,1.

<sup>191</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 369.

<sup>192</sup> Cf. FLUSSER, D., op. cit., p.87.

<sup>193</sup> Cf. VÁSQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas*, p. 316-317.

<sup>194</sup> Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TREBOLLE BARRERA, J., *Os Homens de Qumran*, p. 53-54.

<sup>195</sup> Cf. HEMPEL, C., *The Community and its Rival According to the Community Rule from Caves 1 and 4* in **RQ 81** (2003), p. 74-75.

<sup>196</sup> Cf. MURPHY-O'CONNOR, J., *La Genèse Littéraire de la Règle de la Communauté* in **RB 4** (1969), p. 543. Mesmo na perspectiva da predestinação, os membros de Qumran acreditavam que o homem é dono de seu caminho.

<sup>197</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, F., op. cit., p. 56.

Essa eleição era vista pelos homens de Qumran como uma manifestação da graça divina (רַחֲמֵי), de modo que eram também chamados de "filhos de Sua vontade" e de "filhos da graça" (1QH<sup>a</sup> 12,32-33; 15,20)<sup>198</sup>. A quem Deus escolheu, deu como posse eterna e herança no lote dos santos um saber oculto ao ser humano (cf. 1QS 11,7). Os "santos" aqui são os anjos. Isto significa que a pessoa pertence ao grupo dos espíritos do céu. Entramos, portanto, no âmbito do dualismo cósmico, onde os dois campos são formados tanto de homens como de espíritos<sup>199</sup>. Consideravam-se então esse grupo privilegiado chamado a exercer um papel de destaque na história da humanidade, uma vez que Deus os havia escolhido dentre todo o povo de Israel e lhes havia dado os carismas especiais da perfeição e da verdade<sup>200</sup>. Assim canta o autor da Regra da Comunidade: "Pois fora de ti não há caminho perfeito, e sem tua vontade nada se faz" (11,16-17)<sup>201</sup>. É tarefa dos espíritos de luz guiar os eleitos: "Estes são os seus caminhos no mundo: endireitar diante dele todos os caminhos da justiça e da verdade, instalar em seu coração o temor dos preceitos de Deus" (1QS 4,2-8)<sup>202</sup>. A divisão em grupos difere por completo do antigo conceito hebraico de eleição, que considerava toda a nação de Israel como eleita de Deus. Diante deste impasse, a ideia da eleição do povo de Israel continuava a ser simplesmente pressuposta, de modo que a eleição passava agora a ser referente somente às pessoas que pertenciam à comunidade de Qumran<sup>203</sup>.

A saída ao deserto era, para os membros da comunidade, a justificativa de sua opção e colocava em evidência que ali estavam os eleitos e ali se vivia segundo os preceitos e mandamentos divinos. Estavam convencidos ainda de possuírem a verdade, o que garantia que todas as suas ações eram boas e seus princípios tinham a aprovação de Deus. Além disso, sentiam-se iluminados por Deus através da tradição e de seus escritos, por isso, autodenominavam-se "filhos da luz". Contavam, portanto, com figuras autorizadas e capacitadas para interpretar a vontade de Deus: o Mestre da Justiça, o Instrutor, os Sacerdotes, o Conselho dos Numerosos, etc. Neste sentido, os filhos da luz eram os

<sup>198</sup> Cf. FLUSSER, D., *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo I*, p. 57.

<sup>199</sup> Ibid., p. 55-56.

<sup>200</sup> Cf. VÁSQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas*, p. 316.

<sup>201</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 61.

<sup>202</sup> Ibid., p. 49.

<sup>203</sup> Cf. BURROWS, M., *Os Documentos do Mar Morto*, p. 275-276.

representantes de Deus, pois sua vida refletia a vontade divina e colocava em manifesto as Sagradas Escrituras (cf. 4,2-8)<sup>204</sup>.

No que diz respeito ao relacionamento com as outras pessoas que não pertenciam à comunidade de Qumran, a situação era complexa. Com certeza, o filho da luz não devia retribuir a ninguém com o mal, pois assim se expressa o Regra da Comunidade: "Não devolverei a ninguém uma má recompensa" (10,17). Do mesmo modo, não devia se deixar levar por sentimentos de inveja e ciúme: "Não terei ciúmes do espírito ímpio, e minha alma não desejará bens violentos" (1QS 10,18-19). Antes, ele devia desejar o bem: "acompanharei os homens com o bem" (1QS 10,18). No entanto, isto nada muda no ódio eterno dos filhos da luz contra todos os filhos da perdição (cf. 1QS 9,21-22), na ira contra os homens de maldade (cf. 1QS 10,19-20) e na falta de misericórdia para com os apóstatas: "não terei piedade de todos os que se desviam do caminho, não consolarei os esmagados, até que o seu coração se tenha endireitado" (1QS 10,20-21)<sup>205</sup>.

Os filhos da luz deviam, portanto, odiar os filhos das trevas durante o período do intervalo entre o tempo presente, em que domina a ordem política e social injustas, e o dia da vingança de Deus. Assim diz a Regra: "para amar tudo o que ele escolhe e odiar tudo o que ele rejeita" e "odiar a todos os filhos das trevas, cada um segundo a sua culpa" (1QS 1,4.10; cf. 10,17-20). O "homem santo" devia, portanto, odiar o homem incrédulo e infiel na qualidade de inimigo de Deus; sendo ele o seu inimigo também. Longe estava do pensamento essencial a ideia de que Deus poderia agir de modo diferente dos "homens santos", com relação ao amor e ao ódio: o Deus santo odeia os pecadores<sup>206</sup>. Este ódio de caráter escatológico era praticado na expectativa da guerra escatológica de vingança<sup>207</sup>. Isto significa que tal ódio não chegava a impelir a fazer vingança e represália por si mesmo, senão que o cumprimento destes atos se deixava nas mãos de Deus (1QS 10,17-18)<sup>208</sup>. A demora do Dia de Deus tinha como consequência lógica a exortação à vigilância. Assim diz o Comentário de Habacuc: "São os homens da verdade aqueles que praticam a lei, cujas mãos não se tornarão ociosas no serviço da verdade, nem sequer se os últimos tempos

<sup>204</sup> Cf. VÁSQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas*, p. 317.

<sup>205</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Teologia do Novo Testamento*, p. 264.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 265. Chegamos no ponto em que Jesus se separa dos essênios, pois ele rejeitou formar uma comunidade a partir de um processo de separação.

<sup>207</sup> Cf. SCHELKLE, K. H., *A Comunidade de Qumran e a Igreja do Novo Testamento*, p. 44.

<sup>208</sup> Cf. LEIPOLDT, J.; GRUNDMANN, W., *El Mundo del Nuevo Testamento I*, p. 275.

tardarem a chegar, pois os prazos de Deus seguem a ordem estabelecida! (1QpHab 7,10-14)<sup>209</sup>.

Entramos, dessa forma, na dialética dualista tão própria da literatura qumrânica, que apresenta os "filhos da luz" em oposição aos "filhos das trevas" (1QS 4,2-14). Os amores e ódios dos membros de Qumran indicam justamente este conceito dualista de mundo, pois embora o amor fosse fortemente recomendado entre os membros da seita, deviam com igual intensidade odiar as outras pessoas. A teologia essênica do ódio só foi superada nos círculos judaicos que ocupavam a periferia do essenismo. De fato, no Testamento de Benjamin, obra semi-essênica, a conquista do pecador pelo amor torna-se um imperativo moral: "O homem (...) mostra misericórdia a todos os homens sem distinção, por mais pecadores que sejam e ainda que possam conspirar pela sua ruína. Este homem, ao fazer o bem, vence o mal (...)" (4,2-3; cf. 5,1; 6,5-7)<sup>210</sup>.

Mas, na Regra da Comunidade, a confrontação ocorre também entre o "anjo da verdade" e o "espírito de falsidade": "Porém o Deus de Israel e o anjo de sua verdade ajudam todos os filhos da luz" (1QS 3,24); "Porém ao espírito de falsidade pertence a avareza, a debilidade de mãos no serviço da justiça, a impiedade, a mentira, o orgulho..." (1QS 4,9). Não só os filhos do erro se encontram completamente sob o domínio do anjo das trevas, mas também os filhos da justiça são por ele desencaminhados, sofrendo a aflição no seu reino de ódio<sup>211</sup>. Daí que a suprema divisão dos homens, defendida pela Regra da Comunidade, é aquela que os separa em filhos da luz e filhos das trevas (cf. 1QS 1,9-10). Neste sentido, é significativo o título dado ao Rolo da Guerra (1QM): "Guerra dos Filhos da Luz contra os Filhos das Trevas". No contexto da literatura apocalíptica, foram os textos de Qumran que chegaram primeiro a uma distinção consistente entre os "Filhos da Luz" e os "Filhos das Trevas", entre os "Filhos da Justiça" e os "Filhos da Falsidade" (1QS 1,9-10; 3,20-21)<sup>212</sup>.

As mesmas categorias valem também para os anjos e os espíritos, que se diversificam em anjos e espíritos da luz e das trevas (cf. 1QS 23,20-21.25). O dualismo filhos da luz/filhos das trevas é reflexo também de uma ruptura da qual conhecemos apenas as suas repercussões ideológicas, sem notícias de que em um

<sup>209</sup> Cf. SCHELKLE, K. H., *A Comunidade de Qumran e a Igreja do Novo Testamento*, p. 68.

<sup>210</sup> Cf. FLUSSER, D., *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo I*, p. 53; Id., *Jesus*, p. 73-74.

<sup>211</sup> Cf. BURROWS, M., *Os Documentos do Mar Morto*, p. 270.

<sup>212</sup> Cf. LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 182.

determinado momento tenha ocorrido uma ruptura violenta. Além disso, os textos não deixam claro quanto à identidade dos inimigos: sabemos que os homens de Qumran se autodenominavam os "filhos da luz", mas quanto aos "filhos das trevas" não há uma informação detalhada. O Rolo da Guerra (1QM 1) associa os "filhos das trevas" a Edom, Moab, Amon, Filistéia e Assur; e os "filhos da luz" a aos filhos de Judá e de Benjamin. Nos comentários de Naum e de Isaías, o domínio de Belial se estende sobre o mundo inteiro, sobretudo sobre os *kittim* (= os pagãos em geral) e sobre os que buscam interpretações fáceis e coisas lisonjeiras (= os fariseus?) (cf. 4QpNaum frag. 3-4, col. 2,2; 4QpIs<sup>c</sup> frag. 23, col. 2,10)<sup>213</sup>. Pode ser que se referiam aos seguidores do Judaísmo oficial do Templo de Jerusalém; porém, é mais provável identificar os "filhos das trevas" com o majoritário movimento essênio com o qual o Mestre da Justiça, liderando os homens de Qumran, teve que se enfrentar. Seja como for, o que é essencial é que "filhos das trevas" era o termo usado pelos membros de Qumran para aqueles que eram contrários à sua doutrina e com quem enfrentavam ideologicamente, ou seja, os outros judeus e o restante da humanidade<sup>214</sup>. Deles, tinham que se separarem o máximo possível. E isto incluía também evitar o contato com os bens materiais dos filhos das trevas, que era "a riqueza impura da iniquidade". Quanto a este aspecto, escreve o Documento de Damasco: "para separar-se dos filhos da fossa; para abster-se da riqueza ímpia que contamina..." (6,14-15; 8,5)<sup>215</sup>.

As terminologias "filhos da luz" e "filhos das trevas" aparecerão assim em outras partes dos textos de Qumran substituídas por sinônimos, como "filhos da verdade" (1QS 4,5-6; 11,16; 1QM 17,8; 1QH 6,29; 7,29; 9,35; 10,27; 11,11; 16,18), "filhos da justiça" (1QS 3,20.22), "filhos da graça" (1QH 7,20), "filhos da iniquidade" (1QS 3,21; 1QH 5,8), "filhos da culpa" (1QH 5,7; 6,30; 7,11). Portanto, o dualismo que se mostra sob a confrontação ideológica entre filhos da luz e os filhos das trevas tem seu ponto de partida na apocalíptica e na esperança messiânica<sup>216</sup>. Novamente, o fundo apocalíptico e escatológico se manifesta a partir de uma situação na qual os homens de Qumran, autodenominados "filhos da luz", apresentam-se como os únicos herdeiros da "nova Aliança", uma vez que

<sup>213</sup> Cf. CARMIGNAC, J., *La notion d'Eschatologie dans la Bible et à Qumran* in **RQ 7** (1969), p. 22.

<sup>214</sup> Cf. VÁSQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas*, p. 318.

<sup>215</sup> Cf. FLUSSER, D. *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo I*, p. 177.

<sup>216</sup> Cf. VÁSQUEZ ALLEGUE, J., *op. cit.*, p. 318.

Deus os elegeu para uma "aliança eterna"<sup>217</sup>. Em Qumran, assim como no AT, o tempo final não tem um significado estável e único. Se, por um lado, a comunidade de Qumran tem a convicção de viver às vésperas dos tempos escatológicos, entendendo este termo em sentido amplo; por outro lado, em alguns textos vive-se a iminência dos acontecimentos escatológicos em sentido estrito, ou seja, daqueles últimos acontecimentos que se referem à fase ultra-histórica, que implica salvação ou condenação definitiva e eterna. Por fim, há também textos que expressam a convicção de uma escatologia realizada<sup>218</sup>.

Anteriormente, Deus havia escolhido o povo de Israel para servi-lo, mas como a maior parte dos israelitas foi infiel, o círculo dos eleitos ficou restrito ao pequeno grupo dos "filhos da luz"<sup>219</sup>. São, portanto, os eleitos aptos a participarem de uma salvação na qual os "filhos das trevas" não terão acesso. Na concepção da comunidade de Qumran, a esperança messiânica só pode se realizar no meio de um grupo preparado para o momento fixado<sup>220</sup>.

### 2.3.

#### Aspectos Teológicos

A análise da vida religiosa de Qumran assim como o estudo da Regra da Comunidade expõem os elementos teológicos que caracterizam o grupo que se separou do movimento essênio<sup>221</sup>, retirando-se para o deserto pelo ano 130 a.C., e lá permanecendo<sup>222</sup> até o fim da comunidade<sup>223</sup>. Suas reflexões sobre as vicissitudes da história de Israel lhe mostram até que ponto o povo foi infiel à Aliança. A comunidade estabelecida em Qumran se retirou ao deserto justamente como consequência da série de desacordos fundamentalmente religiosos com o

<sup>217</sup> Cf. LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 173-175.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>219</sup> Cf. VAN DER PLOEG, J., *The Excavations at Qumran*, p. 112-118.

<sup>220</sup> Cf. VÁSQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas*, p. 319.

<sup>221</sup> Cf. STEGEMMANN, E. W.; STEGEMMANN, W., *História Social do Protocristianismo*, p. 179-182. A teoria sociológica da "desviância" descreve o processo da formação de grupos em uma situação de crise nas sociedades. No caso dos essênios, a desviância é óbvia, uma vez que se segregaram da sociedade judaica majoritária.

<sup>222</sup> Cf. SHANKS H., *The Mystery and Meaning of the Dead Sea Scrolls*, p. 119. Em 31 a.C., um terremoto devastou a área de Qumran. Os membros da comunidade abandonaram as instalações, retornando a elas apenas em 4 a.C.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 120. As tropas romanas invadiram e destruíram as instalações essênias em 68 d. C. A partir daí, os membros da comunidade nunca mais tornaram a ocupar seu monastério.

Judaísmo oficial de Jerusalém<sup>224</sup>, sendo três as figuras-chave que estão envolvidas nesta questão da origem da comunidade<sup>225</sup>: a) o Mestre da Justiça<sup>226</sup>, o fundador da seita, provavelmente um sacerdote sadoquita e, sobretudo, profeta, em tensão constante com as autoridades religiosas de Jerusalém (cf. 1QpHab 11,4-8); b) o Sacerdote Ímpio<sup>227</sup>; e c) o Homem de Mentiras<sup>228</sup>. Portanto, se a cidade estava impura, permanecer nela era contaminar-se. Não era nem permitido aos homens de Qumran entrar em contato com a riqueza impura do mundo exterior, pois acreditavam que a pessoa se tornava impura não apenas em contato com objetos e pessoas impuras, mas também que o pecado poluía ritualmente. É isto que explica a Regra da Comunidade: "E que ninguém se junte a ele em seus bens para que não o carregue de pecado culpável; mas que se mantenha distante dele em todo assunto... Que ninguém coma de nenhum de seus bens, nem beba, nem tome nada de suas mãos"<sup>229</sup> (1QS 5,14-16; cf. 9,8-10; CD 6,14-15; 8,5; 13,14-16). Se o templo também estava profanado, se as festas eram celebradas fora do tempo, se os sacrifícios tornaram-se imundos... a participação no culto carecia de sentido<sup>230</sup>.

Por outro lado, se muitas causas influenciaram no êxodo da comunidade de Qumran ao deserto, como rivalidades entre as famílias sacerdotais, questões de calendário, tensões entre as facções pró e anti-helenistas... seguramente a motivação mais profunda se encontra na consciência escatológica deste grupo, que

<sup>224</sup> Cf. MURPHY-O'CONNOR, J., *The Essenes in Palestine* in **BA** 40 (1977), p. 109.

<sup>225</sup> Cf. DAVIES, P. R., *Eschatology at Qumran* in **JBL** 104 (1985), p. 42-53.

<sup>226</sup> Cf. DUPONT-SOMMER, A., *Les Écrits Esséniens*, p. 369. Seus seguidores evitavam pronunciar o seu nome, como faziam com o nome de Yahweh, pois os lábios humanos eram indignos de pronunciá-lo. A este fato Josefo faz alusão: "O nome do Legislador é um grande objeto de veneração, depois do nome de Deus. Quem blasfema o Legislador é punido de morte" (Guerra Judaica 2,8-9). O Legislador aqui não é Moisés, pois o seu nome aparece constantemente nos escritos da seita. O Legislador é chamado ainda de Mestre, o Mestre Único, o Mestre da Justiça.

<sup>227</sup> Cf. LEIPOLDT, J.; GRUNDMANN, W., *El Mundo del Nuevo Testamento I*, p. 257. Assim explica o comentário de Habacuc: "[Sua interpretação: o malvado é o Sacerdote Ímpio, e o justo] é o Mestre da Justiça" (1QpHab 1,13). O Sacerdote Ímpio seria ou estaria ligado ao sumo-sacerdote do Templo de Jerusalém.

<sup>228</sup> Cf. VAN DER PLOEG, J., *The Excavations at Qumran*, p. 56; LEIPOLDT, J.; GRUNDMANN, W., *El Mundo del Nuevo Testamento I*, p. 257. Ploeg nota que torna-se uma questão se o Homem de Mentiras e o Sacerdote Ímpio não são a mesma pessoa, pois os textos não são claros a este respeito. Em 1QpHab 10,5-13 é dito: "Ai do que constrói com sangue a cidade, e assenta uma vila sobre o crime! É que isto não provém do Deus dos Exércitos? Esgotam-se os povos pelo fogo, e as nações se afadigam em vão. *Vacat*. A interpretação da citação se refere ao Disseminador de Mentira, que desviou a muitos construindo uma cidade de vaidade com sangue e levantando a muitos com trabalhos vãos e fazendo-os conceber obras de mentira, para que sejam em vão seus trabalhos e vão ao castigo do fogo aqueles que gracejaram e ultrajaram os eleitos de Deus. Para Leipoldt e Grundmann, ele é o chefe dos adversários do círculo dos assideos.

<sup>229</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 50.

<sup>230</sup> Cf. HAMERTON-KELLY, R. G., *The Temple and the Origins of Jewish Apocalyptic* in **VT** 20 (1970), p. 1.

sentia iminente o dia da visita de Deus<sup>231</sup>. O tempo do deserto tinha sido a idade de ouro de Israel, quando se viveu com mais perfeição as relações ideais entre Israel e seu Deus, entre Esposa e Esposo (cf. Jr 2,2-3; Os 11,1ss); relembrava então a história do passado, quando os israelitas caminharam no deserto e viveram um dos acontecimentos mais importantes de sua história: a aliança com Deus, através da figura de Moisés no deserto do Sinai. O deserto volta a ser, portanto, o cenário privilegiado para renovar aquela aliança; e os homens de Qumran se apresentavam como o povo capaz de voltar a estabelecer o verdadeiro culto a Deus em substituição do culto pervertido do Templo de Jerusalém<sup>232</sup>.

De acordo com Betz, a influência da tradição do Sinai na vida da comunidade de Qumran se deu em três direções distintas: a) a comunidade concebeu seu encontro em Deus, cuja vinda iminente esperava, como um novo Sinai; b) as atitudes e as disposições com que a comunidade se preparou para o advento de Deus estavam calcadas sobre as disposições e atitudes do povo do Sinai nas vésperas de se encontrarem com seu Deus; c) o encontro entre Deus e seu povo tem lugar no Sinai no âmbito de uma área sagrada limitada (cf. Ex 19,12.20.23-24). Também a comunidade de Qumran se afastou de uma humanidade pecadora e impura para preparar o encontro com Deus em uma área sagrada. Para se inaugurar os tempos messiânicos ou escatológicos era necessário, portanto, reviver as experiências da idade de ouro de Israel no deserto. Além disso, o estabelecimento da comunidade na região de Qumran é considerado como o cumprimento da profecia do Dêutero-Isaías que diz: "Uma voz clama: 'No deserto, abri um caminho para Iahweh; na estepe, aplanai uma vereda para o nosso Deus'" (Is 40,3)<sup>233</sup>.

Deste modo, para aqueles homens, o deserto era um lugar de encontro, de visões, de vozes; era, sobretudo, a lembrança do êxodo do Israel histórico, marchando para a terra; a etapa no caminho de onde partirão um dia para a grande

---

<sup>231</sup> Cf. LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 164-165. Essa corrente ideológica se fazia sentir também no judaísmo contemporâneo de Jesus que apresentava já iminentes os tempos messiânicos. No Novo Testamento, vemos eco deste pensamento em Mt 24,26-27 e At 21,38.

<sup>232</sup> Ibid., p. 163. Existia uma tradição em Israel segundo a qual os tempos escatológicos seriam inaugurados com a repetição das experiências do deserto. Assim, encontramos em Os 2,16-18: "Por isso, eis que, eu mesmo, a seduzirei, conduzi-la-ei ao deserto e falar-lhe-ei ao coração. Dali lhe restituirei suas vinhas,..."; e a mesma tradição se esconde atrás das palavras de Miquéias quando diz: "Como nos dias de tua saída da terra do Egito, eu lhe farei ver maravilhas!" (7,15).

<sup>233</sup> Cf. BETZ, O., *The Eschatological of the Sinai-Tradition in Qumrân and in the New Testament* in **RQ 6** (1967), p. 89-100.

batalha que tornará possível o retorno a uma Jerusalém e a um templo renovados<sup>234</sup>. E, se não se possuía os meios de restaurar a ordem e impor a observância, cabia apenas preservar a própria pureza através do afastamento e esperar o momento em que a intervenção divina lhes permitisse restaurar a ordem transgredida, o dia em que eles conquistariam Jerusalém e até mesmo o mundo inteiro, de modo que os seus próprios sacerdotes pudessem ser instalados em Jerusalém no fim dos tempos (cf. 1QS 9,21-23; 10,17-20)<sup>235</sup>. Mas como a data destes acontecimentos estava predestinada por Deus e ainda não havia chegado, eles suportavam a presente ordem política e social iníquas (cf. 1QS 9,21-25)<sup>236</sup>. O deserto era então a metáfora dos filhos da luz a caminho, rumo à pátria verdadeira. A Regra da Comunidade descreve, a partir do texto de Isaías (cf. 40,3), o projeto de transformação num grupo para formar uma comunidade<sup>237</sup>.

"E quando estes existirem/como comunidade/ em Israel /segundo estas disposições/ separar-se-ão do meio da residência dos homens de iniquidade para caminhar para o deserto para abrir ali o caminho d'Aquele. Como está escrito: 'No deserto, preparai o caminho de \*\*\*\*<sup>238</sup>, endireitar na estepe uma via para nosso Deus". Este é o estudo da lei<sup>239</sup>, que ordenou por mão de Moisés, para agir de acordo com tudo o que foi revelado de idade em idade, e que revelaram os profetas por seu santo espírito".(1QS 8, 12-16)<sup>240</sup>.

E em 1QS 9,19-20, encontramos: "Este é o tempo de preparar o caminho ao deserto, e ele [o Instrutor] os instruirá em tudo o que tiver sido achado para que façam neste tempo e para se separem de todo aquele que não tiver apartado seu caminho de toda iniquidade". Aqueles homens foram ao deserto para preparar e esperar ali a vinda da salvação. O abandono do mundo era assim um distanciamento não só ideológico, mas também físico e geográfico do mal, como explica 1QS 1,4: "para odiar tudo o que ele rejeita; para manter-se distante de todo mal". Estavam fechados ao estrangeiro como forma de poderem praticar a religião judaica de modo mais radical<sup>241</sup>. O retiro ao deserto denotava, ao mesmo tempo, a

<sup>234</sup> Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TREBOLLE BARRERA, J., *Os Homens de Qumran*, p. 49.

<sup>235</sup> Cf. SHANKS, H., *The Mystery and Meaning of the Dead Sea Scrolls*, p. 95.

<sup>236</sup> Cf. FLUSSER, D., *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo I*, p. 182.

<sup>237</sup> Cf. VÁSQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas*, p. 52.

<sup>238</sup> Cf. DUPONT-SOMMER, A., *Les Écrits Esséniens*, p. 107. A palavra "Yahweh", impronunciável, encontra-se substituída, neste local no manuscrito, por quatro pontos, assim como no Rolo de Isaías.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 108. O caminho a ser aberto no deserto é, em sentido figurado, a busca ou o estudo da Lei.

<sup>240</sup> Cf. CARMIGNAC, J.; GUILBERT, P., *Les Textes de Qumran*, p. 12.

<sup>241</sup> Cf. DELCOR, M.; GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Introducción a la Literatura Esenia de Qumran*, p. 294.

austeridade e a pobreza de quem, deixando tudo, colocava-se ao serviço de Deus<sup>242</sup>. Era voluntariamente que os candidatos entravam pelas portas do mosteiro de Qumran, e igualmente livre era a decisão de se aplicarem aos preceitos de Deus e se separavam dos homens perversos (cf. 1QS 1,7.16; 5,1-10). Porém, se, por um lado, a entrada era um ato voluntário, não bastava alguém simplesmente querer entrar na comunidade para poder ser aceito. O candidato deveria ser, antes de tudo, israelita, pois somente Israel é o povo eleito de Deus<sup>243</sup>. Depois, deveria ser aprovado na inspeção (cf. 1QS 5), onde exigia-se determinadas qualidades<sup>244</sup>.

Tal separação tinha, portanto, um objetivo bem claro: formar uma comunidade de puros no deserto; e entrar na nesta comunidade era participar por antecipação de realidades escatológicas: a comunhão com Deus, a companhia dos anjos do tempo, a posse do Espírito e o dom do conhecimento<sup>245</sup>. A vida dos homens de Qumran consistia, portanto, numa vida de comunidade, ou seja, era um mosteiro onde viviam juntos os "filhos da luz" com uma regra de vida baseada na organização comunitária: tinham mesa comum, comunhão de bens e vida cultural e ascética. Assim explica a Regra da Comunidade:

"Que se separem da congregação dos homens de iniquidade para formar uma comunidade na lei e nos bens" (1QS 5,1), e "comerão juntos, juntos bendirão, e juntos tomarão conselho. E os Numerosos velarão juntos um terço de cada noite do ano para ler o livro, interpretar a norma, e bendizer juntos" (1QS 6,2-3.7-8)<sup>246</sup>.

A nova aliança anunciada por Jeremias (cf. Jr 31,31-34) é a aliança eterna que a comunidade de Qumran procurava realizar. A entrada na comunidade exigia ainda uma renovação da aliança, como aquela de Josué (cf. Js 8,32-35), de Asa (cf. 2Cr 15,9-15) e de Esdras (cf. Ne 8,1-9; 9,1-37). Mas, sobretudo, a Regra se inscreve na linha do Deuteronômio que prevê uma renovação da aliança na entrada em Canaã, detalhando as bênçãos e as maldições (cf. Dt 28-30). No

<sup>242</sup> Cf. LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 165-166. No Novo Testamento, a importância do deserto e dos lugares desabitados aparece refletida em uma variedade de textos, com um destacado sentido teológico e simbólico (cf. Mc 1,2-3; Mt 3,3; Lc 3,4-5; Jo 1,23).

<sup>243</sup> Cf. BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 435. As ideias da "aliança de Deus com Israel" ou a "eleição de Israel" não são consideradas importantes no Quarto Evangelho. Por isso se percebe um pequeno interesse na demonstração do cumprimento das profecias.

<sup>244</sup> A propósito desta rigidez, encontramos no Documento de Damasco: "E todo > estúpido e louco, <que não entrar;> e todo simp[les e transtornado,] [aqueles cujos olhos não vêem, o coxo ou cambaleante, ou o surdo, ou o menino menor de idade, nenhum destes] entrará [na congregação, pois os anjos santos estão em meio a ela.]" (CD 15,15-17; cf. 1QSa 2,3-9).

<sup>245</sup> Cf. LAMADRID, A. G., op. cit., p. 270-271.

<sup>246</sup> Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TREBOLLE BARRERA, J., *Os Homens de Qumran*, p. 50.

mesmo espírito a Regra conclui a renovação da aliança pela exposição dos dois caminhos ou dos dois espíritos que conduzem os homens (cf. 1QS 3,13-4,26)<sup>247</sup>.

Do pensamento teológico qumrânico expresso na Regra da Comunidade, analisarei os seguintes aspectos: a) A busca de Deus, como a razão teológica principal e a atitude religiosa pela qual os homens de Qumran se retiram para o deserto; b) As formas dualistas, particularmente luz/trevas, verdade/falsidade; e c) O messianismo, enquanto reflete a espera da manifestação final de Deus para recompensar os filhos da luz<sup>248</sup>.

### 2.3.1.

#### A Busca de Deus

Para a comunidade de Qumran, o estabelecimento no deserto refletia certo abandono do mundo e a busca de um lugar especial no qual se pudesse viver mais próximo de Deus e assim colocar-se plenamente a seu serviço. Consistia num separatismo extremo<sup>249</sup>. A entrega total de seu ser refletia uma busca de Deus plena e absoluta<sup>250</sup>. O Deus dos homens de Qumran era o Deus da fé israelita (cf. 1QS 3,13-4,26), o Deus de seus pais (Abraão, Isaac e Jacó), de cuja aliança eles se sentiam herdeiros e renovadores: "Mas o Deus de Israel e o anjo de sua verdade ajudam a todos os filhos da luz" (1QS 3,24)<sup>251</sup>. A totalidade exigida e manifestada era um claro reflexo da perfeição, uma vez que diante de Deus só é possível nada menos que a totalidade. Portanto, se a busca de Deus por meio da perfeição é o princípio de vida de qualquer movimento religioso, para os homens de Qumran esta busca se converteu em uma obsessão que determinava cada momento da vida<sup>252</sup>. Seguir o caminho de Deus era o fundamento e o princípio da suas vidas. Eles estavam convencidos de serem eleitos diretamente por Deus e deviam responder à eleição pondo de sua parte todo seu ser para permanecer na fidelidade

<sup>247</sup> Cf. CARMIGNAC, J.; GUILBERT, P., *Les Textes de Qumran*, p. 12-13.

<sup>248</sup> Cf. VÁSQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas*, p. 297-298.

<sup>249</sup> Cf. FLUSSER, D., *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo I*, p. 179. O separatismo dos homens de Qumran era tão extremo que parte de sua doutrina era secreta. De acordo com Josefo (Guerra Judaica II, 141), os essênios eram obrigados a não informar nada de seus segredos para os outros, mesmo que fossem torturados até a morte. De acordo com 1QS 9,17, eles tinham de ocultar o desígnio da Lei entre os homens de iniquidade.

<sup>250</sup> Cf. VÁSQUEZ ALLEGUE, J., op. cit., p. 300.

<sup>251</sup> Cf. VERMES, G., *Les Manuscrits du Désert de Juda*, p. 109-110.

<sup>252</sup> Cf. PUECH, É., *Les Manuscrits de la Mer Morte et le Nouveau Testament* in **EstBib** 54 (2006), p. 355.

da opção por essa busca. A Regra da Comunidade estabelecia a busca de Deus como um dos critérios determinantes na vida daquelas pessoas consagradas a Deus. Buscar a Deus era o principal argumento pelo qual se reuniram no deserto e se incorporaram a uma comunidade de eleitos. Buscar a Deus era, deste modo, a "profissão" daqueles homens, a finalidade e o fundamento de seu caminho<sup>253</sup>.

A expressão לְדַרוֹשׁ אֱלֹהִים ("para buscar a Deus") aparece já no prólogo da Regra (1QS 1,1-2) e é uma antecipação da finalidade de todo o documento, cuja ideia se repete constantemente ao longo de todo o texto. Ela manifesta a intencionalidade daqueles homens de assumir a Regra da Comunidade como seu normativo de vida. O mesmo prólogo anuncia quais são os elementos normativos decisivos para essa busca de Deus: "com todo o coração e com toda a alma, façam o bom e o reto em sua presença" (1QS 1,2). Trata-se de pôr todos os meios ao alcance para que a busca seja possível, uma vez que o verbo דָּרַשׁ ("buscar") acentua a matiz da ênfase. Estes meios começam pelo coração (לֵב) em sua totalidade e juntamente exige-se que entre em jogo também a alma (נַפְשׁ), igualmente em sua totalidade. A busca de Deus se realiza, assim, com a vida e com toda a inteligência. Aqueles homens estavam convencidos, portanto, de que a "visão de Deus", finalidade última da Regra da Comunidade, só se pode alcançar através de uma prévia e constante busca de Deus<sup>254</sup>.

Na linha do Antigo Testamento, a imagem do "caminhar atrás do Senhor pelo deserto" é um tema-chave na literatura de Qumran<sup>255</sup>. Através do verbo הִלְכָה<sup>256</sup> ("caminhar"), desenvolve-se uma teologia do seguimento como parte da busca de Deus. "Caminhar" significa viver de uma determinada maneira, segundo as normas da comunidade. Caminhar com a comunidade era seguir com fidelidade e cumprimento as indicações e as leis estabelecidas nos documentos legais e normativos. Neste sentido, exorta a Regra da Comunidade: "a fim de que se unam no conselho de Deus e caminhem perfeitamente em sua presença" (1QS 1,8); e "que firme seus passos para caminhar perfeitamente por todos os caminhos de Deus" (1QS 3,9-10). Ao lote do espírito da falsidade pertence a "dureza de

<sup>253</sup> Cf. VÁSQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de La Luz y Los Hijos de Las Tinieblas*, p. 300.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 301-302.

<sup>255</sup> Cf. HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L., WALKE, B. K., *Dicionário Internacional de Teologia do AT*, p. 119-120. O caminho da vida (cf. Sl 16,11; Pr 2,19; 5,6; 10,17; 15,24) corresponde à vereda da integridade (cf. Sl 27,11), da retidão (cf. Pr 2,13), da justiça (cf. Pr 2,8; 17,23; Is 26,8; 40,14), do juízo (cf. Pr 8,20).

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 325-326.

coração para caminhar por todos os caminhos de trevas" (4,11)<sup>257</sup>. Portanto, a vinculação dos homens de Qumran com o caminho do deserto e, conseqüentemente, com o "caminhar", tinha uma importância teológica destacada, principalmente no que se refere ao caminhar ético-religioso (cf. 1QS 1,6; 4,5s; 5,4; 8,2; 1QSa 1,1; CD 2,15.17; 3,2.5; 1QH 15,18). Como para a comunidade de Qumran, Deus é o objeto de uma constante busca, com todo o coração e com toda a alma, essa procura de Deus tem suas características próprias que exigem atitudes concretas, entre as quais destaca-se<sup>258</sup>:

**Estudo da Lei:** os membros da comunidade de Qumran buscavam a Deus estudando a Lei de Moisés, uma vez que o seu cumprimento garantia a busca de Deus e a sua visão final. O estudo dedicado da Lei era uma das obrigações essenciais e diárias<sup>259</sup>: "E que não falte no lugar em que se encontram os dez um homem que interprete a lei dia e noite, sempre... E os numerosos velarão juntos um terço de cada noite do ano para ler o livro, interpretar a norma" (1QS 6,6-7). Portanto, estudar a Lei era buscar a Deus por meio de sua Palavra e de sua revelação ao longo da história. Com isso, os homens de Qumran, assim como os círculos essênios em geral, reivindicavam conhecer mais que as outras pessoas acerca do plano divino para o mundo<sup>260</sup>. Neste sentido, o deserto era o lugar onde se preparava o caminho do Messias; e este caminho era o estudo da Lei (cf. 1QS 8,14-16)<sup>261</sup>.

**Cumprimento da Lei:** o ideal da comunidade de Qumran era buscar a Deus pelo cumprimento exato da Lei, reforçada inclusive por revelações e novas interpretações outorgadas ao Mestre da Justiça. A comunidade de Qumran aspirava assim a um retorno integral à Lei de Moisés e um distanciamento de todos os impuros - os pecadores "filhos das trevas" - que não pertenciam ao grupo escolhido por Deus<sup>262</sup>. Desde o momento da entrada até o momento do repouso final nos cemitérios, a vida inteira daquelas pessoas estava regida pela

<sup>257</sup> Cf. LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 164-165.

<sup>258</sup> Cf. VÁSQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de La Luz y Los Hijos de Las Tinieblas*, p. 244-245.

<sup>259</sup> Cf. PUECH, É., *Les Manuscrits de la Mer Morte et le Nouveau Testament* in **EstBib** 54 (2006), p. 354.

<sup>260</sup> Cf. VAN DER PLOEG, J., *The Excavations at Qumran*, p. 121.

<sup>261</sup> Cf. GARCÍA de la FUENTE, *La búsqueda de Dios en el Antiguo Testamento*, p. 304.

<sup>262</sup> Cf. LAMADRID, A. G., op. cit., p. 139.

observância das prescrições divinas e tantos outros preceitos, cuja finalidade era a de criar uma barreira protetora em torno da Lei, como objetivo de impedir que algum de seus mandamentos fosse infringido<sup>263</sup>. O candidato à comunidade devia assim dar provas de seu conhecimento e de seus progressos na perfeita observância de todos os preceitos<sup>264</sup>. Por isso que, quando o que está em jogo são preceitos divinos, a coabitação pacífica com os filhos das trevas era considerada impossível<sup>265</sup>. A consciência de ter recebido a revelação levará o Mestre da Justiça a anunciar certos aspectos como não só a iminência do final dos tempos, a consciência da eleição, a predestinação divina, a inadequação de templo e do culto existentes, mas, principalmente, uma série de *halakot* particulares. Tais *halakot* condicionavam a vida diária de todos os membros do movimento essênio. Foi justamente a rejeição destas pretensões por parte da maioria dos membros do movimento essênio que terminarão por obrigar o Mestre da Justiça e seus seguidores a retirarem-se à solidão do deserto<sup>266</sup>. Os textos sectários que se referem a esse cisma fundante se situam no contexto de uma polêmica sobre a correta interpretação do texto bíblico, principalmente da Lei. A Carta Haláquica expressa claramente que os homens de Qumran se separaram por um desejo de fidelidade absoluta à palavra revelada, cuja compreensão correta só eles possuíam:

"[E vós sabeis] que nos separamos da maioria do po[vo e nos abstemos] de misturarmos nestes assuntos, e de nos unir a eles nestas coisas. E vós sa[beis que não] se encontra em nossas obras engano ou traição ou maldade. Pois sobre estas coisas vos temos es[crito] que deveis compreender o livros de Moisés. [e as palavras dos Pro]fetas e de Davi [e as crônicas de ca]da geração" (4QMMT 92-96)<sup>267</sup>.

A certeza de possuírem a verdadeira revelação do sentido da Lei e das profecias era acompanhada de um grande sentido do pecado. O homem era tido como uma criatura fraca e inteiramente na dependência de Deus<sup>268</sup>. Diante dessa situação, era a relação com a Lei que determinava a bênção ou a maldição, e somente a obediência aos seus preceitos poderia preservar dos castigos divinos<sup>269</sup>.

<sup>263</sup> Cf. PUECH, É., *Les Manuscrits de la Mer Morte et le Nouveau Testament* in **EstBib** 54 (2006), p. 355.

<sup>264</sup> Cf. DUPONT-SOMMER, A., *Les Écrits Esséniens*, p. 57-58.

<sup>265</sup> Cf. FLUSSER, D., *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo I*, p. 177.

<sup>266</sup> Cf. VERMES, G., *Les Manuscrits du Désert de Juda*, p. 109-110.

<sup>267</sup> Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TREBOLLE BARRERA, J., *Os Homens de Qumran*, p. 48.

<sup>268</sup> Cf. BURROWS, M., *Os Documentos do Mar Morto*, p. 272.

<sup>269</sup> Cf. MARX, A., *Y A-t-il Une Prédestination a Qumran?* in **RQ** 22 (1967), p. 166.

Assim, observavam regras muito rigorosas sobre o sábado, com um aspecto puritano e casuísta, na mesma linha dos fariseus, no entanto, mais rígido que a própria seita farisaica<sup>270</sup>. Em Qumran, "converter-se a Deus" significava "converter-se à Lei de Moisés": a graça de Deus era a revelação da autêntica obediência à Lei; a misericórdia de Deus consistia em conceder à comunidade a possibilidade de observar a Lei; a penitência era a conversão à Lei; a salvação pertencia aos que observavam a Lei, sendo que os demais seriam aniquilados<sup>271</sup>. Assim, aqueles homens buscavam a Deus cumprindo a Lei e as normas de tipo cultural e litúrgico (celebração das festas, calendário sagrado); e buscavam por meio da pureza (ritos e fórmulas de purificação)<sup>272</sup>. Seus sacrifícios consistiam em orações e na pureza de vida (cf. 1QS 9,3-5). Daí que eles não concebiam uma universalidade da salvação, pois esta estava reservada àqueles que pertenciam à comunidade (cf. 1QpHab 8,2-3)<sup>273</sup>. A Lei e os Profetas constituíam o fundamento da vida daquelas pessoas e seu cumprimento garantia que a busca de Deus viria por um bom caminho e terminaria com a visão de Deus (cf. 1QS 5,8; 8,14-16.22). Toda falta deliberada contra a Lei comportava irrevogavelmente a expulsão definitiva da comunidade. Se fosse feita inadvertidamente, a Regra previa sanções graves: o culpado era excluído da purificação e do Conselho por um espaço de dois anos, e não era admitido de novo senão após uma meticolosa comprovação de um bom comportamento durante este tempo (cf. 1QS 8,20-9,2)<sup>274</sup>.

**Cumprimento da Regra da Comunidade:** Os membros de Qumran buscavam a Deus cumprindo a Regra da Comunidade como norma de vida, mantendo a fidelidade ao grupo e aos seus ideais, aceitando as normas de conduta e a organização da comunidade, reconhecendo as autoridades e amando os filhos da luz<sup>275</sup>. Deste modo, guardavam as próprias regras de pureza ritual<sup>276</sup>, o

<sup>270</sup> Cf. PUECH, É., *Les Manuscrits de la Mer Morte et le Nouveau Testament* in **EstBib** 54 (2006), p. 355. Era proibido em dia de sábado carregar uma criança no colo, ou ainda salvar a vida de uma pessoa se para tal ato se precisasse de uma corda ou escada (cf. CD 10,14-11,18).

<sup>271</sup> Cf. LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 278-279.

<sup>272</sup> Cf. SCHELKLE, K. H., *A Comunidade de Qumran e a Igreja do Novo Testamento*, p. 28.

<sup>273</sup> Cf. MARTONE, C., *La Regola della Comunità*, p. 86-87.

<sup>274</sup> Cf. GARCÍA de la FUENTE, *La Búsqueda del Dios en el Antiguo Testamento*, p. 304.

<sup>275</sup> Cf. VÁSQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de La Luz y Los Hijos de Las Tinieblas*, p. 304.

<sup>276</sup> Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TREBOLLE BARRERA, J., *Os Homens de Qumran*, p. 118.185-190. As *halakot* sobre as normas de pureza são: proibição de aceitar sacrifícios dos gentios; degola animais prenhes; os que são proibidos de entrar na assembleia; a lei da novilha vermelha; exclusão de cegos e surdos do Santuário; pureza das correntes líquidas; interdição de

cumprimento das normas de oração como alternativas ao sacrifício<sup>277</sup>, a celebração de banquetes de caráter ritual e sagrado, a observância rigorosa do sábado e, sobretudo, a celebração solene das festas segundo o próprio calendário sectário<sup>278</sup>. De fato, as controvérsias sobre o calendário como fator decisivo que provocou o cisma qumrânico foi reconhecido desde o começo da investigação sobre os manuscritos: o calendário utilizado por Qumran era baseado num sistema solar de 364 dias, sempre contado a partir da quarta-feira, dia em que Deus teria criado as luminárias<sup>279</sup>.

Era preciso, ainda, buscar a Deus **pelo caminho reto**. As pessoas de Qumran estavam conscientes de que optaram pelo caminho verdadeiro que levava a Deus, o mais reto de todos os caminhos. A imagem metafórica do "caminho" aparece ao longo de toda a Regra da Comunidade. Algumas vezes em sentido sinonímico, como: "caminho de Deus" (1QS 3,10), "caminho de Yahweh" (1QS 8,14), "caminho d'Aquele" (1QS 8,13), "caminho de luz" (1QS 3,20), "caminho de justiça" (1QS 4,2) e "caminho de verdade" (1QS 4,17). Outras, vezes, com ponto de vista contrário, utilizando um sentido negativo: "caminho dos homens" (1QS

---

entrada de cães em Jerusalém; contato com cadáveres; vôo de pássaros impuros no teto do Templo; o produto do quarto ano para os sacerdotes; etc. Em 11QTemplo 45-51 há um corpo extenso de ensinamentos relativos à questão da pureza.

<sup>277</sup> Cf. BENOIT, P., *Qumran et le Nouveau Testament* in **NT 7** (1960-1), p. 283. Para a comunidade Qumran, a vida santa dos "filhos da luz", perfeitamente conforme a Lei, expiava os pecados mais eficazmente que os sacrifícios materiais.

<sup>278</sup> Cf. PUECH, É., *Les Manuscrits de la Mer Morte et le Nouveau Testament* in **EstBib 54** (2006), p. 358.

<sup>279</sup> BECKWITH, R., *The Significance of the Calender for Interpreting Essene Chronology and Eschatology* in **RQ 10** (1979-81), p. 167-202. Neste sentido, ver também as outras obras de Beckwith: *The Earliest Enoch Literature and its Calender* in **RQ 10** (1979-81), p. 365-403; e *The Modern Attempt to Reconcile the Qumran Calender With the True Solar Year* in **RQ 27** (1970), p. 379-396. A partir do Exílio, introduziu-se na vida civil o calendário lunar de 354 dias, de origem babilônica. Foi provavelmente durante a dominação grega quando ocorreram as primeiras tentativas de introduzir o calendário lunar também na vida religiosa e no templo, o que finalmente teve êxito. Naturalmente, esta inovação dividiu o clero. Entre os que se negaram a admitir o novo calendário deveriam estar os sacerdotes de Qumran, que preferiram abandonar a Cidade Santa e retirar-se no deserto. No calendário solar de Qumran, o ano consistia de 12 meses de 30 trinta dias, mais 4 dias intercalados, um por cada semestre. As festas eram fixas, caindo no mesmo dia do mês e da semana. Entre os manuscritos da caverna 4 há alguns de caráter litúrgico que se esforçam por sincronizar ambos os calendários, o solar e o lunar. Encontramos então em CD 3,14-15: "Deus estabeleceu sua aliança com Israel para sempre, revelando-lhes as coisas escondidas nas quais havia errado todo Israel: seus sábados e suas festividades gloriosas"; e em CD 6,18-19: "para observar o dia do sábado segundo a interpretação exata, e as festividades, e o dia do jejum". Os problemas de calendário, como também a escatologia, não aparecem refletidas nas descrições clássicas sobre do movimento essênio, isto permite supor que este aceitava o calendário festivo do resto do judaísmo da época e que a adoção de um calendário diferente foi um dos fatores determinantes da constituição da seita de Qumran, dentro do movimento essênio. Apenas o grupo essênio dos Terapeutas adotava um calendário festivo semelhante ao utilizado em Qumran.

3,6), "caminho das trevas" (1QS 3,21), "caminho da imundície" (1QS 4,10), "caminho de maldade" (1QS 4,19) e "caminho do povo" (1QSa 1,2)<sup>280</sup>.

O elemento apocalíptico volta a estar no fundo do tema<sup>281</sup>. De acordo com Kuhn<sup>282</sup>, a comunidade de Qumran se mantinha numa atitude de preparação intensa, e não só pressentia a iminência dos últimos tempos, mas se considerava já na posse inicial dos bens escatológicos (cf. 1QS 2,1). Ao compreender-se como templo espiritual, a comunidade não podia aceitar a concepção apocalíptica que colocava toda a ênfase no futuro e esvaziava o presente do conteúdo salvífico. Mas, por outra parte, a salvação não podia ser concebida simplesmente como uma irrupção do futuro no presente. A comunidade de Qumran aparecia assim como o laço de união entre o presente e o futuro<sup>283</sup>.

### 2.3.2.

#### O Dualismo

As referências às expressões de caráter dualista são incontáveis nos escritos de Qumran<sup>284</sup>, o que corresponde, com efeito, à oposição fundamental que todo homem percebe instintivamente entre o bem e o mal moral<sup>285</sup>. Este fato cria uma

<sup>280</sup> Cf. VÁSQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas*, p. 320.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p.308-309.

<sup>282</sup> Cf. KUHN, H. -W., *Enderwartung und gegenwärtiges Heil Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumrân* in *SUNT* 4 (1966), p. 10-175. Segundo Kuhn, os textos escatológicos dos hinos são de duas classes: a) Hinos de ação de graças: espera-se para o futuro a salvação dos justos e a perdição dos ímpios; trata-se então de uma escatologia futurista, cujo tempo terá início depois da vitória messiânica (cf. 1QH 3,20-23.26-28; 14,15-16; 15,117-21.24-25; 17,20-21); b) Confissões líricas: nestes textos, a escatologia se faz presente e as realidades escatológicas fazem sua irrupção na vida atual da comunidade. Entre estas realidades estão: a ressurreição, a presença de Deus em companhia dos anjos, a renovação da criação, inclusive do homem (cf. 1QH 11,3-14), a comunhão dos anjos, a nova criação (cf. 1QH 15,14-25), a salvação, que liberta já do poder do *Sheol* (cf. 1QH 3,19-36) e a salvação escatológica em geral (cf. 1QH 11,15-16). Kuhn demonstra a irrupção da escatologia na vida atual da comunidade em dois pontos concretos: a presença do Espírito e o dom do conhecimento. Quanto ao dom do conhecimento, tem-se a referência à ação de Deus na história, o qual constitui o conteúdo da revelação, o "mistério". O "misterio" é uma realidade futura para a apocalíptica; mas uma realidade presente para os essênios.

<sup>283</sup> Cf. LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 168.

<sup>284</sup> Cf. BURROWS, M., *Os Documentos do Mar Morto*, p. 270-271. Quanto à questão da existência de formas pré-cristãs de gnosticismo no judaísmo, e, de modo particular, nos escritos de Qumran, Burrows nota que o dualismo existente em Qumran está mais entre o bem e o mal do que entre Espírito e carne. Além desse aspecto, não se encontra nos manuscritos de Qumran, até agora publicados, o conceito de alma como uma centelha da luz divina, que se acha aprisionada no mundo material. Chamar os filhos da luz de justos, e os filhos das trevas de maus é algo inteiramente diferente.

<sup>285</sup> Cf. BOISMARD, M E., *La Literatura de Qumrán y los Escritos de San Juan* in *CuBi* 12 (1955), p. 251.

atmosfera comum e particular em toda a sua literatura de Qumran<sup>286</sup>. Esta concepção dualista de ser e de mundo é colocada como uma teoria na Regra da Comunidade, que já no prólogo (1QS 1,1-15) recorre à teologia dualista<sup>287</sup>. Na "Instrução dos Dois Espíritos" (cf. 1QS 3,13-4,26), o dualismo encontra a sua expressão máxima. Trata-se de uma instrução moral, inspirada em Dt 30,15-20<sup>288</sup>. Apesar das afinidades com o restante do texto da Regra da Comunidade, frequentemente é considerada como uma unidade autônoma e anteriormente independente, um texto préqumrânico, exercendo uma influência sobre a formação do restante do texto da Regra da Comunidade antes mesmo de sua incorporação na obra<sup>289</sup>. No entanto, quando comparada com outros textos de Qumran, há razões para pensar que a Instrução dos Dois Espíritos não foi originariamente um texto independente<sup>290</sup>.

É justamente nesta seção dos "Dois Espíritos" que está resumido o credo essênio; e seu objetivo principal é reacender o fervor diminuído da comunidade<sup>291</sup>. De fato, essa "Instrução aos Filhos da Luz" está dominada do começo ao fim pelo dualismo que se apresenta mediante uma dupla oposição: luz e trevas, verdade e falsidade. A verdade é entendida mais na ordem moral que intelectual; e seguindo a linha do AT, refere-se à fidelidade ao que Deus pede<sup>292</sup>. O autor recorreu a esses símbolos tradicionais da luz e das trevas para expressar os conceitos abstratos de verdade e de iniquidade<sup>293</sup>. A influência dos dois espíritos se concretiza na divisão da humanidade em dois grupos opostos<sup>294</sup>, concebidos como dois impérios com seus chefes sobrenaturais: o Príncipe da luz e o Anjo das trevas (cf. 1QS 3,20-

<sup>286</sup> Cf. SCHELKLE, K. H., *A Comunidade de Qumran e a Igreja do Novo Testamento*, p. 123. Os manuscritos atestam que a teologia e a linguagem dualistas usadas no evangelho joanino foram empregadas no judaísmo da época, e até mesmo no judaísmo mais rigoroso como o de Qumran. Portanto, é inegável a possibilidade de que o autor do Quarto Evangelho tenha sido judeu.

<sup>287</sup> Cf. VÁSQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de la Luz y los Hijos de Las Tinieblas*, p. 311-312.322.

<sup>288</sup> Cf. GUILBERT, P., *Le Plan de la Regle de la Communauté* in **RQ 3** (1959), p. 323.

<sup>289</sup> Cf. ALLISON, D. C., *The Authorship os 1QS III,13-IV,14* in **RQ 38** (1980), p. 263.

<sup>290</sup> Cf. HOGETERP, A. C. A., *The Eschatology of the Two Spirits Treatise Revisited* in **RQ 90** (2007), p. 258. Os textos que servem de comparação com a Instrução dos Dois Espíritos são: 4Q257,5; 4Q525,11-12; e 1Q29,13-17.

<sup>291</sup> Cf. DUHAIME, J., *L'Instruction sur les Deux Esprits et les Interpolations Dualistes a Qumrân (1QS3, 13-4,26)*, **RB 84** (1977), p. 567.

<sup>292</sup> Cf. LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 320. É também este o significado da "verdade" no Quarto Evangelho. Em Jo 3,20-21, luz = verdade = boas obras.

<sup>293</sup> Cf. FLUSSER, D., *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo I*, p. 52.

<sup>294</sup> Cf. HOGETERP, A. C. A., op. cit., p. 247-248.

21)<sup>295</sup>. Os homens se dividem então em duas categorias: de um lado, os filhos da luz (בְּנֵי אֱוֶרָה), chamados também de filhos da verdade, que andam por caminhos de luz ou da verdade; e outro lado estão os filhos das trevas (בְּנֵי חֹשֶׁךְ), chamados também de filhos da iniquidade, que andam por caminhos de trevas e de iniquidade<sup>296</sup>. O dualismo teológico refletia, assim, o fundo apocalíptico que caracterizava não apenas a mente dos homens de Qumran, mas que também dominava o ambiente teológico e literário da época<sup>297</sup>. A "coexistência pacífica" e a não-retaliação dos filhos da luz contra os filhos das trevas, em sua origem, baseava-se na doutrina escatológica da predestinação e na ideologia do ódio<sup>298</sup>.

O dualismo é entendido, de modo geral, como uma doutrina na qual o universo está sob o domínio de dois princípios opostos, um bom e outro mau<sup>299</sup>. Tal pensamento dualista fazia parte da religiosidade oriental<sup>300</sup>. Para os homens de Qumran, o dualismo era experimentado como uma grande consciência de serem separados do mundo mau; e se expressava através da oposição de contrários (luz/trevas, filhos da luz/filhos das trevas, espírito da verdade/espírito da falsidade, etc.) como possibilidades diante de uma opção e através de fórmulas com sentido metafórico, na maioria dos casos<sup>301</sup>. Girava em torno a dois eixos: a)

<sup>295</sup>Cf. Angel in FREEDMANN, D. N., *The Anchor Bible Dictionary*, vol 1, p. 253; מִשְׁטָמָה in TOOR, K. van; BECKING, B.; HORST, P. W. van der, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, p. 553-554. Vários nomes são dados ao líder do mal: Belial (1QS 2,45; CD 5,17-19; 1QM 1,1; 13,11), Beliar (Jub 1,20; T. Jud. 25,3), Mastema (Jub 10,8; 1QM 13,11), Satan (1QH 4,6) e Melchiresha (4QAmram<sup>b</sup> 2,3).

<sup>296</sup> Cf. SHANKS, H., *The Mystery and Meaning of the Dead Sea Scrolls*, p. 76. Juntamente à Regra da Comunidade, o Livro da Guerra (1QM), que descreve a batalha apocalíptica entre os filhos da luz e os filhos das trevas, é um outro documento característico quanto às referências dualistas, num contexto escatológico dualista.

<sup>297</sup> Cf. TREVES, M., *The Two Spirits of the Rule of the Community* in **RQ 11** (1961), p. 449-451; PAINTER, J., *The Quest for the Messiah*, p. 36; MOWRY, L., *The Dead Scrolls and the Background for the Gospel of John* in **BA 17** (1954), p. 82. Como destaca Painter, a presença do dualismo no judaísmo é comumente atribuído à influência do dualismo persa (zoroastrismo). Isto pode ter ocorrido durante o exílio na Babilônia, o que leva a sugerir um tempo anterior às conquistas de Alexandre, o Grande, e, portanto, antes do período helenístico. Mowry, no entanto, nota que os essênios diferem dos seguidores de Zoroastro em um ponto importante: de acordo com o dualismo iraniano, as duas forças espirituais seriam coexistentes, enquanto que, para os essênios, foi Deus quem as criou e tem o controle sobre o resultado último do conflito. Na mesma opinião segue Treves, porém, observa que tais imagens de luz e trevas presentes no zoroastrismo foram adaptadas ao monoteísmo judaico.

<sup>298</sup> Cf. FLUSSER, D., *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo I*, p. 221-222.

<sup>299</sup> Cf. BIANCHI, U., *Il Dualismo come Categoria Storico-Religiosa*, p. 3.

<sup>300</sup> Cf. SCHELKLE, K. H., *A Comunidade de Qumran e a Igreja do Novo Testamento*, p. 123. Na Pérsia, desenvolveu-se a doutrina de que havia originariamente dois poderes: o poder do bem, personificado em *Ahura Mazda*, e o poder do mal, em *Ahriman*. Esses dois poderes lutavam entre si, disputando o império sobre os homens e o mundo. No séc. VII a.C., Zoroastro condensou esta doutrina em hinos.

<sup>301</sup> Cf. GROSSOW, W., *The Dead Sea Scrolls and the New Testament* in **StC 26** (1950), p. 293.

uma visão geral do homem e do mundo<sup>302</sup>; b) uma concepção de Israel no contexto de sua história. O ponto de partida é uma definição da relação entre Deus e o mundo, onde a natureza das coisas é determinada por um plano divino ordenado por Deus antes da criação<sup>303</sup>. De fato, o problema do mal foi resolvido pelo dualismo onde os dois princípios que dominam o mundo não são incriados, mas dependentes de Deus, o Criador (cf. 1QS 3,25; 11,11)<sup>304</sup> - é o chamado "dualismo modificado"<sup>305</sup>. Fica evidente que, em uma religião monoteísta como o judaísmo há a insistência de que apenas Deus é a origem de tudo e está acima de tudo<sup>306</sup>, uma vez que Ele não tem nenhum antagonista à sua altura<sup>307</sup>. Porém, o dualismo modificado que encontramos no AT não aparece tão desenvolvido como aquele apresentado nos manuscritos de Qumran, e, posteriormente, nos textos joaninos<sup>308</sup>.

Quanto ao Antigo Testamento, não há predominância do dualismo, mas desde muito cedo, reconhecia uma oposição entre o espírito bom e o mau. São mencionados, deste modo, o espíritos mau, como o tentador de Gn 3, e o homem mau cujos caminhos são opostos daqueles do homem bom (cf. Sl 1); porém, não é enfatizada uma teoria de que o mundo está dividido em dois grandes campos fechados em eterno conflito. Em sua visão muito prática, a teologia hebraica está mais interessada na questão do homem individual seguir a Lei e viver

<sup>302</sup> Cf. DUHAIME, J., *L'Instruction sur les Deux Esprits et les Interpolations Dualistes a Qumrân (1QS3, 13-4,26)*, **RB 84** (1977), p. 576. O termo תִּבְלָה, "mundo", é sempre utilizado em um sentido concreto, ou seja, o universo físico criado por Deus. Quanto a esse aspecto, o Quarto Evangelho utiliza κόσμος tanto no sentido cosmológico, enquanto cenário onde se desenrola o drama da redenção (cf. 1,10ab), como no sentido antropológico ou moral, designando o mundo humano hostil a Deus (cf. 1,10c; 8,23; 18,36). Porém, Cristo é o "Salvador do mundo" (4,42), "dá vida ao mundo" (6,33.51) e é "luz do mundo" (8,12).

<sup>303</sup> Cf. VÁSQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de la Luz y los Hijos de Las Tinieblas*, p. 312-313.

<sup>304</sup> Cf. PRYKE, J., "Spirit" and "Flesh" in the Qumran Documents and some New Testament Texts in **RQ 19** (1965), p. 350.

<sup>305</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles* in **CBQ 17** (1955), p. 405.

<sup>306</sup> Cf. VAN DER PLOEG, J., *The Excavations at Qumran*, p. 115.

<sup>307</sup> Cf. MAY, H. G., *The Creation of Light in Genesis 1,3-5* in **JBL 58** (1939), p. 209-211. No exílio e no pós-exílio há uma ênfase em Yahweh como o criador da luz e das trevas. Isto para reforçar a concepção de que Yahweh é a fonte da divina luz que será a única luz do mundo no tempo futuro. A terminologia usada no Salmo em Habacuc 3, especialmente no v. 4, torna plausível postular que esta concepção tardia serviu para descrever Yahweh com atributos de um "deus-sol", já separado do sol como um astro, em seu aspecto físico. A ênfase sobre Yahweh como criador da luz e das trevas, como aparece em Is 45,7, pode ser uma reação contra o dualismo babilônico e persa. Yahweh como criador da luz e das trevas é também enfatizado na posterior doxologia de Am 4,13. O pós-exílico Sl 139 separa inteiramente as luminárias da luz divina, que pertence a Iahweh (cf. v. 12 e o Sl 104,2). Esta concepção é parte integrante da escatologia de Zc 14,7. Como o Trito-Isaías nos informa no cap. 60, Yahweh é a fonte da luz

<sup>308</sup> Cf. PAINTER, J., *The Quest of the Messiah*, p. 37.

justamente<sup>309</sup>. Nos escritos de Qumran, Deus criou as duas forças espirituais e tem o controle sobre o resultado último do conflito<sup>310</sup>; e, já que os essênios estavam enraizados na fé tradicional de Israel, seu dualismo era conduzido sob a mais importante afirmação do Deus Uno. Este monoteísmo de Qumran ao puro estilo veterotestamentário conduzia ao monismo legal e normativo, uma vez que seguiam com absoluta fidelidade a única Lei, a Torá (cf. 1QS 5,1-3.7-9; 8,15-16; 6,6-8; CD 6,4-7.14-15)<sup>311</sup>. Por conseguinte, se o Anjo das Trevas possui certo domínio sobre o mundo, isto se deve a uma secreta disposição de Deus<sup>312</sup>.

A doutrina dos Dois Espíritos é, portanto, uma forma desenvolvida da doutrina geral judaica do anjo e do diabo, subordinada à fé judaica no Deus da criação<sup>313</sup>. Há de notar, no entanto, que a oposição entre luz e trevas como símbolo do bem e do mal não se encontra no Antigo Testamento<sup>314</sup>. Já a literatura judaica após o exílio emprega idêntica linguagem e desenvolve este pensamento. Assim, o Testamento de Levi diz: "Escolhei entre as trevas e a luz, entre a lei do Senhor e as obras de Belial" (19,1); e o Testamento de Neftali: "Como a luz e as trevas estão separadas, assim se distinguem os homens" (2,7). O Testamento de Judá informa que o espírito da verdade tudo atesta e tudo acusa (cf. 20,5). Por outro lado, o Testamento de Daniel menciona que satanás procede do espírito da mentira (cf. 2,1; 3,6). O pensamento de Qumran também introduziu e adaptou em seu monoteísmo rigoroso aquelas ideias religiosas estranhas ao judaísmo<sup>315</sup>.

O dualismo presente na comunidade de Qumran apresenta-se em diferentes manifestações que o caracterizam. Neste sentido, é possível falar de distintos tipos de dualismo, como o dualismo cósmico, o dualismo ético e o dualismo espiritual:

**O dualismo cósmico:** esta forma de dualismo está expressa numa linguagem cósmica que opõe dois mundos hostis entre si<sup>316</sup>. Mediante distinções

---

<sup>309</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles* in **CBQ** 17 (1955), p. 406.

<sup>310</sup> Cf. DELCOR, M.; GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Introducción a la Literatura Esenia de Qumran*, p. 296.

<sup>311</sup> Cf. VÁSQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas*, p. 312.

<sup>312</sup> Cf. BENEDICT, O., *Judaism In Antiquity*, p.122.

<sup>313</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan I*, p. 160.

<sup>314</sup> Cf. LINDARS, B.; RIGAUX, B., *Témoignage de L'Évangile de Jean*, p. 133.

<sup>315</sup> Cf. SCHELKLE, K. H., *A Comunidade de Qumran e a Igreja do Novo Testamento*, p. 124.

<sup>316</sup> Cf. DELCOR, M.; GARCÍA MARTÍNEZ, F., *op. cit.*, p. 287.

entre Deus e o homem<sup>317</sup>, e entre o céu e a terra, envolve, em seu complexo de ideias, protagonistas personificados como Belial, Satã, demônios e anjos. As crenças relativas aos anjos e demônios é um ponto que apresenta semelhança entre os escritos de Qumran e a literatura apocalíptica. Nos textos de Qumran não existem vocábulos especiais para a designação dos demônios ou espíritos do mal. A palavra utilizada é "anjo", tanto para os demônios como para os espíritos bons. Grande parte da nomenclatura usada nos manuscritos encontra-se também nos escritos apocalípticos<sup>318</sup>. A luz ou a verdade, as trevas ou a iniquidade são concebidas como dois "meios" opostos, como dois impérios, aos quais os seres pertencem e nos quais se movem<sup>319</sup>. Porém, se o dualismo cósmico se expressa na transcendência do distante Deus celestial, foi justamente nos escritos apocalípticos que essa transcendência foi interrompida. Mas, há uma ambivalência fundamental no gênero apocalíptico: por um lado, é enfatizada a infinita distância que separa Deus e a humanidade; por outro lado, no entanto, os escritos destacam as revelações feitas a pessoas escolhidas que foram instruídas para revelar esse conhecimento (cf. 1Henoc 14,8-10.18-20; 18,2-5; 36,4; 2Henoc 5,11-13; 11,27; T. Levi 2,6-5,2), entre outros<sup>320</sup>.

**O Dualismo ético:** a luta em nível cósmico se manifesta em nível humano no coração do homem. Temos, então, uma série de oposições dualistas, como entre Israel e o grupo de Qumran, entre os bons e os maus. A divisão fundamental da humanidade em maus e justos, com todas as suas consequências, tem um único propósito de proclamar a glória de Deus (cf. 1QH<sup>a</sup> 7,23-25)<sup>321</sup>. Porém, o resultado da luta entre o bem e o mal já está decidido: "no tempo da visita<sup>322</sup>" (1QS 4,26; cf. 4,6.11), Deus, primeiramente, destruirá o mal. Esse problema da destruição do mal vem unido ao da justiça divina: em um mundo dominado por Belial, a justiça

<sup>317</sup> Cf. BENEDICT, O., *Judaism in Antiquity*, p. 228. Essa tendência é claramente expressa nos Hinos de Qumran, que nasceram do entusiasmo apocalíptico da comunidade do deserto, de modo que repetidamente enfatizavam o abismo que separa Deus e a sua criação de barro. O ser humano não é nada e Deus é tudo (cf. 1QH 10,3-10).

<sup>318</sup> Cf. BURROWS, M., *Os Documentos do Mar Morto*, p. 273-274..

<sup>319</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles in CBQ* 17 (1955), p. 409.

<sup>320</sup> Cf. BENEDICT, O., op. cit., 123.

<sup>321</sup> Cf. FLUSSER, D., *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo I*, p. 55.

<sup>322</sup> Cf. DUHAIME, J., *L'Instruction sur les Deux Esprits et les Interpolations Dualistes a Qumrân (1QS 3,13-4,26)*, **RB** 84 (1977), p. 576. A visita aparece como uma consequência normal do comportamento justo ou injusto do homem neste mundo. É o grande Dia de Yahweh.

de Deus não é visível, mas será apenas no tempo escatológico<sup>323</sup>. No entanto, os "últimos dias" ou "o final dos tempos" era uma realidade que a comunidade de Qumran percebia como imediata; e isto condicionava toda a sua existência<sup>324</sup>. No iminente fim dos dias, pelo poder das armas e pela assistência das forças celestes, os filhos da luz herdariam a terra e conquistariam o mundo<sup>325</sup>. Deus então purificará o mundo, separando definitivamente os filhos da verdade dos filhos da perversão<sup>326</sup>; em seguida, aniquilará os filhos das trevas. A punição do malvado, após sua derrota, será severa; e seus sofrimentos, descritos em linguagem apocalíptica, englobarão multidão de pragas, ruína eterna, aniquilamento na fossa da perdição eterna e destruição no fogo da região das trevas. O fim resultante será que a maldade desaparecerá diante da justiça como trevas diante da luz (cf. 1QS 4,12; 1QH 3,28ss). O comentário de Habacuc reserva o juízo pelo fogo aos que ultrajaram os eleitos de Deus (cf. 1QpHab 10,13), e pelo fogo de enxofre ao Sacerdote Ímpio (cf. 10,3-5)<sup>327</sup>. Por fim, Deus estabelecerá a paz paradisíaca eterna (1QS 4,6-8.22-23; 1QH 3,20-23; 11,10-14.27; CD 3,19-21) e a soberania para o justo (cf. 1QS 4,16-19.25)<sup>328</sup>. Portanto, em Qumran, distinguia-se entre o tempo da luta e o tempo depois dela, quando ocorreria o período salvífico. Os membros da comunidade esperavam o juízo universal antes do desaparecimento de sua geração<sup>329</sup>.

**O Dualismo espiritual:** este dualismo é manifestado de maneira especial no "Tratado ou Instrução dos dois Espíritos" (1QS 3,13-4,26), embora esteja

<sup>323</sup> Cf. DELCOR, M.; GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Introducción a la Literatura Esenia de Qumran*, p. 288.

<sup>324</sup> Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 139.

<sup>325</sup> Cf. MAY, H., *Cosmological Reference in the Qumran Doctrine of the Two Spirits and in Old Testament Imagery* in **JBL** 82 (1963), p. 6.

<sup>326</sup> Cf. DUHAIME, J., *L'Instruction sur les Deux Esprits et les Interpolations Dualistes a Qumrân (1QS 3,13-4,26)*, **RB** 84 (1977), p. 576.

<sup>327</sup> Cf. PUECH, É., *La Conception de La Vie Future dans le Livre de la Sagesse et les Manuscrits de la Mer Morte* in **RQ** 82 (2003), p. 229.

<sup>328</sup> Cf. MAY, H., op. cit., p. 6-7.

<sup>329</sup> Cf. FLUSSER, D., *Jesus*, p. 72.82-84.217. De acordo com Jesus, o Reino de Deus emerge do poder de Deus, mas se concretiza sobre a terra pelos homens, que devem trabalhar para a realização do mesmo (cf. Mt 4,17). Esta é a escatologia concretizada, onde o Reino de Deus é uma realidade presente e futura (cf. Lc 11,20; 17,20-21). Jesus foi o único judeu da antiguidade que pregou não só que as pessoas se encontram no limiar do fim dos tempos, mas que uma nova era de salvação já começara. Este período adicional antes do julgamento final era impensável para os essênios. Assim como em Qumran, na escatologia de João Batista não havia também um lugar para o conceito de Reino de Deus, ou seja, um período intermediário entre esta era iníqua e o fim do mundo, quando o Filho do Homem será revelado (a menção ao Reino dos Céus por João Batista no evangelho de Mateus deve ser considerada literária).

presente também em todos os documentos de Qumran. A doutrina dualista é expressa em termos de "dois espíritos" criados por Deus, com um acento nitidamente ético: "Ele criou os espíritos de luz e das trevas, e sobre eles fundou todas as obras" (1QS 3,25)<sup>330</sup>. O dualismo espiritual situa-se num campo da dupla predestinação, o que significa que o homem não tem a opção inicial; mas, sim, Deus que já decidiu de uma vez por todas a pertença de cada pessoa a um ou outro "espírito", antes de sua existência<sup>331</sup>. Os atos morais do homem são, deste modo, consequência da predestinação<sup>332</sup>. Este pensamento de caráter dualista com relação à predestinação operava na seita sobretudo para fortalecer a adesão do membro à comunidade<sup>333</sup>. Não só Deus tem fixado já de antemão o destino de cada pessoa, mas que, uma vez que ela existe, sua vida está submetida de tal maneira às forças antagônicas do espírito do bem ou do mal, respectivamente, que não parecem deixar margem alguma para o livre arbítrio. Deus, assim, estabeleceu suas ações e seu fim de uma maneira irrevogável<sup>334</sup>. Isto suscita uma pergunta: como Deus, que cria o mal e predestina a pessoa a segui-la, pode castigá-lo por suas ações más?<sup>335</sup> A literatura qumrânica não dá a resposta<sup>336</sup>. Parecendo negar a liberdade humana, o autor qumranita estava apenas decidido a preservar o dogma monoteísta<sup>337</sup>. Neste sentido se expressa 1QS 3,15-17:

"Do Deus de conhecimento provém tudo o que é e o que será. Antes que existissem fixou todos os seus planos e quando existem completam as suas obras de acordo com as suas instruções, segundo o seu plano glorioso e sem

<sup>330</sup> Cf. DUHAIME, J., *L'Instruction sur les Deux Esprits et les Interpolations Dualistes a Qumrân (1QS3, 13-4,26)*, **RB 84** (1977), p. 575.

<sup>331</sup> Cf. LEIPOLDT, J.; GRUNDMANN, W., *El Mundo del Nuevo Testamento I*, p. 265. Porém, não impera uma noção absoluta da predestinação, como veremos adiante. A exortação à conversão mostra que não se exclui a decisão do homem em sua sorte.

<sup>332</sup> Cf. SCHELKLE, K. H., *A Comunidade de Qumran e a Igreja do Novo Testamento*, p. 122. Muito diferente é o dualismo joanino, visto que a oposição entre os cristãos e o mundo hostil não foi criada por Deus, mas teve início na história, ou seja, surgiu por decisão dos homens ao recusarem aceitar a salvação revelada em Cristo (cf. Jo 3,36).

<sup>333</sup> Cf. FLUSSER, D., *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo I*, p. 221.

<sup>334</sup> Cf. VERMES, G., *Les Manuscrits du Désert de Juda*, p. 119-120. Foram encontrados em Qumran fragmentos de uma composição astrológica dando proporções matemáticas da participação dos homens nos espíritos da luz e das trevas, segundo as datas de nascimento.

<sup>335</sup> Cf. TREVES, M., *The Two Spirits of the Rule of the Community* in **RQ 11** (1961), p. 451. Porém, os antigos judeus acreditavam na liberdade de decisão como base para a responsabilidade moral do homem (cf. Gn 4,7; Dt 30,15-20; Js 24,15; Jr 3,12-14; Ez 18,4-32; Jl 2,12-14; Eclo 15,11-20; Testamento de Levi 19,1; Testamento de Judá 20,2; Salmo de Salomão 9,7-9).

<sup>336</sup> Cf. DELCOR, M.; GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Introducción a la Literatura Esenia de Qumran*, p. 292.

<sup>337</sup> Cf. WERNBERG-MOLLER, P., *A Reconsideration of the Two Spirits in the Rule of the Community (1Qserek III, 13-IV,26)* in **RQ 10**. (1961), p. 428.

mudar nada. Em sua mão estão as leis de todas as coisas, e ele as sustenta em todas as suas necessidades"<sup>338</sup>.

Os espíritos, que estão numa eterna inimizade e num penoso conflito, decidem a sorte dos homens. O espírito bom é chamado de "o espírito da verdade", "anjo da luz", "o espírito santo", e tem como líder "o Príncipe da luz" ou "o anjo da verdade" (1QS 3,18.20)<sup>339</sup>. Os espíritos do erro são os "espíritos da perversão" e têm por líder "o Anjo da destruição" ou "o Anjo das Trevas", porque o poder das trevas é seu (1QS 3,19-21; 4,12; CD 2,4); muitas vezes os nomes Belial e Mastema são identificados com o Anjo das trevas (1QS 3,23;; CD 4,13; 8,2; 16,5; 20,3). Em 1QM 13,11 encontramos: "Tu criaste Belial para a fossa, anjo de hostilidade; seu [domí]nio são as trevas, seu conselho é para o mal e a iniquidade. Todos os espíritos de seu lote, anjos de destruição, andam nas leis de trevas; para elas vai seu único desejo"<sup>340</sup>.

O uso do termo "espírito" varia nos escritos de Qumran. Ora é mencionado de forma vaga, ora o mesmo espírito é chamado de "espírito santo", ora tem qualificações diferentes. Parece que esses espíritos específicos nem sempre são aspectos ou descrições poéticas de um só espírito, mas dádivas divinas individuais aos eleitos (cf. 1QS 4,3-6)<sup>341</sup>. Wernberg-Moller<sup>342</sup> e Treves<sup>343</sup> são de opinião que os dois espíritos não devem ser identificados como anjos ou adquiram um sentido antropomórfico, mas podem ser comparados com a "boa inclinação" ou "má inclinação". A doutrina é então interpretada em termos do uso psicológico de "espírito". Acrescentam que também os escritos bíblicos mencionam um "espírito de sabedoria" (Dt 34,9; Is 11,2), "espírito de conhecimento" (Is 11,2), "espírito de prostituição" (Os 4,12), etc. Do mesmo modo, Duhaime<sup>344</sup> expõe que a noção de espírito, utilizado no "Tratado dos Dois Espíritos", não sugere a imagem de um ser pessoal, mas evoca mais uma tendência ou disposição interior boa ou má resultantes da ação de Deus. No entanto, Brownlle, Grossow, Dupont-Sommer,

<sup>338</sup> Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 49.

<sup>339</sup> Cf. AUDET, J. P., *Affinités Littéraires et Doctrinales du "Manuel de Discipline"* in **RB** 59 (1952), p. 234.

<sup>340</sup> Cf. LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 181-182.

<sup>341</sup> Cf. FLUSSER, D., *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo I*, p. 72-73.

<sup>342</sup> Cf. WERNBERG-MOLLER, P., *A Reconsideration on the Two Spirits in the Rule of the Community (1Qserek III, 13-IV,26)* in **RQ** 11 (1961), p. 422-440. Wernberg-Moller interpreta תולדות ("gerações", "origens"), em 1QS 3,13, como "natureza".

<sup>343</sup> Cf. TREVES, M., *The Two Spirits of the Rule of the Community* in **RQ** 11 (1961), p. 449-450.

<sup>344</sup> Cf. DUHAIME, J. L., *L'instruction sur les Deux Esprits et les Interpolations Dualistes a Qumrân (1QS III,13-IV,26)* in **RQ** 4 (1977), p. 576.

Burrows, Albright, Betz, Kuhn, Cross, Monsoor, Licht, Yadin, May, entre outros, seguem na opinião de que tais espíritos de luz e de trevas devem ser entendidos como seres reais, anjos<sup>345</sup>, inteiramente sujeitos a Deus<sup>346</sup>, e claramente colocados no contexto da criação (cf. 1QS 3,13-14)<sup>347</sup>. Uma interpretação no sentido de "inclinação" não levaria em conta o papel de governo ou domínio dos anjos de luz e de trevas sobre os filhos da luz e os filhos das trevas (cf. 1QS 3,20-25)<sup>348</sup>.

O determinismo, a opção e o dualismo estavam vinculados a Deus e à sua decisão segundo o que tinha reservado aos filhos da luz ou aos filhos das trevas. Os justos, os filhos da luz, são aqueles que pertencem ao espírito da verdade, ao passo que os maus pertencem ao espírito do mal<sup>349</sup>. As diferenças pessoais nos dons do espírito tinham sua importância prática na comunidade, pois determinavam a posição social de cada membro e o tipo de adoração esperado dele. Daí que a comunidade de Qumran era oficialmente obrigada a determinar o grau espiritual, ou de compreensão, de cada membro<sup>350</sup>:

"E os inscreverão na Regra, cada qual diante de seu próximo, de acordo com o seu discernimento e suas obras, de maneira que cada um obedeça a seu próximo, o pequeno ao grande. E seu espírito e suas obras deverão ser examinados ano após ano a fim de promover cada um de acordo com o seu discernimento e a perfeição de seu caminho, ou degradá-lo segundo suas faltas" (1QS 5,23-24; cf. 9,14-18)<sup>351</sup>.

Em face a estes textos, que acentuam o domínio de Deus e os condicionamentos que as forças do bem e do mal impõem na vida e do homem, existe na literatura de Qumran outra série de passagens que afirmam, com não menos força, a liberdade e a responsabilidade moral do homem. A propósito da entrada de novos membros na comunidade, a Regra da Comunidade põe em relevo a liberdade humana: os que entram o fazem voluntariamente e por decisão

<sup>345</sup> Cf. MAY, H. G., *Cosmological Reference in the Qumran Doctrine of the Two Spirits and in Old Testament Imagery* in **JBL** 82 (1963), p. 1.

<sup>346</sup> Cf. GROSSOW, W., *The Dead Sea Scrolls and the New Testament* in **StC** 26 (1950-51), p. 293.

<sup>347</sup> Cf. BETZ, O., *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, p. 145-146.

<sup>348</sup> Cf. MAY, H. G., op. cit., p. 3-4.

<sup>349</sup> Cf. LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 186-187. Em sua obra "Antigüedades Judaicas", Josefo afirma que para os essênios tudo é obra do destino e que tudo quanto ocorre aos homens acontece de acordo com sua determinação (cf. AJ 13; 5,9). Esta doutrina fatalista que Josefo atribui aos essênios parece ser confirmada pelos textos de Qumran.

<sup>350</sup> Cf. FLUSSER, D., *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo I*, p. 72-73.92. O exame periódico do grau espiritual de cada membro da seita indica que esse grau não era considerado constante. Pelo outro lado, os graus do Espírito do mal também existem entre os filhos das trevas.

<sup>351</sup> Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 52.

própria (cf. 1QS 1,7.11)<sup>352</sup>; e voluntariamente se separam dos ímpios e se convertem à Lei de Deus, para cumprir seus mandamentos (cf. 1QS 5,1-10). A contradição entre as duas perspectivas - predestinação e liberdade - pode ser resolvida enquanto entende-se que a predestinação envolve um determinismo mais aparentes do que real<sup>353</sup>. Preocupados em salvaguardar a independência absoluta de Deus e a total gratuidade de tudo quanto tem o homem, os autores essênios põem tamanha ênfase nas expressões que, à primeira vista, parecem atribuir tudo a Deus sem ter em conta a livre vontade do homem. Na prática, porém, toda a vida da comunidade de Qumran, com suas instituições, está fundamentada sobre o reconhecimento do livre arbítrio, como mostra o detalhado código das penas para quem deliberadamente infringe os estatutos e normas da comunidade (cf. 1QS 6,24-7,25)<sup>354</sup>.

Este dualismo espiritual se manifesta por diversos planos: o plano moral, o plano ontológico, antropológico e o plano histórico e escatológico<sup>355</sup>. O plano **moral** corresponde à oposição fundamental a que os homens se situam, ou seja, estão diante de uma dupla alternativa - a do bem ou a do mal moral<sup>356</sup>. Essa decisão livre equivale a um empenho ou um desejo. O termo é usado nos textos de Qumran quase sempre da mesma maneira. Andar por caminhos de trevas é, ao contrário, fazer o que é mau aos olhos de Deus. Luz e verdade abarcam todo o domínio do bem e são sinônimos; ao passo que as trevas e a iniquidade, o campo do mal, sendo igualmente equivalentes<sup>357</sup>. As pessoas não podem, portanto, fazer o bem sem lutar com as forças que desejam que elas façam o oposto. Os espíritos de Belial continuamente explorarão o impulso dos seres humanos para o mal, de forma que mesmo o mais justo poderá cair (cf. 1QS 3,24-25). Como não se podia negar que os filhos da luz não pecavam mais, e a experiência comprovava, o autor do Tratado dos Dois Espíritos procurou evidenciar que os justos estão submetidos à má influência do anjo das trevas e dos espíritos do seu lote. Estas más potências promovem então os erros cometidos pelos justos e buscam fazê-los cair (cf. 1QS

<sup>352</sup> Cf. CHARLESWORTH, J. H., *A Critical Comparison of the Dualism in 1QS III,13 - IV,26 and the "Dualism" Contained in the Fourth Gospel* in *NTS* **15** (1968), p. 411.

<sup>353</sup> Cf. MARX, A., *Y a-t-il une Prédestination à Qumrân?* In *RQ* **6**. 1967, p. 165.

<sup>354</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan 1*, p. 160.

<sup>355</sup> Cf. VÁSQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas*, p. 314.

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>357</sup> Cf. BOISMARD, M E., *La Literatura de Qumrán y los Escritos de San Juan* in *CuBi* **12** (1955), p. 251.

3,23-24). Mas o Deus de Israel e seu anjo de verdade vêm em socorro dos filhos da luz (cf. 3,24-25)<sup>358</sup>.

O plano **ontológico** é expresso na personificação do bem e do mal manifestada através dos inimigos (os iníquos e pecadores filhos das trevas) e dos amigos ou irmãos (filhos da luz). Não que os homens, os espíritos ou os anjos sejam eles mesmos luz ou trevas, verdade ou iniquidade; senão que eles pertencem ao partido da luz ou das trevas, segundo que suas ações sejam boas ou más. Um outro é o plano **antropológico** no qual os homens bons se distinguem dos homens maus (luz-trevas)<sup>359</sup>. Temos deste modo, de um lado, a humildade, a longanimidade, a compaixão, a bondade, o zelo pelo serviço da justiça. De outro lado, há a maldade, a mentira, o orgulho, a cólera, a impureza, as blasfêmias:

"Neles está a história de todos os homens; em suas (duas) divisões têm sua herança todos os seus exércitos, por suas gerações; em seus caminhos andam; toda obra que fazem cair em suas divisões, segundo seja a herança do homem, grande ou pequena, por todos os tempos eternos. Pois Deus os dispôs por partes iguais até o tempo final, e pôs um ódio eterno entre suas divisões" (1QS 4,15-16)<sup>360</sup>.

Por fim, o plano **histórico e escatológico**: segundo a comunidade de Qumran, a história se divide em dois tempos: a) o tempo presente, sob o domínio ou governo de Belial, que é o líder dos espíritos das trevas e conduz os inimigos da seita (cf. 1QS 2,19; 4,19; 10,17-20)<sup>361</sup>. No Documento de Damasco, o tempo presente é o "tempo de iniquidade" (CD 6,10.14; 12,23; 14,19; 15,7.10), o "tempo do pecado de Israel" (CD 20,23), o "tempo da desolação" (CD 5,20), o "tempo da cólera" (CD 1,5); e b) o tempo futuro. Predomina na literatura de Qumran a escatologia futurista, pois a maioria dos textos espera o acontecimento escatológico para o futuro; um futuro muito iminente, mas futuro. E sem dúvida, a ênfase se situa neste "futuro". Os Hinos esperam para um futuro próximo o castigo dos pecadores, o fim da maldade e a aniquilação do mundo atual (cf. 1QH 3,26ss). O Documento de Damasco e o comentário ao Salmo 37 falam expressamente de 40 anos, ou seja, uma geração (cf. CD 20,13-15; 4QpSl 37,2.6-

<sup>358</sup> Cf. DELCOR, M.; GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Introducción de la Literatura Esenia de Qumran*, p. 287.

<sup>359</sup> Cf. TREVES, M., *The Two Spirits of the Rule of the Community* in **RQ 11** (1961), p. 449-450.

<sup>360</sup> Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 50.

<sup>361</sup> Cf. MAY, H., *Cosmological Reference in the Qumran Doctrine of the Two Spirits and in Old Testament Imagery* in **JBL 82** (1963), p. 6.

9)<sup>362</sup>. Este tempo futuro terá início depois da vitória messiânica<sup>363</sup>, ou seja, quando o Messias lutar na vitoriosa batanha final<sup>364</sup>.

A história da humanidade está assim presidida por duas forças antagônicas: as forças do Príncipe da Luz e as do Anjo das trevas. A tensão atual entre o bem e o mal terá seu limite no Dia do Juízo, chamado também de Dia da Vingança ou Dia da Ira<sup>365</sup> (cf. 1QS 9,21-23). A radicalidade das exigências divinas apresentada pela comunidade tem como base precisamente a advertência do juízo: os membros eram colocados diante da vida e da morte. O juízo tem essa dupla vertente: salvação para uns e condenação para outros<sup>366</sup>. Neste dia fixado pela decisão de Deus todos os perversos serão destruídos e todo mal desaparecido (este é o "juízo" dos pagãos), sobrevivendo apenas os filhos da luz<sup>367</sup>. A atitude de rejeição dos outros judeus, por parte da comunidade de Qumran, tornava-se complicada diante da esperança que tinham de abranger todo Israel no futuro, ou tornar-se não apenas o verdadeiro Israel, mas o único Israel. É possível que alguns sectários imaginassem que o resto do povo judeu simplesmente seria destruído no fim dos tempos; ao passo que outros esperavam uma conversão em massa ao ponto de vista da seita. O problema deriva basicamente da tentativa de aplicar o conceito de dualismo e graça às relações da seita com o resto do judaísmo e à noção da salvação de Israel no futuro. Na realidade, este problema ficou solucionado de forma muito incompleta pela seita<sup>368</sup>. O fato é que, como as pessoas de Qumran acreditavam que a data da guerra contra o mal havia sido predestinada por Deus e ainda não havia chegado, eles estavam dispostos a sofrer em paz nesse ínterim, na presente ordem política e social iníqua (cf. 1QS 9,21-25; 10,17-20), em submissão a todos os governos (Josefo, Guerra Judaica II, 140). Verdade é que, durante o séc. I a. C., a comunidade seguirá seu desenvolvimento

<sup>362</sup> Cf. LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 161-162.

<sup>363</sup> Cf. VAN DER PLOEG, J., *The Excavations at Qumran*, p. 103-104. No Antigo Testamento, os profetas falavam de um tempo em que Yahweh julgaria os povos e reinaria sobre todas as nações; mas não falavam de uma grande guerra ofensiva. A possibilidade que havia de Israel ter pensado em empreender, no futuro, uma campanha militar não estava definitivamente excluída, porém, isto não é expressamente mencionado nos textos. De qualquer modo, o ideal da salvação futura era tido como um tempo de paz que traz conversão, conhecimento de Deus e a dedicação da vida a seu serviço.

<sup>364</sup> Cf. PRYKE, J., "*Spirit*" and "*Flesh*" in the *Qumran Documents and some New Testament Texts* in **RQ 19** (1965), p. 350.

<sup>365</sup> Cf. FLUSSER, D., *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo I*, p. 221.

<sup>366</sup> Cf. LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 274.

<sup>367</sup> Cf. HEMPEL, C., *The Community and its Rival According to the Community Rule from Caves 1 and 4* in **RQ 81** (2003), p. 77-78.

<sup>368</sup> Cf. FLUSSER, D., op. cit., p. 67-69.

alheia aos conflitos que agitavam o país, atenuando sua ideologia ativista e tornando-se uma seita mística mais contemplativa. O retorno às instalações em Qumran em 4 a.C., após o terremoto em 31 a.C., provavelmente foi por causa da turbulência política que se seguiu à morte de Herodes no ano 4 a.C. Por outro lado, a importância que davam à luta e à preparação para o combate final de extermínio de toda a iniquidade nos permite compreender a nomeação de João, o essênio, como chefe militar no começo da luta contra Roma, assim como a posterior presença em Massada de uma cópia da Liturgia Angélica, obra tipicamente qumrânica, encontrada na gruta 4<sup>369</sup>.

Na perspectiva qumrânica, a esperada intervenção divina ocorrerá em uma grande batalha. A noção de guerra tem um papel muito importante no pensamento essênio dominado pela concepção de uma guerra escatológica<sup>370</sup>, quando os filhos da luz serão vitoriosos porque foram auxiliados pelo Deus de Israel e pelo anjo de sua verdade (cf. 1QS 3,24-25)<sup>371</sup>; então, terremotos abalarão a terra, e tempestades e chuva de fogo desabarão sobre ela (cf. 1QH 3,13-14), as labaredas devorarão tudo até nada mais restar (cf. 1QH 3,27-34)<sup>372</sup>. Acontecerá enfim a paz paradisíaca<sup>373</sup>. Os filhos da luz serão associados ao reino eterno de Deus sobre as nações (cf. 1QM 1,5), o servirão em seu templo santo (cf. 1QS<sup>b</sup> 4,24-26) e participarão de uma vida eterna<sup>374</sup>, na glória, na companhia dos anjos. Assim canta o hino: "Destinas os homens à sorte da eternidade, para louvarem, em companhia dos espíritos dotados de conhecimento, o teu nome com alegres hinos em uníssono e confessarem teus privilégios diante de todas suas obras" (1QH

<sup>369</sup> Cf. DELCOR, M.; GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Introducción de la Literatura Esenia de Qumran*, p. 53-54.

<sup>370</sup> Cf. MARX, A., *Les Racines du Célibat Essénien* in **RQ 27** (1970), p. 340-341. Assim encontramos no Rolo da Guerra: "Na guerra final de extermínio dos filhos das trevas, a congregação dos deuses e a assembléia dos homens se unirão para a grande carnificina" (1QM 1,10-11; cf. 1QSa 1,21.24; CD 20,14-34).

<sup>371</sup> Cf. MAY, H., *Cosmological Reference in the Qumran Doctrine of the Two Spirits and in Old Testament Imagery* in **JBL 82** (1963), p. 5-6.

<sup>372</sup> Cf. SCHELKLE, K. H., *A Comunidade de Qumran e a Igreja do Novo Testamento*, p. 69-70.

<sup>373</sup> Cf. CARMIGNAC, J., *La Notion d'Eschatologie dans la Bible et à Qumran* in **RQ 7** (1969), p. 23.

<sup>374</sup> Cf. SCHELKLE, K. H., op. cit., p. 71-72. A promessa da vida eterna aparece no Quarto Evangelho como "mandamento do Pai" (12,50).

3,21-23). cf. 1QM 1,10-11; 4QInstrução 692,4-15)<sup>375</sup>. Acontecerá, então, uma nova ordem cósmica<sup>376</sup>.

Os autores se dividem quanto à crença essencial na imortalidade da alma e na ressurreição dos corpos. Na opinião de Flusser<sup>377</sup>, Vermes<sup>378</sup> e Van der Ploeg<sup>379</sup>, os essênios acreditavam na imortalidade da alma, sendo questionável se acreditavam também na ressurreição final. Para Vermes, a entrada na eternidade era tida como uma espécie de "assunção" em um corpo glorificado e santificado (não no sentido de ressurreição). Van der Ploeg, baseando-se em 1QH 6,29-34, afirma que há indícios apenas de que acreditavam na imortalidade da alma separada do corpo. Já Delcor e García Martínez<sup>380</sup> insistem que os membros de Qumran acreditavam na ressurreição dos corpos; eles justificam sua opinião no fato de que nos Hinos não há traço algum de uma crença numa "assunção" ou na imortalidade da alma separada do corpo, mas sim de uma ressurreição do corpo. Observam ainda que em 1QH 6,29-30, a ressurreição é comparada a um despertar: "Então se precipitará a espada de Deus na época do juízo, e todos os filhos de sua verdade despertarão para destruir a impiedade, e todos os filhos da culpa não existirão mais". A mesma imagem aparece em Dn 12,2, livro com várias cópias encontradas nas grutas. Porém, mais realista que o livro de Daniel, o autor de Hinos insiste na imagem da decomposição dos cadáveres: "Deus erguerá os justos do pó e livrá-los-á dos vermes da morte" (1QH 11,2). E Em 1QS 4,7-8, é dito: "gozo eterno com vida sem fim, e uma coroa de glória com uma veste de majestade na luz eterna". No entanto, a ressurreição era apenas para os filhos da verdade, ou seja, os membros da seita. Schelkle<sup>381</sup> também chama a atenção para o fato de que, além de Daniel, outros escritos apocalípticos do judaísmo tardio, como Testamento de Judá (cf. 25,4), Testamento de Zabulon (cf. 10,1-3) e Henoc

<sup>375</sup> Cf. SCHELKLE, K. H., *A Comunidade de Qumran e a Igreja do Novo Testamento*, p. 72-73. O Apocalipse de João também representa a assembléia celeste com numerosas visões. Os santos gozam, pois, de feliz imortalidade, de uma felicidade eterna na comunhão dos anjos.

<sup>376</sup> Ibid., p. 74. A expectativa neotestamentária não concebe os últimos eventos como uma destruição total e um fim do mundo, mas como uma nova criação (cf. Ap 21,1). Este último aspecto também está presente no pensamento de Qumran: "Pois Deus dispôs os espíritos em partes iguais até o fim fixado e a nova criação" (1QS 4,25).

<sup>377</sup> Cf. FLUSSER, D., *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo I*, p. 138.

<sup>378</sup> Cf. VERMES, G., *Les Manuscrits du Désert de Juda*, p. 122.

<sup>379</sup> Cf. VAN DER PLOEG, J., *L'Immortalité de l'Homme d'après les Textes de la Mer Morte* in **VT 2** (1952), p. 171-175.

<sup>380</sup> Cf. DELCOR, M.; GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Introducción de la Literatura Esenia de Qumran*, p. 311.

<sup>381</sup> Cf. SCHELKLE, K. H., op. cit., p. 70.

(cf. 92,3), estavam presentes na biblioteca de Qumran, e estes ensinam claramente a fé na ressurreição. Podemos então supor que era idêntica a fé apresentada pelos homens de Qumran<sup>382</sup>.

A abundância das expressões dualistas em toda a literatura de Qumran nos permite supor, portanto, um ambiente dualista generalizado na comunidade, assim como na mentalidade da época. As fórmulas que ficaram registradas nos manuscritos são bem estruturadas e pensadas, sendo fruto de evoluções e fases prévias menos elaboradas. A presença da apocalíptica no texto nos faz pensar então que as concepções dualistas e a apocalíptica tinham um vínculo estreito. A literatura, tanto bíblica como extra-bíblica, reflete uma atmosfera dualista comum que, com o tempo e os diferentes ambientes, darão lugar a manifestações dualistas diferentes<sup>383</sup>.

### 2.3.3.

#### O Messianismo

Os "messias" que aparecem no Antigo Testamento são personagens do presente, geralmente o rei; mais raramente, sacerdotes, patriarcas ou profetas. A tradição posterior reinterpretará várias dessas alusões ao Messias como predições messiânicas, ou seja, o termo é empregado para designar "aquele que há de vir no final da época atual"<sup>384</sup>. Esse complexo de esperanças messiânicas<sup>385</sup> tão diversas encontra-se reunido e desenvolvido nos manuscritos de Qumran: há, portanto, textos que mencionam apenas uma figura messiânica; e textos que mencionam várias figuras messiânicas<sup>386</sup>.

Ao **Primeiro Grupo** pertencem os textos que falam sobre o Messias davídico, o Messias sacerdotal, e o Messias celeste<sup>387</sup>. Quanto ao **Messias davídico** encontramos as seguintes citações: 4QpGen<sup>a</sup>, onde a bênção de Jacó a

<sup>382</sup> Cf. SCHELKLE, K. H., *A Comunidade de Qumran e a Igreja do Novo Testamento*, p. 71.

<sup>383</sup> Cf. VÁSQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas*, p. 321; Treves, M., *The Two Spirits of the Rule of the Community in RQ 11* (1961), p. 449-452.

<sup>384</sup> Cf. BURROWS, M., *Os Documentos do Mar Morto*, p. 277.

<sup>385</sup> Cf. MLAKUZHIL G., *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, p. 249-252. No Quarto Evangelho, Jesus é apresentado como Messias, particularmente, em 1,19-51; 4,25-26; 10,22-42; 20,31.

<sup>386</sup> Cf. COLLINS, J. J., *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, p. 1-11.74-95.

<sup>387</sup> Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TREBOLLE BARRERA, J., *Os Homens de Qumran*, p. 201-222.

Judá, em Gn 49,8-12 foi vista, na interpretação qumrânica, como uma promessa de restauração da monarquia davídica e da perpetuidade de sua função real; 4QpIs<sup>a</sup>, que traz a interpretação qumrânica de Is 11,1-5, referente ao "rebento de Davi", cuja vinda se esperava "para o fim dos tempos"; 1QSb (1QRegra das Bênçãos) descreve a figura do "Príncipe da congregação" como o instrumento escolhido por Deus para "estabelecer o reino de seu povo para sempre", mostrando claramente que se trata do Messias-Rei tradicional; 4Q285 frag. 5, citando o profeta Isaías, mostra com exatidão que a vitória do Messias filho de Davi incluirá a destruição de seu adversário escatológico na guerra do fim dos tempos: é a prova explícita de que a figura messiânica do "Príncipe da comunidade" é idêntica ao "rebento de Davi", isto é, ao "Messias-rei" tradicional; e 4Q521, 2 que ensina que na época final, no tempo do "Messias", Deus realizará ações maravilhosas como prometeu, incluindo a ressurreição dos mortos (dos que forem fiéis, naturalmente). Estes textos mostram que a esperança num futuro "Messias" herdeiro das promessas davídicas<sup>388</sup> estava muito presente no pensamento da comunidade de Qumran. O nacionalismo religioso que dominava o pensamento da comunidade de Qumran exigia que o Ungido de Israel tivesse um papel guerreiro e político. Porém, o "rebento de Davi" estará subordinado ao Sacerdote escatológico, pois a vida do povo estará centrada em Jerusalém, no Templo e no culto<sup>389</sup>. Mas as esperanças messiânicas não se limitavam à figura do Messias-Rei, mas, ao mesmo tempo, outras figuras messiânicas do Antigo Testamento eram desenvolvidas, como a do Messias sacerdotal e o Messias celeste<sup>390</sup>.

A referência a um **Messias sacerdotal** aparece em uma das cópias do Testamento aramaico de Levi, onde o protagonista da obra dirige-se a seus descendentes com uma série de exortações e descrição de visões que lhe foram reveladas; em uma dessas visões anuncia a vinda de um personagem misterioso, que parece evocar um Messias sacerdotal, nos traços do Servo sofredor de Isaías. Os dois fragmentos mais importantes são: 4Q541, que caracteriza o "Messias-sacerdote" com os traços do "Servo sofredor" do Dêutero-Isaías, mostrando que

<sup>388</sup> Cf. MLAKUZHYIL G., *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, p. 249. O conceito de messianidade está ampliado no primeiro capítulo do Quarto Evangelho. Nos vv. 19-51, Jesus é apresentado como o Messias real.

<sup>389</sup> Cf. GRELOT, P., *A Esperança Judaica no Tempo de Jesus*, p. 75.

<sup>390</sup> Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TREBOLLE BARRERA, J., *Os Homens de Qumran*, p. 201-213.

esta caracterização não é uma inovação de origem puramente cristã, mas o resultado de desenvolvimentos precedentes. O texto ainda afirma que este personagem, cujo sol brilhará nas trevas, encontrará grande oposição contra ele. O outro texto é 4Q541 frag. 24 col. II, que faz alusão à morte do "Messias-sacerdote" esperado<sup>391</sup>. Enquanto o Mestre da Justiça esteve vivo, talvez a comunidade de Qumran tenha acreditado que ele se revelaria, numa data futura, como o messias sacerdotal. No entanto, se a seita acreditava que, por ocasião da ressurreição, o Mestre da Justiça teria alguma missão especial, essa não poderia ser a de messias, pois ele não se mostrou como o messias durante sua vida<sup>392</sup>. Quanto ao destino final do Mestre da Justiça, existem distintas versões: a) ele foi preso, julgado, maltratado e morto<sup>393</sup> (cf. CD 20,13-15); b) ele sobreviveu à perseguição (cf. 4QpSal 37,2.19-20)<sup>394</sup>. É possível mesmo que o Mestre da Justiça tenha sido um ofício; neste caso, receberiam este nome todos os que desempenharam tal tarefa ao longo da existência da comunidade<sup>395</sup>.

Um outro tipo de figura messiânica é um agente de salvação escatológica de natureza sobre-humana: o **Messias celeste**. Os textos incluídos nesta descrição são: 4Q246 col I, que menciona a aparição de um personagem misterioso que recebe títulos de "filho de Deus" e "filho do Altíssimo", e à sua chegada sucederão tribulações passageiras, "até que se levante o povo de Deus"; o resultado será o fim da guerra e um reinado eterno de paz. García Martínez<sup>396</sup> é de opinião que o texto descreve um libertador escatológico de natureza semelhante ao "Filho do Homem"<sup>397</sup> de Dn 7,9-14, personagem que será o agente introdutor da salvação escatológica, juiz de toda a terra, vencedor dos reis pela força de Deus e dominador do universo inteiro. Embora E. Puech<sup>398</sup> insista no caráter real e na filiação davídica desse personagem, acaba considerando esse "Messias" como

<sup>391</sup> Cf. STARCKY, J., *Les Quatre Étapes du Messianisme à Qumrân* in **RB 70** (1963), p. 492.

<sup>392</sup> Cf. FLUSSER, D., *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo I*, p. 16.

<sup>393</sup> Cf. DUPONT-SOMMER, A., *Les Écrits Esséniens*, p. 369. Nesta linha seguem os autores que identificam o Mestre da Justiça com Onias III que foi assassinado; ou com Ioseph ben Iozzer, que foi crucificado; ou ainda com Menaem que também foi executado.

<sup>394</sup> Cf. VAN DER PLOEG, J., *The Excavations at Qumran*, p. 190.

<sup>395</sup> Cf. BLACK, *The Dead Sea Scrolls and Christian Doctrine*, p. 9. Black fala de dois Mestres da Justiça: um, o fundador da comunidade, que exerceu seu ministério durante o final do séc. II a.C.; e outro, seu sucessor, que atuou durante o séc. I. a.C.

<sup>396</sup> Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TREBOLLE BARRERA, J., *Os Homens de Qumran*, p. 217-222.

<sup>397</sup> Cf. FLUSSER, D., *Jesus*, p. 103-104.

<sup>398</sup> Cf. PUECH, E., *Fragment d'une Apocalypse en Araméen (4Q246 = pseudo-Dan) et le "Royaume de Dieu* in **RB 99** (1992), p. 98-131.

singular, divinizado, semelhante ao Filho do Homem celeste. Fitzmyer<sup>399</sup>, no entanto, atribuía os títulos a um personagem real, herdeiro do trono de Davi, porém não-messiânico.

No **Segundo Grupo** de textos, que menciona várias figuras messiânicas, encontramos os "Messias de Aarão e de Israel"; o "Príncipe da congregação" e o "Intérprete da Lei"; o "Messias celeste" e o "Profeta escatológico"; e o Profeta escatológico"<sup>400</sup>. Após a morte do Mestre da Justiça, os membros de Qumran esperaram a vinda de duas figuras ungidas<sup>401</sup>: o **Messias de Aarão e o Messias de Israel**. A hipótese de que a seita esperava que um dos seus membros se tornasse o messias de Aarão é, segundo Flusser, não uma possibilidade, mas um postulado inevitável de sua ideologia; pois, do ponto de vista político, o principal objetivo da seita era conquistar a terra de Israel, tomar posse do Templo de Jerusalém e destronar os sacerdotes iníquos. Como os sacerdotes sadoquitas tiveram uma posição destacada na seita, é evidente que a comunidade esperava que um sacerdote dessa linhagem, que governou no Templo antes dos asmoneus, substituísse os sacerdotes iníquos do momento presente. A comunidade de Qumran era um movimento apocalíptico e acreditava que a reentronização de um sumo sacerdote sadoquita se realizaria nos últimos dias. Portanto, o sumo sacerdote legítimo seria o novo sacerdote escatológico, o messias de Aarão<sup>402</sup>.

A teoria dos dois messias, de Aarão e de Israel, marca com clareza o caráter sacerdotal da comunidade<sup>403</sup>. O texto-chave provém da Regra da Comunidade (1QS 9,9-11): "mas serão governados pelas ordens primeiras nas quais os homens começarão a ser instruídos, até que venha o profeta e os messias de Aarão e Israel" (1QS 9,10-11). Estes dois personagens correspondem aparentemente ao "Messias sacerdotal" e ao "Messias real", respectivamente<sup>404</sup>, sendo que o Messias de Aarão seria o Messias principal<sup>405</sup>. Juntamente com eles era esperada a vinda

<sup>399</sup> Cf. FITZMYER, J. A., *The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament* in **NTS 20** (1972-74), p. 382-407.

<sup>400</sup> Cf. STARCKY, J., *Les Quatre Étapes du Messianisme à Qumrân* in **RB 70** (1963), p. 481-505.

<sup>401</sup> Cf. LAURIN, R. B., *The Problem of Two Messiahs in the Qumran Scrolls* in **RQ 13**. (1963), p. 40.

<sup>402</sup> Cf. FLUSSER, D., *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo I*, p. 115.

<sup>403</sup> Cf. GRELOT, P., *A Esperança Judaica no Tempo de Jesus*, p. 75.

<sup>404</sup> Cf. BURROWS, M., *Os Documentos do Mar Morto*, p. 277. Burrows nota que parece estranho que o Messias real deva sair de Israel e não de Judá. Considera, no entanto, que Israel seja empregado num sentido geral, para designar todo o povo. Neste sentido, o Messias de Israel refere-se a um messias leigo.

<sup>405</sup> Cf. STARCKY, J., *Les Quatre Étapes du Messianisme à Qumrân* in **RB 70** (1963), p. 492.

de outro personagem messiânico: um profeta, que renovaria a profecia em Israel<sup>406</sup>. No CD 12,22-13,2; 14,18-19; 19,10-11.33 - 20,1, a vinda dos Messias de Aarão e de Israel era esperada para o "tempo da impiedade" e para a "época da visita", expressões que enfatizam a perspectiva escatológica em que se situa a esperança da sua chegada<sup>407</sup>.

As figuras messiânicas designadas pelos nomes de **Príncipe da Congregação e Intérprete da Lei** aparecem nos seguintes textos: no CD 7,18-21<sup>408</sup>, onde o "Príncipe de toda a congregação" é, sem dúvida, identificado com o "Messias-rei", o "Messias" davídico da tradição judaica e o "Messias de Israel". Os autores que percebem no texto uma alusão a duas figuras messiânicas vêem no "Intérprete da Lei" uma figura do futuro, possivelmente identificado como o "Messias de Aarão" ou "Messias-sacerdote" e associado com a figura escatológica de Elias, cuja vinda espera-se para o final dos tempos<sup>409</sup>. Por outro lado, o "Intérprete da Lei" é tido como uma personalidade histórica, visto como um pretendente à missão do messias sacerdotal, mas não poderia ser designado claramente como tal antes de ser revelado em definitivo<sup>410</sup>. Em 4Q174 (4QFlorilegium) 1,11-13<sup>411</sup>, o "Príncipe de toda a congregação" é identificado

<sup>406</sup> Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TREBOLLE BARRERA, J., *Os Homens de Qumran*, p. 223. A cópia mais antiga da Regra da Comunidade (4QS<sup>c</sup>) não menciona a vinda deste profeta. É difícil saber se se trata de uma omissão acidental por parte do copista; ou de uma adição posterior introduzida na cópia da Gruta 1.

<sup>407</sup> Cf. LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 170-171. Segundo Lamadrid, a apresentação que a carta aos Hebreus faz de Cristo como Rei e Sacerdote pode acusar alguma influência do duplo messianismo qumrânico. Deve-se notar, no entanto, que a epístola aos Hebreus enfatiza que o sacerdócio de Jesus não é segundo a ordem de Aarão (como o Messias de Qumran), mas segundo a ordem de Melquisedec.

<sup>408</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 80. Assim encontramos no Documento de Damasco: "E a estrela é o Intérprete da lei que virá a Damasco, como está escrito: 'Uma estrela avança de Jacó e se levanta um cetro de Israel'. O cetro é o príncipe de toda a congregação e quando surgir arrasará todos os filhos de Set".

<sup>409</sup> Sobre a vinda de Elias no final dos tempos, ver: KNIBB, M., *The Interpretation of Damascus Document VII,9b-VIII, 2a and XIX,5b-14* in **RQ 15** (1991), p. 243-251; STARCKY, J., *Les Quatre Étapes du Messianisme à Qumrân* in **RB 70** (1963), p. 481-505.

<sup>410</sup> Cf. FLUSSER, D., *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo I*, p. 113-117. Para Flusser, não pode haver dúvida que o Intérprete da Lei seja uma pessoa histórica, pois, pelo texto de CD 7,19, ele chegou a Damasco; e em 6,5-6, ele é mencionado com aqueles "que saíram da terra de Judá e residiram algum tempo na terra de Damasco". Por isso conclui que o Intérprete da Lei foi o sucessor do Mestre da Justiça e líder espiritual da comunidade de Damasco. Por outro lado, Flusser cita a opinião contrária apresentada por Van der Woude, em sua obra *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân*, 1957, p. 54.185, que supõe que o Intérprete da Lei em CD 7,18 seja o futuro messias sacerdotal, e que essa pessoa não é idêntica ao Intérprete da Lei de CD 6,7, que é uma personalidade histórica.

<sup>411</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, F., op. cit., p. 177. "Eu serei para ele um pai e ele será para mim um filho". Isto (se refere ao) 'broto de Davi' que se erguerá como Intérprete da lei que [surgirá] em Si[ão n]os últimos dias, como está escrito: 'Farei erguer-se a cabana de Davi que está caída'. Isto (se refere) 'à cabana de Davi que está caída', que se erguerá para salvar Israel".

com o "Príncipe de Israel", e o "Intérprete da Lei" associado com o "broto de Davi"<sup>412</sup>.

O **Messias celeste e o Profeta escatológico** em 11QMelch 2,6-19, onde um personagem celeste, um *elohim*, chamado Melquisedec, apresenta três funções fundamentais: a) a de juiz vingador com referência ao Sl 82,1-2; 7,1; b) a de sacerdote celeste que realiza a expiação no dia das expiações; c) a de salvador que rompe o domínio de Belial e instaura a paz<sup>413</sup>. Uma vez instaurada a paz, o texto parece introduzir outro personagem, o "proclamador" de Is 52,7, definido como "o ungido do espírito", claramente diferenciado dos profetas do passado; ele é o introdutor da ação do "Messias celeste"<sup>414</sup>.

Em 1QS 9,11 aparece uma terceira figura junto aos "Messias de Aarão e de Israel" que é designada simplesmente como "o Profeta"; trata-se do **Profeta escatológico**<sup>415</sup>, tido como uma verdadeira figura messiânica<sup>416</sup>. Os essênios de Qumran esperavam a vinda do Profeta Escatológico provavelmente antes dos dois Messias de Aarão e de Israel. Esta crença talvez estivesse ligada ou a Dt 18,17 (o profeta semelhante a Moisés), ou a MI 3,1 (o mensageiro que antecede a chegada de Deus) ou ainda a MI 3,23 (a volta de Elias).<sup>417</sup>

J. Starcky<sup>418</sup> distinguiu no messianismo qumrânico quatro etapas de desenvolvimento, que corresponderiam aos quatro períodos da história da seita e inclusive da história do judaísmo em geral: a) **Período macabaico**: caracteriza-se pela ausência de esperanças messiânicas. Os homens de Qumran têm entre eles o Mestre da Justiça, que abarca todas as esperanças<sup>419</sup>; b) **Período hasmoneo**: tem como característica a presença da esperança messiânica em dois Messias, um leigo, da tribo de Judá, e outro sacerdotal, da tribo de Levi<sup>420</sup>; c) **Período romano**

<sup>412</sup> Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TREBOLLE BARRERA, J., *Os Homens de Qumran*, p. 231-132.

<sup>413</sup> Cf. PUECH, E., *Notes sur le Manuscrit de 11QMelkisédec* in **RQ 12** (1987), p. 483-513.

<sup>414</sup> Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TREBOLLE BARRERA, J., op. cit., p.232-233.

<sup>415</sup> Cf. MLAKUZHYYL G., *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, p. 249. No Quarto Evangelho, Jesus é também apresentado como o profeta escatológico ou o Messias profético. O anúncio de André, em 1,41, corresponde à proclamação de Filipe, em 1,45, que é provavelmente uma alusão a Dt 18,15.18, onde um profeta como Moisés é prometido.

<sup>416</sup> Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TREBOLLE BARRERA, J., op. cit., p. 232-337; VAN DER PLOEG, J., *The Excavations at Qumran*, p. 124.

<sup>417</sup> Cf. GRELOT, P., *A Esperança Judaica no Tempo de Jesus*, p. 120.

<sup>418</sup> Cf. STARCKY, J., *Les Quatre Étapes du Messianisme à Qumrân* in **RB 70** (1963), p. 481-505; GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TREBOLLE BARRERA, J., op. cit., p. 237-238. García Martínez afirma que não tem certeza de que uma síntese como a de J. Starcky possa ser hoje possível.

<sup>419</sup> Cf. STARCKY, J., op. cit., p. 482-487.

<sup>420</sup> *Ibid.*, p. 487-492.

**(pompeiano):** é caracterizado pela prevalência do Messias sacerdotal, que polariza praticamente todas as esperanças messiânicas. Este período está representado pelo Documento de Damasco (CD 7,20; 12,23-13,1; 14,19, etc.)<sup>421</sup>; d) **Período herodiano:** caracteriza-se pelo retorno à doutrina do Messias davídico. Este período corresponde à restauração de Qumran e à última etapa de sua vida, que vai desde os começos da era cristã até sua destruição no ano 68. Este período é caracterizado por uma forte tendência anti-romana de espírito zelota; e aqui se enquadram bem 1QM, 4QPB, 4QFlor, 4QpIs<sup>422</sup>.

R. E. Brown<sup>423</sup>, no entanto, considerou apenas duas etapas: 1ª) uma primeira que corresponderia aos primeiros tempos da comunidade, na qual não figura o Messias, pois têm ao Mestre da Justiça; 2ª) a outra seria o momento em que, tendo desaparecido o Mestre da Justiça, a comunidade refletiu sobre o plano de Deus para o grupo. É quando aparece a formulação mais clara do messianismo de Qumran, que menciona as três figuras messiânicas: o profeta, que é visto ser aquele "profeta, como Moisés", prometido em Dt 18,15-19; e dois Messias, um de origem sacerdotal e outro leigo, de ascendência real: "Não se apartarão de nenhum conselho da lei para caminhar em toda obstinação de seu coração, mas serão governados pelas ordens primeiras... até que venha o profeta e os messias de Aarão e Israel" (1QS 9,9-11)<sup>424</sup>. Na realidade, a questão do Messias Real e a do Messias Sacerdotal refletidos nos escritos de Qumran não fazem mais que formular uma ideia que se vinha carregando desde o Exílio<sup>425</sup>.

## 2.4.

### Conclusão

A Regra da Comunidade foi o documento mais importante dos essênios instalados em Qumran, uma vez que contém as normas de vida para o grupo, sendo o ponto de referência para os outros escritos. A cópia da Regra da Comunidade encontrada na gruta 1 (1QS) é a mais completa e bem conservada entre as cópias encontradas em outras grutas, apresentando as onze colunas, sem

<sup>421</sup> Cf. STARCKY, J., *Les Quatre Étapes du Messianisme à Qumrân* in **RB 70** (1963), p. 493-499.

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 499-504.

<sup>423</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Teacher of Righteousness and the Messiah in the Scrolls and Christianity*, p. 37-44.

<sup>424</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 56.

<sup>425</sup> Cf. LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 170.

fragmentos separados ou perdidos. As quatro etapas redacionais do documento evidenciam tratar-se de uma obra desenvolvida a partir de um núcleo primitivo. A etapa que mais interessa a essa tese é a última, escrita para servir de apelo à conversão e para retornar ao fervor inicial do movimento.

O simbolismo da luz era especial para a comunidade de Qumran, pois se ligava à imagem de Deus enquanto luz. Deus é a luz espiritual, a luz da alma. Os temas desenvolvidos são: a) **O manancial de luz**: as gerações da verdade provêm do manancial de luz, em uma alusão à pertença ao lote da luz; b) **A luz da vida**: está associada à Torá. A iluminação é o conhecimento e a prática da Lei, de modo que os sectários são iluminados com a sabedoria da vida. É preciso cumprir a lei de Moisés para alcançar a luz da vida; c) **O Príncipe da Luz**: é o líder do grupo da luz e ajuda os filhos da luz; d) **Os Caminhos de luz**: identificados com o seguimento da Lei. Os espíritos de luz guiam os filhos da luz pelos caminhos da luz, que são os caminhos da justiça e da verdade; e) **Os filhos da luz**: são os membros da comunidade de Qumran, os eleitos de Deus, aptos a participarem de uma salvação na qual os filhos das trevas não terão acesso.

A experiência do deserto foi um ponto importante na teologia da comunidade de Qumran, onde os membros se sentiam como o grupo capaz de voltar a estabelecer o verdadeiro culto a Deus, numa renovação da aliança. Eles se afastaram da humanidade pecadora e impura para um distanciamento não só ideológico, mas também físico e geográfico, em cumprimento da profecia do Dêutero-Isaías (cf. Is 40,3). Tal separação tinha o propósito de formar uma comunidade de puros no deserto. Do pensamento teológico expresso na Regra da Comunidade, são analisados três pontos: a) **A busca de Deus**: porque era a razão teológica principal pela qual os membros de Qumran se retiraram ao deserto. Como parte da busca de Deus, desenvolveu-se uma teologia do seguimento, do "caminhar atrás do Senhor". E essa busca exigia atitudes concretas: estudo e cumprimento da Lei e cumprimento da Regra da Comunidade; b) **O dualismo**: onde as formas dualistas estão expressas através das oposições luz/trevas, verdade/falsidade. As manifestações do dualismo podem ser percebidas a nível cósmico, ético e espiritual. Deus criou os espíritos de luz e de trevas, e cada pessoa pertence a um ou outro espírito, num campo de dupla predestinação. A humanidade está, portanto, dividida em 2 grupos: o grupo da luz, cujo líder é o Príncipe da luz, que guia os filhos da luz pelos caminhos da luz; e o grupo das

trevas guiado pelo Anjo das Trevas, que guia os filhos das trevas por caminhos de trevas. Porém, o resultado da luta já está decidido por Deus, que acabará com o mal no Dia da Vingança, na grande batalha, e destruirá os filhos das trevas no fogo em ruína eterna. Os filhos da luz sairão vitoriosos porque foram auxiliados pelo Deus de Israel. Acontecerá então a paz; c) **O messianismo**: no deserto preparavam o caminho do Messias. O tempo futuro terá início depois da vitória messiânica, quando o Messias lutará na vitoriosa batalha final. Deste modo, esperavam um Messias guerreiro e político; mas também sacerdotal. A formulação mais clara do messianismo de Qumran se dá a partir das três figuras messiânicas: o profeta, "aquele como Moisés", e os dois messias, o "de Aarão" (sacerdotal) e o "de Israel" (real). O objetivo principal da comunidade de Qumran era, numa perspectiva escatológica, conquistar a terra de Israel, tomar posse do Templo de Jerusalém e destronar os sacerdotes iníquos.

## Terceira Parte

### Cristo-Luz no Quarto Evangelho

#### 3.1.

#### Introdução

O Quarto Evangelho, transmitido com o título de "Evangelho segundo João", é a apresentação da pessoa de Jesus Cristo, o Messias, o Filho de Deus: Esses (sinais), porém, estão escritos para que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que crendo, tenhais vida em seu nome" (20,31). Jesus não é retratado nem como um rabi, que discute questões da Lei, nem simplesmente como profeta, que anuncia o iminente reino de Deus. Jesus fala, antes, sobre sua pessoa como o revelador enviado pelo Pai. Neste sentido, o Jesus do Quarto Evangelho não está interessado em debates sobre o sábado ou sobre o jejum, sobre pureza ou sobre o divórcio, mas fala de seu ir e vir, do que ele é e do que traz para o mundo<sup>426</sup>. A originalidade do evangelho joanino consiste, assim, em aprofundar a pessoa de Jesus em sua condição divina, buscando na revelação bíblica as prefigurações, profecias e expressões que dão razão a essa condição<sup>427</sup>.

O nome Ἰησοῦς<sup>428</sup> aparece com frequência muito maior no Quarto Evangelho do que nos sinóticos<sup>429</sup>. Há, pelo menos, três aspectos nos quais o evangelho joanino apresenta uma concentração cristológica muito mais densa do

<sup>426</sup> Cf. BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 431.

<sup>427</sup> Cf. LEVORATTI, A. J., *Comentario Bíblico Latino-Americano - Nuevo Testamento*, p. 389.

<sup>428</sup> Cf. RENGSTORF, Ἰησοῦς, in KITTEL, G., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. III, p. 284-290. Conforme expôs Rengstorff, a forma יהושע ("Josué") é adotada no hebraico pré-exílico e, após o exílio, geralmente, ישוע. A LXX fixou a forma posterior ישוע e o fez declinável para acrescentar o nominativo ζ. Significa "IHWH é salvação" (cf. Mt 7,21; Lc 2,21). No início do 2º séc. d.C., o hebraico ישוע ou o grego Ἰησοῦς eram muito comuns entre os judeus. ישוע, em vez de יהושע, pode ser visto como uma assimilação para o Ἰησοῦς. O nome dado a Jesus é, num primeiro instante, uma expressão de sua humanidade, uma versão curta de uma série completa de títulos. S. João Crisóstomo fixou para o Ἰησοῦς o significado de σωτηρία. Talvez o grego Ἰησώ seja a forma masculina de Ἰασώ, a deusa da salvação. Porém, a assimilação da mitologia grega, em formas gregas de nomes judaicos, nos leva aos círculos judaicos helenizados, que apresentam aproximações culturais, sociais e religiosas com o helenismo, o que não aconteceu na missão do cristianismo primitivo. De qualquer modo, o certo é que a formação de Ἰησοῦς a partir de ישוע, é séculos mais velho que o período cristão. O cristianismo primitivo simplesmente adotou a forma grega corrente do nome hebraico ישוע.

<sup>429</sup> Cf. TUÑI, J. O., *Escritos Joaninos e Cartas Católicas*, p. 75. O nome Ἰησοῦς ocorre 237 vezes em Jo; em Mt: 150 vezes; em Mc: 81; e em Lc: 89.

que aquela oferecida nos outros evangelhos<sup>430</sup>: 1º) a pessoa mesma de Jesus é o tema central no evangelho; 2º) a não existência de um outro "eu" além do de Jesus, com exceção do tímido "eu penso" da conclusão do capítulo 21 (v. 25). O Jesus joanino utiliza a expressão "Eu Sou" para indicar a identidade de sua pessoa<sup>431</sup>; utilizando também a expressão, enigmaticamente, sem nenhum predicado, e, portanto, com claras conotações de estar se apropriando do nome divino (cf. 4,26; 6,20; 8,24.28.58; 13,19; 18,5.6.8)<sup>432</sup>. A expressão enfática "Eu Sou" faz parte do vocabulário teológico frequente no Quarto Evangelho<sup>433</sup>, tornando-se um fundamento da teologia joanina, de modo que a sua repetição por todo o evangelho revela um gênero literário que tem suas fontes no AT<sup>434</sup>; 3º) a cristologia no Quarto Evangelho apresenta interesse e aprofundamento notáveis na identidade de Jesus; e isto, pelo menos, numa dupla direção: por um lado, o interesse pela pessoa de Jesus é o que move os seus interlocutores a aproximar-se dele; por outro lado, uma resposta fácil e superficial não satisfaz: não se trata somente de saber se Jesus é da Galiléia ou de Jerusalém; ou simplesmente saber quem são os seus pais (cf. 6,42; 1,45). Trata-se de saber pela identidade mais íntima de Jesus<sup>435</sup>. O Quarto Evangelho fala da luz, da vida e da verdade como os grandes bens dos homens, as suas principais aspirações. Reconhecendo estas aspirações, assegura-lhes o cumprimento<sup>436</sup>.

Esta segunda parte da tese tem, portanto, o objetivo de apresentar como o simbolismo da luz foi aplicado a Jesus. Se, para os membros da comunidade de Qumran, a luz era um especial símbolo de Deus, designação da realidade divina, e iluminação sobrenatural, relacionada com o bem<sup>437</sup>, com igual intensidade simbólica ela é empregada pelo Quarto Evangelho para alcançar sua meta teológica, que é a apresentação da pessoa e da obra de Jesus<sup>438</sup>. É justamente nesta linha de pensamento que Jesus é retratado como a luz que irrompe num mundo

<sup>430</sup> Cf. TUÑI, J. O., *Escritos Joaninos e Cartas Católicas*, p. 75-76.

<sup>431</sup> Cf. MLAKUZHIL G., *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, p. 110. O "Eu Sou" é usado para indicar a identidade de Jesus com sete símbolos ou imagens do AT: não apenas luz, mas também pão, porta, pastor, vida, caminho e videira (cf. 6,35.41.48.51; 8,12.18; 10,7.9.14; 11,25; 14,6; 15,1.5)

<sup>432</sup> Cf. LEVORATTI, A. J., *Comentario Bíblico Latino-Americano - Nuevo Testamento*, p. 389.

<sup>433</sup> Cf. LINDARS, B.; RIGAUX, B., *Témoignage de L'Évangile de Jean*, p. 103. Mt: 14 vezes; Mc: 4 vezes; Lc: 16 vezes; Jo: 54 vezes.

<sup>434</sup> Ibid., p. 125-129. No AT, o "Eu Sou" aparece em Ex 3,14; 6,6-7; 7,5; 20,1.5; Is 43,15; 51,12.

<sup>435</sup> Cf. TUÑI, J. O., op. cit., p. 76.

<sup>436</sup> Cf. SCHELKLE, K.H., *Teologia do Novo Testamento 2*, p. 129.

<sup>437</sup> Cf. BROWNLEE, W. H., *The Dead Sea Manual of Discipline*, **BASOR 10** (1951), p. 12.

<sup>438</sup> Cf. SCHELKLE, K.H., op. cit., p. 129.

mergulhado em trevas; luz verdadeira, em forma absoluta e ilimitada, única capaz de oferecer a salvação<sup>439</sup>.

### 3.2.

#### Textos do Quarto Evangelho sob o Tema da "Luz"

Todas as ocorrências do conceito de φῶς no Quarto Evangelho se encontram nas definições cristológicas ou naquelas relacionadas com o seguimento de Jesus. Neste sentido, o uso do simbolismo da luz aparece de dois modos: 1º) Para comparações dualistas: as pessoas podem viver na luz de Deus ou nas trevas (cf. 3,20-21). A luz carrega assim uma atitude de decisão; 2º) Para demonstrar o processo que conduz à fé em Jesus. A luz é a realização da fé em Cristo (cf. Jo 9)<sup>440</sup>. Em vários momentos, como uma ideia que precisa ser reforçada, repetida para não ser esquecida, o Quarto Evangelho faz a aproximação de Jesus com o universo simbólico da luz. É o fio condutor no pensamento que corre no evangelho. Já o hino no Prólogo, em 1,4-5, afirma que Jesus é a "luz dos homens", mencionando também o conflito entre luz e trevas; em 1,8, a luz é somente Jesus, e não o Batista; em 1, 9, Jesus é a "luz verdadeira"; em 3,19-21, a luz exerce um julgamento com base nas boas obras; já em 8,12, Jesus mesmo diz que ele é a "luz do mundo" e oferece a "luz da vida", numa dimensão de universalidade; em 9,5, novamente é dito que Jesus é a "luz do mundo"; nas palavras contidas em 11,9-10, Jesus aproveita o simbolismo da luz do dia para falar sobre o seguimento; em 12,35-36, ele adverte para se caminhar e crer na luz para se tornar filho da luz; e, por fim, em 12,46, Jesus volta a afirmar que ele é a luz. Torna-se possível, portanto, constatar que o Evangelho segundo João teve a intenção de afirmar enfaticamente que Jesus é a plenitude da luz enquanto salvação oferecida à humanidade, que afasta das trevas e conduz a Deus.

A seguir, serão apresentadas as análises de cada uma dessas citações no contexto do simbolismo da luz:

<sup>439</sup> Cf. POTTERIE, I. de La, *Structure du Prologue de Saint Jean* in *NTS* 30 (1984), p. 361.

<sup>440</sup> Cf. LEVORATTI, A. J., *Comentario Bíblico Latino-Americano - Nuevo Testamento*, p. 603.

### 3.2.1.

#### Jo 1,4-5: A Luz nas Trevas

ὃ γέγονεν<sup>441</sup> <sup>4</sup> ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων<sup>442</sup>.  
<sup>5</sup> καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

<sup>4</sup> "O que foi feito nele era vida, e a vida era a luz dos homens;

<sup>5</sup> e a luz brilha na escuridão, mas a escuridão não a recebeu".

Com uma estrutura em espiral, numa série simetricamente paralela<sup>443</sup>, os versículos 1-18 do Quarto Evangelho constituem um prólogo para toda a obra, expressão do pensamento mais profundo do evangelista. No entanto, não é apenas um prólogo literário como o de Lc 1,1-4 ou como o prólogo do livro do Eclesiástico<sup>444</sup>. Trata-se de uma síntese teológica do que se desenrolará depois em forma de narrativa. É a porta de entrada obrigatória para o escrito<sup>445</sup>. Chamado de Prólogo, este sumário, em forma de profissão de fé, apresenta o mistério e a missão de Jesus. Desde Bultmann<sup>446</sup>, é considerado um hino cristão primitivo, lembrando os antigos hinos cristológicos, como Fl 2,5-11; Cl 1,12-20 e Ef 1,3-10, e também 1Jo 1,1-4 e Hb 1. A fonte do Prólogo seria um hino em louvor ao Logos, na linha do judaísmo sapiencial, a partir de um texto hebraico<sup>447</sup>, que o evangelista utilizou e acrescentou partes interpretativas para servir de abertura à narrativa do evangelho<sup>448</sup>. Podemos ter aqui um exemplo dos hebraísmos presentes no Quarto Evangelho, indícios de uma origem semítica<sup>449</sup>. Porém, tal hino primitivo talvez tenha se originado nos próprios círculos joaninos, sendo a comunidade e sua liturgia o seu verdadeiro *Sitz im Leben*<sup>450</sup>. Por outro lado, o Prólogo contém palavras que não voltam a aparecer em todo o evangelho, como λόγος, χάρις, πλήρωμα, o que leva a pensar em passagens não joaninas. Tais

<sup>441</sup> Com a maioria dos exegetas atuais, opto pela leitura que liga ὃ γέγονεν, do versículo 3, à proposição do v. 4.

<sup>442</sup> A expressão τῶν ἀνθρώπων ("dos homens") é omitida no texto original do códice Vaticano (B).

<sup>443</sup> Cf. POTTERIE, I. de La, *Structure du Prologue de Saint Jean* in *NTS* 30 (1984), p. 355.

<sup>444</sup> Cf. KONINGS, J., *Evangelho Segundo João*, p. 74.

<sup>445</sup> Cf. SÁNCHEZ NAVARRO, L., *Estrutura Testimonial del Evangelio de Juan* in *Bib* 86 (2005), p. 511.

<sup>446</sup> Cf. BULTMANN, R., *Der religionsgeschichtliche Hintergrund*, p. 3-20.

<sup>447</sup> Cf. GESE, H., *Der Johannesprolog*, p. 152-201. Geese elaborou uma retroversão hebraica do Prólogo de acordo com as regras da poesia hebraica, subdividindo o texto em seis estrofes.

<sup>448</sup> Cf. SCHULZ, S., *Das Evangelium nach Johannes*, p. 20.

<sup>449</sup> Cf. BEYER, K., *Semitische Syntax im Neuen Testament* vol. 1, p. 17.

<sup>450</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According to John I-XII*, p. CXXXVIII.

acréscimos se situariam num contexto de enfrentamento com diversos círculos: contra os gnósticos; contra os seguidores de João Batista, que o superestimavam; e contra os judeus de modo geral<sup>451</sup>.

O Prólogo se baseia em temas do Antigo Testamento, como a criação (cf. Gn 1,1-3), a missão da palavra de Deus para produzir seu fruto (cf. Is 55,10-11) e a inabitância da sabedoria em Israel (cf. Eclo 24), entre outros. O hino é, assim, esta exaltação de Jesus como o Logos eterno de Deus encarnado, sendo que o Logos é apresentado como a luz do mundo, numa associação com o primeiro dia da obra criadora do universo (cf. Gn 1,3)<sup>452</sup>. Neste sentido, o Prólogo do Evangelho de João deve ser considerado um midrax implícito, onde Jo 1,1-18 remete a Gn 1,1-5. Os termos φῶς e σκοτία em Jo 1,4-5 remetem a אור e חֹשֶׁךְ (cf. Gn 1,2-5). Todo o v.3 está complementando Gn 1,1, e isto dá base para identificar o Logos com a luz<sup>453</sup>. Ao se referir ao Logos como a luz, o Quarto Evangelho quer então indicar que Ele simboliza a vida e a felicidade perfeitas<sup>454</sup>.

O v. 4<sup>455</sup> utiliza o binômio luz e vida. A disposição do primeiro estíquio, ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, é um problema a ser resolvido. Pergunta-se qual é o sujeito do verbo ἦν ("era"). A ausência do artigo antes de ζωὴ faz dessa palavra um predicado<sup>456</sup>, o que é sugerido pelo paralelismo com o v. 4b, onde ζωὴ parece ser o sujeito (ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων)<sup>457</sup>. O sujeito pode ser, então, ὃ γέγονεν. Neste caso, lê-se: "o que foi feito nele [no Logos] era vida". Esta leitura liga-se a Eusébio, Cirilo de Alexandria, Agostinho e outros Padres Latinos<sup>458</sup>. Uma outra possibilidade é o Logos como sujeito da frase, da mesma forma que no

<sup>451</sup> Cf. BLANK, J., *El Evangelio Según San Juan I*, p. 76-79.

<sup>452</sup> Cf. BERGER, K., *Exegese des Neuen Testaments*, p. 27-28.

<sup>453</sup> Cf. ELLIS, E., *Midrash, Targum and the New Testament Quotation in Neotestamentica e Semítica* (1969), p.61-69.

<sup>454</sup> Cf. BORGER, P., *Observations on the Targumic Character of the Prologue of John* in *NTS* 16 (1970), p. 291.

<sup>455</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho Segundo João I*, p. 41. Alguns autores que consideram o v. 4 como pertencente ao hino primitivo, o texto subjacente ao Prólogo, são: Bernard (1928), Gächter (1936), Bultmann (1941), Käsemann (1957), Schnackenburg (1957), Hänchen (1965), Brown (1966), Blank (1966), Denke (1967), Zimmermann (1974), Rissi (1974), Schneider (1976), Schmithals (1979), Theobald (1983).

<sup>456</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, X., *op. cit.*, p. 70.

<sup>457</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According to John I-XII*, p. 6.

<sup>458</sup> *Ibid.*, p. 7.

conjunto do Prólogo. Nesta proposta, o  $\epsilon\upsilon$   $\alpha\upsilon\tau\omega$  retoma o  $\delta\grave{\omicron}$   $\gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\epsilon\nu$ , sendo o sujeito  $\delta\acute{\omicron}$   $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$  subentendido<sup>459</sup>.

Quanto ao tempo do verbo, "é vida"<sup>460</sup> ou "era vida"<sup>461</sup>, verifica-se que a mesma forma verbal é exigida nos dois casos do v. 4<sup>462</sup>. Basta ainda entender se "vida" está se referindo à vida natural ou vida eterna. Para Brown<sup>463</sup>, se o sujeito do v. 4a for tido como toda a criação, então o sentido de vida eterna torna-se inapropriado. Porém, se for um aspecto especial da criação (a criação pela Palavra), o sentido de vida eterna torna-se bem apropriado. De fato,  $\zeta\omega\eta$  nunca significa vida natural no Quarto Evangelho ou nas Epístolas joaninas. A identificação desta vida com a luz dos homens, no v. 4b, leva Brown a concluir que vida eterna é o seu significado<sup>464</sup>.

Segundo a tradição bíblica, somente Deus é vivo no sentido absoluto, o Vivente por excelência (cf. Sl 36,10). "Vida", então, implica uma finalidade a ser atingida, o pleno desabrochar que corresponderá ao projeto de Deus a respeito do homem. Deus criou o homem para que ele viva, explica a Sabedoria (cf. Sb 1,13s; 2,23). A partir da criação, o homem entra em diálogo com o seu Criador. O Deus que cria e revela-se é o único que dá a vida<sup>465</sup>. Portanto, no v. 4a, a vida<sup>466</sup> não é apenas a manutenção do ser, mas a relação viva, existencial, com o próprio Deus

<sup>459</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho Segundo João I*, p. 70. Neste caso, a tradução ficaria: "[em] o que foi feito, nisso Ele [o Logos] era a vida". Esta é a leitura adotada por Léon-Dufour. Ele explica que constituiria um *casus pendens*, onde um complemento do verbo aparece no começo da proposição e não no seu lugar normal.

<sup>460</sup> O imperfeito  $\eta\upsilon$  aparece, no v. 4a, substituído por  $\epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$  nos códices Sinaítico ( $\aleph$ ) e Bezae (D), na maioria dos manuscritos da versão latina, na versão copta saídica, em Ptolomeu (segundo Irineu), na tradução latina de Irineu, em Clemente de Alexandria (de maneira diferenciada em seu escrito) e em vários manuscritos de Orígenes.

<sup>461</sup> Cf. BOÏSMARD, M. E., *L'Évangile de Jean*, p. 72. Apesar do presente  $\epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$  ter uma evidência textual estimável (ver nota precedente), os dois papiros Bodmer apóiam o imperfeito. Mas Boismard lê os dois casos do v. 4 no presente.

<sup>462</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According to John I-XII*, p. 7. Brown salienta que a dificuldade é a complicada deselegância do verbo, que deveria aparecer no presente. Se o autor do Prólogo desejou expressar os sentimentos do hino em Cl 1,17, "nele todas as coisas subsistem", ele escolheu um modo obscuro de fazer.

<sup>463</sup> Ibid., p. 7-8.

<sup>464</sup> Ibid., p. 7. No Prólogo da Primeira Carta de João, "vida" está especificada como "vida eterna" (cf. 1Jo 1,2).

<sup>465</sup> Cf. MARROW, S. B., *The Gospel of John*, p. 7.

<sup>466</sup> Cf. LEVORATTI, A. J., *Comentário Bíblico Latino-Americano - Nuevo Testamento*, p. 602. O tema da "vida" que aqui se inicia percorrerá todo o evangelho: 3,14-16 ( a fé que leva à vida); 4,10-14 (a água viva que conduz à vida eterna); 5,19-30 (a palavra da vida); 6,25-58 (o pão da vida); 8,12 (a luz da vida); 8,51-52 (o doador da vida); 10,10-16.27 (o pastor que dá a vida eterna às ovelhas); 11,1-41 (Cristo, ressurreição e vida); 12,25 (aquele que odeia a sua vida neste mundo, guardá-lá-á para a vida eterna); 17,2-3 (a vida eterna, dom do Filho); e 20,30-31 (crer para ter a vida no nome de Jesus).

pelo Logos<sup>467</sup>. A Palavra ilumina e então é a fonte de vida, a vida dos homens e sua verdadeira existência em Deus<sup>468</sup>. Portanto, ao identificar-se com a vida, a luz recebe esse sentido metafórico: é a evidência da vida, esta mesma enquanto pode ser conhecida. A vida é a luz, não o contrário, ou seja, não existe para o homem luz que não seja o brilho da vida mesma; ao ver a luz, o que se percebe é a vida<sup>469</sup>. Essa vida dada pelo Logos torna-se uma luz que manifesta qual é para o homem o caminho para a vida plena<sup>470</sup>.

A luz é, portanto, a vida enquanto perceptível. A verdade é a vida mesma enquanto se pode experimentar e formular. A revelação que Jesus vem trazer é a da vida, que se impõe por sua evidência (verdade) e pode ser expressa, pelo menos por aproximação, por tratar-se de vivência. Daí a riqueza de símbolos neste evangelho, que pretende mostrar ao leitor a luz que se manifesta na experiência da vida. A vida, sendo a luz dos homens, fisicamente vivos, adquire, portanto, significado que ultrapassa a mera existência: é a plenitude da vida (cf. Jo 10,10), a vida definitiva (cf. Jo 3,15), em contraposição à vida que não merece este nome. A luz dos homens é sua orientação e seu guia é o que lhe mostra a meta e a ela o atrai. Essa referência constante de cada homem à Palavra se deve ao fato de que "o homem não vive somente de pão, mas de toda palavra que sai da boca de Deus"(cf. Mt 4,4; Dt 8,3), e mais propriamente de sua Palavra única, o Logos<sup>471</sup>. Esta luz ou perceptibilidade da vida será encontrada necessariamente no interior do homem. Por estar a vida contida no projeto divino, segundo o qual o homem foi criado, o desejo de vida é constitutivo do seu ser. O homem percebe que é destinado à plenitude e que esta deve ser o objeto de sua existência e atividade<sup>472</sup>.

No v. 4b, o evangelista não apenas chama a atenção para os temas "luz" e "vida" que ocorrerão no evangelho, mas para a íntima ligação entre eles<sup>473</sup>. A afirmação de que "a vida era a luz dos homens" (ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων) inverte a concepção rabínica, que enuncia a sentença ao revés: a luz (a Lei) é a vida dos homens (cf. Jo 7,49). O Evangelho joanino propõe justamente o contrário: o que se conhece é a vida mesma, e este conhecimento e experiência é a

<sup>467</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho Segundo João I*, p. 71.

<sup>468</sup> Cf. FENTON, J. C., *The Gospel According to John*, p. 34.

<sup>469</sup> Cf. DOOD, C. H., *A Interpretação do Quarto Evangelho*, p. 383.

<sup>470</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, X., op. cit., p. 72.

<sup>471</sup> Cf. BLANK, J., *El Evangelio Según San Juan I*, p. 91.

<sup>472</sup> Cf. BARRETO, J.; MATEOS, J., *El Evangelio de Juan*, p. 46.

<sup>473</sup> Cf. MARROW, S. B., *The Gospel of John*, p. 7.

luz dos homens, a luz que guia os seus passos, a que constitui a norma de sua vida e conduta<sup>474</sup>. Se o evangelista recorre precisamente a essa interpretação cristológica dos termos luz e vida é porque quer mostrar a formulação da mensagem cristã na linguagem judaica<sup>475</sup>. À diferença de 1Jo, que afirma que Deus é luz para mostrar que nele não há trevas (cf. 1,5)<sup>476</sup>, o Quarto Evangelho não tem a intenção imediata de definir a natureza do Logos: mas é ao entrar em relação com os homens que o Logos manifesta o que é para eles a luz<sup>477</sup>. A luz para os homens é a vida salvaguardada pela Palavra como resumo da existência salvífica e bendita. Quando a vida deixa de ser luz para o homem é sinal de que o homem não vive mais ou já tem deixado de viver da palavra de Deus; e isto é sinal de que está cortada a conexão entre esse homem e seu fundamento vital<sup>478</sup>.

Do v. 4b ao v. 5a<sup>479</sup> deparamos com uma troca de sujeito: no v. 4b, "a vida era a luz dos homens"; no v. 5a, a luz é diretamente a reveladora: "a luz brilha na escuridão", que antecipa o que se diz explicitamente nos vv. 10-11<sup>480</sup>. O desenvolvimento do pensamento dá agora um salto: da situação anterior marcada pelo imperfeito ἦν ("era") passa agora, pela primeira vez, para o presente φαίνει ("brilha"). Aqui é preciso ver a teologia joanina da atualização. João não se contenta em referir-se ao passado, mas o quanto este se refere ao presente<sup>481</sup>. Apesar da sua brevidade o v. 5 permite vislumbrar a história de Cristo, tal como é relatada no evangelho, expressa no sentido do dualismo joanino. Fica claro que o v. 5 está formulado tendo em conta a história de Jesus no mundo: trata-se da revelação de Cristo e a oposição dos incrédulos<sup>482</sup>.

Se a luz não cessou de brilhar, seu brilho, porém, não é sem obstáculos, mas ocorre em meio a trevas que buscam sufocá-la<sup>483</sup>. Essa oposição das trevas faz eco à representação do caos inicial descrito no livro do Gênesis (cf. 1,2). Se as trevas

<sup>474</sup> Cf. BARRETO, J.; MATEOS, J., *El Evangelio de Juan*, p. 48.

<sup>475</sup> Cf. BLANK, J., *El Evangelio Según San Juan I*, p. 91.

<sup>476</sup> *Ibid.*, p. 97. Como mostra o contexto, a afirmação está em conexão estreita com a revelação de Cristo.

<sup>477</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho Segundo João I*, p. 72.

<sup>478</sup> Cf. BLANK, J., *op. cit.*, p. 91-92.

<sup>479</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, X., *op. cit.*, p. 41. Alguns autores que consideram o v. 5 como pertencente ao hino primitivo, o texto subjacente ao Prólogo, são: Bernard (1928), Gächter (1936), Bultmann (1941), Käsemann (1957), Schnackenburg (1957), Brown (1966), Denke (1967), Zimmermann (1974), Rissi (1974), Schneider (1976), Schmithals (1979), Theobald (1983).

<sup>480</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>481</sup> Cf. POTTERIE, I. de La, *Structure du Prologue de Saint Jean* in *NTS* 30 (1984), p. 368.

<sup>482</sup> Cf. BLANK, J., *op. cit.*, p. 92.

<sup>483</sup> Cf. MARROW, S. B., *The Gospel of John*, p. 8.

são a anti-luz e, portanto, a anti-vida, o Logos, que é luz, refaz o primeiro dia da criação<sup>484</sup>. O Quarto Evangelho traça assim uma primeira semana artística na Boa Nova da recriação cristã, lembrando assim a primeira semana da história da criação no livro do Gênesis<sup>485</sup>. Mas cabe destacar que no Quarto evangelho a dialética cosmológica de 1,5 não é extrema, pois tudo chegou à existência através do Logos. As trevas não são mera ausência de luz, mas expressam força de morte, inimiga da vida que estimula a humanidade; tenta extingui-la, invadi-la para que cesse seu brilho, mas não o consegue: sua atividade está sob o sinal da derrota. Assim, as trevas são hostis à luz e quer aniquilá-la; mas a luz não faz violência, pois é evidente por si mesma. Estabelecem-se então os pólos antagônicos: luz-vida e trevas-morte. A dialética vida-morte está presente na história. Porém, diferentemente do que se narra em Gênesis, onde as trevas eram um dado primordial e a luz foi criada para constituir um dado com ela (cf. 1,3-5), o Quarto Evangelho não menciona as trevas a não ser depois de ter afirmado a existência da vida como luz dos homens: é este o dado primordial, componente de seu ser. Só o homem, opondo-se a ela, pode criar as trevas, pois que ela não se opõe à vida diretamente, mas enquanto esta é luz-verdade que pode ser conhecida. Situam-se, neste ponto, as trevas na linha do conhecimento: é anti-verdade, falsa ideologia que, ao ser aceita, cega o homem, impedindo-lhe conhecer o projeto criador, expressão do amor de Deus por ele, e sufocando sua aspiração à plenitude da vida<sup>486</sup>.

Existem, portanto, duas esferas contrapostas: a da vida plena (luz) e a da morte em vida (trevas). A obra de Deus em Jesus dará ao homem a possibilidade de sair das trevas em que se encontra e passar à região da luz/vida. A luz é o âmbito do amor de Deus, e quem entra nele recebe o dom deste amor (cf. 1,16). A região das trevas está sob a reprovação de Deus, quem permanece nela voluntariamente encontra-se sob essa reprovação (cf. 3,36). Apesar de seus esforços, no entanto, as trevas não conseguiram extinguir a luz: será a instituição judaica concretamente que pretenderá extinguir a luz dando morte a Jesus, encarnando por isso a ideologia inimiga da vida. Para o Quarto Evangelho, contudo, as trevas designam, na verdade, toda ideologia que impede ao homem

<sup>484</sup> Cf. SCHULZ, S., *Das Evangelium nach Johannes*, p. 20-21.

<sup>485</sup> Cf. BERGANT, D.; KARRIS, R., *Comentário Bíblico 3*, p. 110.

<sup>486</sup> Cf. DODD, C. H., *A Interpretação do Quarto Evangelho*, p. 47.57.60.

realizar em si mesmo o projeto criador, a plenitude da vida<sup>487</sup>. Portanto, a identificação luz-vida impõe a de trevas-morte. Se a luz é resplendor de vida, as trevas são as opacidades da morte. Existe assim uma classe de vida que se chama luz e uma classe de morte que se chama trevas e se opõe à vida-luz. Apesar do esforço para extingui-la, a vida-luz serve de orientação e meta para a humanidade sair de sua situação<sup>488</sup>.

A reação hostil das trevas em confronto com a luz, em Jo 1,5b, é expressa por uma proposição cujo sentido exato é debatido em razão do κατέλαβεν<sup>489</sup>, que foi interpretado de diversas maneiras: 1) no sentido de compreender intelectualmente; 2) no sentido de aceitar, receber; e 3) no sentido de vencer. Os dois primeiros sentidos são muito próximos. O primeiro é sustentado por Cirilo de Alexandria e pelas versões latinas<sup>490</sup>. Quer se trate do sentido de apropriar-se ou do de compreender, captar intelectualmente<sup>491</sup>, quer dizer que os homens não perceberam a luz trazida por Jesus durante seu ministério (cf. 3,19). O melhor argumento para esta interpretação está nos paralelos vv. 10-11<sup>492</sup>. O sentido de "receber", "acolher" é sustentado por R. Bultmann<sup>493</sup> e R. Schnackenburg<sup>494</sup>, entre outros<sup>495</sup>. Alguns autores sugerem que no original aramaico havia a expressão *qabblel qablâ* ("a escuridão não a recebeu"), de modo que o aramaico jogou com as palavras *qabblel*<sup>496</sup> ("receber", "aceitar", "compreender") e *qablâ* ("escuridão")<sup>497</sup>. A idéia de "receber" aparece em Jo 1,11 ("veio para o que era seu e os seus não o receberam"), porém, não mais pelo verbo κατέλαβεν, mas pelo

<sup>487</sup> Cf. BARRETO, J.; MATEOS, J., *El Evangelio de Juan*, p. 47-48.

<sup>488</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>489</sup> Cf. MOULTON, J. H., *A Grammar of New Testament Greek*, vol I, p. 158; Παραλαμβάνω in RUSCONI, C., *Vocabulario del Greco del Nuevo Testamento*, p. 260.

<sup>490</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According to John I-XII*, p. 8.

<sup>491</sup> Cf. MOULTON, J. H., *op. cit.*, p. 158. Referindo-se à ação mental, Moulton explica que, como a aplicação física é oposta à aplicação mental, esta confinada na esfera do agente. Então καταλαμβάνω, tanto em Jo 1,15 como em 12,35, que significa "entender, prender, colher", denota no contexto "compreensão mental".

<sup>492</sup> Cf. BROWN, R. E., *op. cit.*, p. 8. Brown concorda que, sendo a "luz" uma referência à Palavra encarnada, este significado é bastante inteligível.

<sup>493</sup> Cf. BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 443.

<sup>494</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan I*, p. 252.

<sup>495</sup> Cf. BLANK, J., *El Evangelio Según San Juan I*, p. 91.

<sup>496</sup> Cf. ܩܒܠܐ in FOHER, G., *Hebrew and Aramaic Dictionary of the Old Testament*, p. 144.

<sup>497</sup> Cf. BLACK, M., *An Aramaic Approach to the Gospel and Acts*, p. 75. Black, no entanto, não considera "receber" uma tradução adequada para o grego.

equivalente *παρέλαβον*<sup>498</sup> (aceitar/receber)<sup>499</sup>. Nesta tese, adotarei o sentido de "receber", em razão do paralelismo com os vv. 10-11.

A interpretação de *κατέλαβεν* no sentido hostil "vencer" ou "deter" é adotada por Orígenes, Crisóstomo e pela maioria dos Padres gregos<sup>500</sup>; como também por C. H. Dodd<sup>501</sup>, A. Feuillet<sup>502</sup> e Léon-Dufour<sup>503</sup>. Boismard<sup>504</sup>, Brown<sup>505</sup>, Barret<sup>506</sup> admitem um duplo sentido intencional: compreender e vencer. Este ponto de vista é sustentado por paralelos tirados do próprio Quarto Evangelho, como 12,35: "Caminhai enquanto tendes luz, para que as trevas não vos apreendam" (*καταλάβη*). Portanto, se a luz brilha, hoje, é porque as trevas não a detiveram em seu percurso<sup>507</sup>. De fato, o dualismo presente no pensamento joanino parece exigir este tipo de idéia para descrever o conflito<sup>508</sup>. Para Feuillet é difícil admitir, com Brown, que apenas possa ser visado o drama do Gn 3, no qual as trevas não conseguiram vencer a luz. Também não é possível designar exclusivamente a vitória da luz sobre as trevas alcançada no Calvário. Neste caso, o triunfo da luz não seria apresentado simplesmente sob a forma negativa de um falso fracasso. Assim como a declaração "a luz brilha nas trevas", a expressão "as trevas não a apreenderam/receberam" deve aplicar-se a toda a história religiosa da humanidade. O fracasso das trevas em seu ímpio empreendimento contra a luz renova-se incessantemente. É possível tomar o aoristo *κατέλαβεν* como um aoristo complexivo, sugerindo as múltiplas tentativas feitas pelas trevas para dar cabo da luz, ou como um aoristo gnômico exprimindo uma verdade geral, válida para todos os tempos, tanto para o futuro quanto para o passado. Mais adiante, o Prólogo assumirá uma tonalidade trágica para descrever o repúdio do Logos pelos homens (Jo 1,11)<sup>509</sup>. Fazendo alusão à vitória alcançada pelo Cristo no Calvário, o

<sup>498</sup> Cf. Παραλαμβάνω in GINCRICH, F. W., *Léxico do NT Greco/Português*, p. 157.

<sup>499</sup> Cf. FEUILLET, A., *Le Prologue du Quatrième Évangile*, p. 50-52.

<sup>500</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According to John I-XII*, p. 8.

<sup>501</sup> Cf. DODD, C. H., *A Interpretação do Quarto Evangelho*, p. 373.

<sup>502</sup> Cf. FEUILLET, A., *Le Prologue du Quatrième Évangile*, p. 49-50.

<sup>503</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho Segundo João I*, p. 73.

<sup>504</sup> Cf. BOISMARD, M. -É.; LAMOUILLE, A., *Synopse des Quatre Évangiles III*, p. 74-75.

<sup>505</sup> Cf. BROWN, R. E., op. cit., p. 8.

<sup>506</sup> Cf. BARRET, C. K., *The Gospel According to St. John*, p. 123.

<sup>507</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, X., op. cit., p. 73-75.

<sup>508</sup> Cf. BROWN, R. E., op. cit., p. 8. O livro da Sabedoria diz que "contra a Sabedoria, o mal não prevalece" (7,30). Em Odes de Salomão 8,6, lê-se: "Que a luz não seja vencida pelas trevas, e que a verdade não fuja diante da mentira". Os Atos de Tomás 130 falam da luz que "não foi vencida". Em Jo 1,5, as trevas não a "apreenderam".

<sup>509</sup> Cf. FEUILLET, A., op. cit., p. 50-52.

hino garante, portanto, que a luz divina nunca terá desvantagem, e a oposição das trevas é inútil<sup>510</sup>.

Em vista disso tudo, convém lembrar que, de fato, expressões de duplo sentido são numerosas no Quarto Evangelho. Pode ser realmente que o autor do Prólogo desejasse sugerir mais do que declarava ao usar o verbo κατέλαβεν. É possível também a possibilidade de que o verbo tivesse um significado quando a frase fazia parte de um hino independente, e que acabou por tomar um outro significado quando se tornou parte do Prólogo<sup>511</sup>.

A afirmação segundo a qual a luz brilha nas trevas coloca-nos, portanto, diante do binômio luz-trevas, primordial tanto para o Quarto Evangelho, como para o Gênesis e o judaísmo. No primeiro capítulo do Gênesis (vv. 3-5), a luz que Deus criou é a luz natural do dia, e as trevas que Deus dela separa são as trevas cósmicas. Deus impôs um limite às trevas: ao caos sucede o cosmos ordenado<sup>512</sup>. No prólogo do Quarto Evangelho, mesmo sendo uma alusão ao Gênesis, a oposição luz-trevas não apresenta este aspecto cósmico, mas se relaciona ao domínio moral e sobrenatural, como em qualquer parte, aliás, da literatura joanina<sup>513</sup>. João condensa a vida e a obra de Jesus, o Logos, com a expressão "e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a receberam". O comportamento dos homens diante dessa luz vinda ao mundo será descrito em 3,19-21. O v. 5 é consagrado, portanto, às relações da luz com as trevas e comporta duas afirmações: uma visa à ação da luz no meio das trevas; e a outra, à relação hostil das trevas<sup>514</sup>. O tempo presente do verbo φαίνει ("brilha"), opõe-se ao imperfeito ἦν ("era") do versículo precedente: desde sempre a vida "estava presente" no Logos, e desde sempre igualmente, ela era destinada a ser a luz dos homens. Agora ela desempenha este papel de maneira contínua: o tempo presente indica, com efeito, uma ação que se processa no momento, mas sem que seja determinado quando efetivamente começou. O Logos começou seu papel iluminador a partir da criação dos seres capazes de receber essa iluminação, como os homens. O sentido das declarações nos vv. 4-5 é: desde que os homens existem e que o pecado

<sup>510</sup> Cf. POTTERIE, I. de La, *Structure du Prologue de Saint Jean* in **NTS 30** (1984), p. 368.

<sup>511</sup> Cf. RICHARD, E., *Expressions of Double Meaning and their Function in the Gospel of John* in **NTS 31** (1985), p. 104.

<sup>512</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho Segundo João I*, p. 74.

<sup>513</sup> Cf. FEUILLET, A., *Le Prologue du Quatrième Évangile*, p. 45-47. Sobre a questão, cf. Jo 3,19-21; 8,12; 9,4-5; 11,9-10; 12,35-36.46; 14,30; e também 1Jo 1,6-7; 2,8-11.

<sup>514</sup> Cf. POTTERIE, I. de La, op. cit., p. 362.

irrompeu entre eles, a luz sempre brilhou no meio destas trevas morais. Tal fenômeno caracteriza tanto o período que precede a Encarnação, quanto o que a segue. A descrição abrange a experiência do judaísmo e do paganismo dos tempos pré-cristãos e dos tempos pós-cristãos. O conflito da luz e das trevas, que representa um dos aspectos da história do Quarto Evangelho, representa também um dos aspectos de toda a história humana<sup>515</sup>.

### 3.2.2.

#### Jo 1,8: A Testemunha da Luz

Οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.

Aquele não era a luz, mas para que testemunhasse a respeito da luz.

O Quarto Evangelho demonstra um interesse especial pela pessoa de João Batista, e até mesmo por seus discípulos. Isto se percebe claramente no fato de que, já no Prólogo, há dois parênteses que apresentam informações sobre ele: os vv. 6-8 e o v. 15<sup>516</sup>. Após declarar, nos vv. 1-5, que tudo foi criado por meio do Logos, e que ele era a vida e a luz dos homens, o Prólogo segue o relato introduzindo a figura de João Batista, que recebe a função de ser a primeira testemunha da luz<sup>517</sup>. É verdade que os vv. 6-8 perturbam o movimento conceitual e linguístico do Prólogo, baseado no tema luz-trevas, que será retomado no v. 9. Por isso, a seção não é tida como pertencente ao hino primitivo, mas atribuída ao evangelista. Enquanto os vv. 1-5 e 9-11 seguem um ritmo métrico, unidos com um simples "e"; os versículos a respeito de João Batista refletem mais a prosa, com frases subordinadas; porém, apresentam íntima conexão com o contexto: o testemunho em favor da luz<sup>518</sup>. É possível distinguir, ao menos, dois níveis redacionais: vv. 6-7a e 7b-8<sup>519</sup>. A inserção desses versículos no local atual pode ser vista como um esclarecimento de que a manifestação do Logos da qual se está

<sup>515</sup> Cf. FEUILLET, A., *Le Prologue du Quatrième Évangile*, p. 46-49.

<sup>516</sup> Cf. KONINGS, J., *Evangelho Segundo João*, p. 45.

<sup>517</sup> Cf. THEISS, N. C., *John 1:6-8, 19-28* in **Interpretation** 50 (1996), p. 402.

<sup>518</sup> Cf. SCHULZ, S., *Das Evangelium nach Johannes*, p. 22-23.

<sup>519</sup> Cf. BOISMARD, M. -É.; LAMOUILLE, A., *Synopse des Quatre Évangiles III*, p. 73. Segundo Boismard e Lamouille, os vv. 6-7a estão ao nível de Jo II-A, que se liga aos vv. 19ss; e os vv. 7b-8 foram acrescentados por Jo II-B quando os vv. 6-7a foram transferidos para este local. Nesta etapa da redação, aparece a influência dos escritos de Qumran.

narrando aconteceu no Jesus histórico. Por esta razão, não se pode corrigir a estrutura do texto deslocando os vv. 6-8 para antes do v. 19, por exemplo<sup>520</sup>.

A pequena seção apresenta-se como uma narrativa histórica, iniciando-se em estilo bíblico: Ἐγένετο ἄνθρωπος ("Houve um homem") ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης ("Seu nome, João"); cf. Jz 13,2; 17,1; 19,1; 1Sm 1,1. Todos os quatro evangelhos preparam a missão de Jesus com uma narrativa sobre João Batista, que narra sua importância de precursor<sup>521</sup>. No Prólogo joanino, estes versículos realizam a mesma função que aqueles no evangelho de Lucas, os quais preparam o ministério de Jesus:

"No ano décimo quinto do império de Tibério César, quando Pôncio Pilatos era governador da Judéia, Herodes tetrarca da Galiléia, seu irmão Filipe tetrarca da Ituréia e da Traconítide, Lisânias tetrarca de Abilene, sob o pontificado de Anás e Caifás, a palavra de Deus foi dirigida a João, filho de Zacarias, no deserto". (3,1-2).

Este homem surge durante a história, e é encarregado de proclamar aos homens a presença da luz do Logos, a fim de que eles a reconheçam<sup>522</sup>. Deste modo, tanto o evangelho de João como o de Lucas firmam o evento de Cristo na história. Sem este ancoramento, as declarações joaninas no Prólogo poderiam ser tidas como um mito entre muitos; e a narrativa lucana seria não mais que uma lenda edificante. Fica claro para o evangelho que o aparecimento da luz no mundo não é garantia de que ela seja reconhecida. É precisamente neste ponto que a função do Batista torna-se indispensável<sup>523</sup>. Portanto, o princípio histórico indicado pelo Quarto Evangelho não é a Encarnação, mas um evento posterior de cerca de trinta anos: o testemunho de João Batista. O evangelho não está interessado nos elementos biográficos sobre João, mas no seu testemunho a respeito de Jesus diante dos adversários dos cristãos (cf. vv. 7-8. 15). O Batista adquire importância enquanto revelador da grandeza de Cristo. Por outro lado, está enfatizada que a revelação divina, a vinda do Logos na carne, não dispensa a atividade humana<sup>524</sup>. O Precursor é apresentado como enviado (ἀπεσταλμένος) por Deus, (v.6) dignidade que, no Quarto Evangelho é reservada a Jesus e ao Paráclito

<sup>520</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, tomo primero, p. 268-269.

<sup>521</sup> Cf. MÜLLER, C. G., *Der Zeuge und das Licht. Joh 1,1-4,3 und das Darstellungsprinzip der σύγκρισις* in **Bib 84** (2003), p. 479.

<sup>522</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho Segundo João I*, p. 77.

<sup>523</sup> Cf. MARROW, S. B., *The Gospel of John*, p. 8.

<sup>524</sup> Cf. MANN, F., *L'Évangile de Jean à la lumière du judaïsme*, p. 26.

(cf. 3,17.34; 5,38; 14,26; 15,26; 16,7)<sup>525</sup>. Porém, essa qualificação faz eco às vocações dos profetas, como Moisés (cf. Ex 3,10-15) e os profetas (cf. Is 6,8), como o próprio Jesus (cf. 3,17) e como os discípulos, posteriormente (cf. 20,21). Portanto, João representa todos os testemunhos que, no curso da história, foram encarregados de atestar a presença da luz divina. É o próprio Deus, e não o seu Logos, que envia João Batista com uma missão: ele "veio para" testemunhar<sup>526</sup>. O objeto do testemunho é a luz: ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός (v. 7b), e a finalidade do testemunho é a fé: ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ (v. 7c). Daí que a missão de João no desígnio divino é grande: conduzir todas as pessoas à fé. E a fé é a resposta ao testemunho oferecido em favor de Jesus<sup>527</sup>.

Nos vv. 6-8, o testemunho se refere à luz com a qual o Logos ilumina todos os homens. Na realidade, aqui não se trata do Logos encarnado, pois ele só se torna tal em 1,14; e, conseqüentemente, o testemunho de João em 1,15 dirá respeito a Jesus. João Batista é o testemunho enviado por Deus para que seja reconhecida a atividade iluminadora do Logos sobre a terra. Com efeito, a finalidade é conseguir "que todos (πάντες) acreditem". O contexto de universalidade convida a incluir nessa palavra não apenas os contemporâneos de Jesus, mas todos os homens, além das fronteiras espaciais e temporais<sup>528</sup>.

Conclui-se, portanto, que o João Batista joanino não é o precursor, como nos sinóticos, mas a testemunha. A menção ao Batista não é colocada mera e simplesmente para orientar o pensamento em direção à história, mas para introduzir o tema do testemunho, conceito relevante em toda a obra: μαρτυρέω "testemunhar" (Mt: 1 vez, Mc: nenhuma vez, Lc: 1 vez; Jo: 33 vezes); e μαρτυρία "testemunho" (Mt: nenhuma vez; Mc: 3 vezes, Lc: 1 vez, Jo: 14 vezes)<sup>529</sup>. Tem-se chegado mesmo a considerar o gênero literário do Quarto Evangelho como "testemunho"<sup>530</sup>. Neste sentido, João Batista (cf. 1,7-8.15.23-34; 3,26; 5,33), o Pai (cf. 5,32.37; 8,18), a mulher samaritana (cf. 4,39), as obras de Jesus (cf. 5,36; 10,25), as Escrituras (cf. 5,39), a multidão (cf. 12,17), o Espírito e os discípulos

<sup>525</sup> Cf. SÁNCHEZ NAVARRO, L., *Estructura Testimonial del Evangelio de Juan* in **Bib 86** (2005), p. 511.

<sup>526</sup> Cf. BARRET, C. K., *The Gospel According to St. John*, p. 159.

<sup>527</sup> Cf. SÁNCHEZ NAVARRO, L., op. cit., p. 511.

<sup>528</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho Segundo João I*, p. 78.

<sup>529</sup> Cf. SÁNCHEZ NAVARRO, L., op. cit., p. 511.

<sup>530</sup> Cf. DEVILLERS, L., *Les Trois Témoins: Une Structure pour le Quatrième Évangile* in **RB 104** (1997), p. 40.

(cf. 15,26-27)... todos testemunham Jesus<sup>531</sup>. Para se descobrir que aquele que veio ao mundo é Filho de Deus, torna-se necessária a luz da fé. Esta fé se fundamenta numa série de testemunhos que sucedem pouco a pouco o nascimento do homem Jesus. E este é o mistério central do cristianismo: a encarnação do Verbo<sup>532</sup>. A imagem que pode ser descrita de João Batista no Quarto Evangelho segue, portanto, os seguintes traços: ele não é o salvador escatológico nem o Messias, e nem a luz. É provável que os discípulos de João Batista tivessem reivindicado este título para o seu mestre, considerando-o superior a Jesus<sup>533</sup>. Mas, mesmo que a negação "ele não era a luz" (v. 8) reflita alguma polêmica antibatista, colocando João Batista em seu devido lugar com relação ao Verbo encarnado - afinal, ele é apenas uma lâmpada (λύχνος) que brilha e ilumina (cf. 5,35), ele não é a luz<sup>534</sup> - o essencial está em outro ponto: o evangelho joanino tem João Batista em grande estima, sendo o intermediário autorizado entre o Logos e a humanidade. Ele foi enviado por Deus para ser testemunha da luz; e esse testemunho deve levar os homens a crer na luz, pois Jesus é a luz por excelência, a luz verdadeira (cf. v. 9)<sup>535</sup>.

### 3.2.3.

#### Jo 1,9: A Luz Verdadeira

Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.

"Era a luz verdadeira que ilumina todo homem, vinda ao mundo".

O v. 9<sup>536</sup> não trata mais do testemunho de João Batista, mas refere-se à concepção cristológica-salvífica do conceito de luz. O Logos se identifica sem reservas com a luz que ilumina a humanidade<sup>537</sup>. Comparando com os vv. 3-5a,

<sup>531</sup> Cf. BARRET, C. K., *The Gospel According to St. John*, p. 159.

<sup>532</sup> Cf. BLANK, J., *El Evangelio Según San Juan I*, p. 76.

<sup>533</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, tomo segundo, p. 269.

<sup>534</sup> Cf. BOISMARD, M. -É.; LAMOUILLE, A., *Synopse des Quatre Évangile III*, p. 77.

<sup>535</sup> Cf. BLANK, J., op. cit., p. 93.

<sup>536</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho Segundo João I*, p. 41. Alguns autores que consideram o v. 9 como pertencente ao hino primitivo, o texto subjacente ao Prólogo, são: Bultmann (1941), Käsemann (1957), Hänchen (1965), Blank (1966), Schneider (1976).

<sup>537</sup> Cf. BLANK, J., op. cit., p. 96.

percebe-se que os temas são idênticos: o Logos é a "luz dos homens" (v. 4) e "ilumina todo homem" (v. 9). Porém, o v. 9 apresenta uma nota com uma precisão importante: trata-se da luz verdadeira<sup>538</sup>. Como o versículo é gramaticalmente difícil, uma primeira dificuldade que aparece é determinar o sujeito da frase, de modo que duas possibilidades são colocadas: **1ª**) A proposição "a luz verdadeira" seria considerada o sujeito da frase, de modo que teríamos a seguinte forma: "a luz verdadeira era...". **2ª**) Na outra possibilidade, a proposição "a luz verdadeira" seria o predicado do sujeito implícito: "ele (o Logos) era a luz verdadeira". Parece que a segunda construção é preferível, por ser a que melhor se harmoniza com o contexto, estando ainda em continuidade com o v. 5: "e a luz brilha nas trevas"<sup>539</sup>. Como os versículos 10 e 11 têm o mesmo sujeito que o v. 9, o pronome masculino αὐτὸν destes versículos mostra que o sujeito é λογος e não φῶς. Desta forma, há, sem dúvida, falta de clareza no texto atual porque, após os vv. 6-8, em que o Batista é sujeito dos verbos, o autor introduz no v. 9 um novo sujeito subentendido. No entanto, há de se levar em consideração que no hino primitivo, não havia necessidade do sujeito ser repetido<sup>540</sup>.

O v. 9c. propõe outra questão. Há duas possíveis leituras para o participio ἐρχόμενον<sup>541</sup>. As palavras no final do versículo, no feminino "**vinda** ao mundo", teriam como sujeito "a luz verdadeira", de modo que a frase ficaria: "a luz verdadeira, aquela **vinda** ao mundo, brilha sobre todo homem". Esta possibilidade suscita alguns problemas porque, primeiramente, logo após afirmar que o Logos estava para vir ao mundo, há certa incoerência em dizer, no v. 10, que ele já estava no mundo. A Vulgata, a Vetus Latina, o Siríaco, Eusébio, Cirilo de Alexandria, Agostinho, Crisóstomo sugerem a expressão no masculino, "vindo ao mundo", relacionando ao termo "todo homem"<sup>542</sup>. Talvez tal maneira de pensar tenha sido influenciada pela literatura rabínica, que utilizava a expressão "eles que vêm ao mundo" para designar a humanidade, todos os homens<sup>543</sup>. No entanto, esta explicação seria possível se não houvesse ali a palavra "homem", que a fórmula rabínica tende a substituí-la e não a repeti-la. Não é possível ainda reservar a

<sup>538</sup> Cf. POTTERIE, I. de La, *Structure du Prologue de Saint Jean* in *NTS* 30 (1984), p. 361.

<sup>539</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According to John I-XII*, p. 9-10.

<sup>540</sup> Cf. FEUILLET, A., *Le Prologue du Quatrième Évangile*, p. 60.

<sup>541</sup> Cf. BROWN, R. E., op. cit., p. 9. Brown considera o participio, no v. 9c, desajeitado e deselegante

<sup>542</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho Segundo João I*, p. 81.

<sup>543</sup> Cf. BROWN, R. E., op. cit., p. 9-10.

iluminação para o tempo do nascimento do homem, de modo a ter a seguinte forma para a frase: "que ilumina todo homem por ocasião de sua vinda ao mundo" (= a vinda do homem, o seu nascimento)<sup>544</sup>. Resta aquela opção de leitura que coloca o termo no feminino: "vinda ao mundo", referindo-se à **luz** verdadeira. Esta leitura é defendida por Tertuliano e Cipriano; e se adapta melhor ao contexto, já que no v. 10 o enfoque está sobre a Palavra (ou **a Luz**) como "vinda ao mundo". De fato, no Quarto Evangelho, a expressão no masculino "vindo ao mundo" nunca é usada para descrever **os homens**, mas Jesus (cf. 3,19; 12,46)<sup>545</sup>. Como a palavra φῶς é do gênero neutro, do mesmo modo que pode ser o particípio ἐρχόμενον, e, coordenando, em vez de subordinar, a vinda ao mundo ao que precede, a leitura pode ser feita da seguinte maneira: "O Logos era a luz verdadeira que ilumina todo homem; ele vinha ao mundo"<sup>546</sup>. O contraste do v. 9 com o v. 8 ("Ele não era a luz, mas veio para dar testemunho da luz") parece conduzir a esta interpretação: João Batista não era a luz. A luz verdadeira vinda ao mundo é Jesus<sup>547</sup>. Além disso, "vir ao mundo" é um vocabulário apocalítico. No Quarto Evangelho, é uma expressão técnica da encarnação (cf. 6,14; 11,27; 16,28; 18,37), sendo empregada ainda duas vezes com o símbolo da luz: em 3,19 ("a luz veio ao mundo") e em 12,46 ("Eu, luz, vim ao mundo")<sup>548</sup>. A vinda de Jesus designa sua origem e sua missão divinas, que fundamentam e legitimam sua existência como revelador. O mundo é a meta, o lugar onde chega a luz. É, portanto, o lugar da revelação<sup>549</sup>. É esta opção de leitura que adotarei nesta tese.

O Prólogo de João, mais uma vez, associa-se a Gn 1,1-5, aplicando as suas ideias à vinda de Jesus Cristo<sup>550</sup>. A luz verdadeira opõe-se às luzes falsas ou parciais, cujo protótipo foi a Lei (cf. Is 2,5; 42,7; Jó 29,13; Sl 89,16)<sup>551</sup>. A Lei, que, enquanto luz, era tida como guia para a conduta do judeu, não lhe comunicava a vida. A luz da vida agora é descrita não em si mesma, mas em sua

<sup>544</sup> Cf. FEUILLET, A., *Le Prologue du Quatrième Évangile*, p. 60-61.

<sup>545</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According to John I-XII*, p. 10.

<sup>546</sup> Cf. FEUILLET, A., op. cit., p. 60-61. No grego, o particípio empregado sem artigo pode se revestir de múltiplos sentidos e exprimir as diversas circunstâncias de tempo, de causa, de condição, de finalidade, etc.

<sup>547</sup> Cf. BROWN, R. E., op. cit., p. 10.

<sup>548</sup> Cf. POTTERIE, I. de La, *Structure du Prologue de Saint Jean* in *NTS* 30 (1984), p. 380.

<sup>549</sup> Cf. BLANK, J., *El Evangelio Según San Juan I*, p. 97.

<sup>550</sup> Cf. BORGER, P., *Observations on the Targumic Character of the Prologue of John* in *NTS* 16 (1970), p. 292-293.

<sup>551</sup> Cf. WAGNER, N., *The Torah is a Light* in *VT* 8 (1958), p. 436-437. A associação entre luz e verdade, de um lado; e revelação e Torá, de outro, pode ser bem observada em Is 51,4; Os 6,5; Zc 3,5; Sl 119,105 e Pr 6,23.

ação sobre o homem, já insinuada em 1,4: "a vida era a luz dos homens". Ao afirmar que "ilumina", faz referência não só à sua qualidade de ser visível, mas também à sua capacidade de difusão. É a vida que comunica, a vida que vivifica. De fato, iluminava e ilumina todo homem, em sua singularidade, porque chega ao mundo. Apesar das trevas e das falsas luzes, cada homem pode experimentar o desejo de vida e valorizá-la<sup>552</sup>. Para os que acolhem o Logos, há a certeza da filiação divina (vv. 10-12). Desta forma, o Prólogo coroa o que foi dito da Sabedoria: que ela recebeu a missão de iluminar todos os homens, sem restrição, bem além das fronteiras de Israel (cf. Eclo 24,30-34; Sb 1,7; 6,1-2.12-18). É isto, afinal, que será evocado com as ovelhas que estão em outro redil (cf. 10,16)<sup>553</sup>.

A verdadeira luz em 1,9 não é a claridade do dia que possibilita a orientação no mundo exterior, mas o fato da existência estar iluminada. A pessoa agora adquire uma autocompreensão que lhe abre o "caminho", orienta todo o seu agir e lhe dá clareza e certeza<sup>554</sup>. O Quarto Evangelho não afirma que a verdade leve à vida, mas que para o homem a única luz-verdadeira é o resplendor da vida<sup>555</sup>. Assim, a fé parte do fato de que, pela ação do Logos na criação, cada homem tem sido já iluminado pela luz verdadeira. Trata-se do aspecto básico da esperança de que cada pessoa alcance a fé<sup>556</sup>.

### 3.2.4.

#### Jo 3,19-21: As Obras Feitas na Luz

<sup>19</sup>Αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις

ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον

καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς

ἦν γὰρ αὐτῶν ποιηρὰ τὰ ἔργα.

<sup>20</sup>πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράσσων μισεῖ τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς,

ἵνα μὴ ἐλεγχθῆ τὰ ἔργα αὐτοῦ·

<sup>21</sup>ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς

ἵνα φανερωθῆ αὐτοῦ τὰ ἔργα ὅτι ἐν θεῷ ἐστιν εἰργασμένα.

"<sup>19</sup>Este, pois, é o julgamento:

que a luz veio ao mundo

e os homens amaram mais as trevas do que a luz

<sup>552</sup> Cf. BARRETO, J.; MATEOS, J., *El Evangelio de Juan*, p. 51.

<sup>553</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho Segundo João I*, p. 82-83.

<sup>554</sup> Cf. BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 445.

<sup>555</sup> Cf. DOOD, C. H., *A Interpretação do Quarto Evangelho*, p. 383

<sup>556</sup> Cf. BLANK, J., *El Evangelio Según San Juan I*, p. 97.

porque eram más as obras deles.

<sup>20</sup>Pois, todo o que pratica o mal odeia a luz e não vem para a luz, para que não sejam reprovadas as suas obras.

<sup>21</sup>O que, porém, pratica a verdade vem para a luz, para que sejam manifestas as suas obras, que em Deus são feitas".

A perícopre que recebe o nome de "diálogo com Nicodemos" compreende a seção 2,23 - 3,21, constituindo, na verdade, um monólogo de Jesus, ou ainda, uma meditação do evangelista. A cena é a primeira introdução ao discurso joanino sobre a revelação de Jesus<sup>557</sup>. Nela, Nicodemos, fariseu, chefe dos judeus e membro do sinédrio (cf. 7,50; 19,39), embora com bons sentimentos, aparece como o tipo do judeu incrédulo. Não querendo comprometer-se com Jesus diante dos colegas (cf. 12,42-43), ele vai ver Jesus "durante a noite". É verdade que os rabinos estudavam até à noite, mas o evangelho joanino destaca intencionalmente esse detalhe, pois Jesus irá revelar-se a ele como luz que brilha nas trevas (vv. 19-21). O próprio cenário já sugere a oposição joanina entre luz e trevas<sup>558</sup>.

Nicodemos, como as demais pessoas de Jerusalém (cf. 2,23-25), tinha ficado impressionado com os sinais realizados por Jesus. Ele reconhece o valor profético dos sinais. Porém, manifestando ter conhecimento sobre Jesus, o saber de Nicodemos não vai além da afirmação de que Jesus vem da parte de Deus como mestre (cf. v. 2)<sup>559</sup>. E, neste ponto, Nicodemos não está sozinho, pois o irônico οἴδαμεν ("sabemos") no v. 2 introduz implicitamente outros personagens na narrativa: na verdade, eles não nada sabem (cf. v. 10), enquanto "nós sabemos" (v. 11)<sup>560</sup>. A conversa se inicia com Nicodemos saudando Jesus como aquele que vem da parte de Deus (3,2); e a última parte do discurso mostra Jesus como o "Filho único" de Deus (v. 16), enviado ao mundo (cf. v. 17) para ser luz do mundo (cf. v. 19). Questões literárias levam a considerar todo o discurso como uma criação joanina, desenvolvendo, ao mesmo tempo, temas como o "Reino de Deus", a "crença no Filho do Homem, o "amor" e a "vinda da luz"; pelo menos

<sup>557</sup> Cf. GAETA, G., *Il Dialogo con Nicodemos*, p. 11.

<sup>558</sup> Cf. KONINGS, J., *Evangelho Segundo João*, p. 113.

<sup>559</sup> Cf. SANDNES, K. O., *Whence and Whither. A Narrative Perspective on Birth ἄνωθεν (John 3,3-8)* in **Bib 86** (2005), p. 155.

<sup>560</sup> Cf. KEENER, C. S., *The Gospel of John*, p. 235-236.

algumas partes dos vv. 12-21 seriam fragmentos de uma homilia<sup>561</sup>. O diálogo com Nicodemos, tal como o evangelista talvez quisesse apresentá-lo, segue até o v. 12. A exposição dos vv. 13-21 (e também os vv. 31-36), originariamente autônoma, é uma reflexão que responde e desenvolve a pergunta de Jesus no v.12: "Se não credes quando vos falo das coisas da terra, como creereis quando vos falar das coisas do céu?" De fato, já no primeiro capítulo do evangelho se fala das grandes coisas a serem vistas (cf. v. 50)<sup>562</sup>.

Com o v. 19, volta-se à idéia fundamental com a qual o evangelho se iniciou: a das trevas que não aceitaram a luz (cf. 1,5). Neste sentido, a aceitação ou não da luz divide os homens em servos do bem ou do mal<sup>563</sup>. Portanto, através do fundo obscuro da incredulidade, o tema dominante de 3,19-21 é a vinda de Jesus como um julgamento (κρίσις). Para o Quarto Evangelho, Jesus, ao ser luz é ao mesmo tempo a fonte do julgamento (cf. 3,19)<sup>564</sup>. A seção parece ser proveniente de uma homilia primitiva, construída em forma de quiasmo, mantendo um paralelismo antitético através dos termos luz/trevas, obras culpáveis/obras em Deus, fazer o mal/praticar a verdade<sup>565</sup>.

De acordo com o panorama do evangelho, as palavras são dirigidas aos contemporâneos israelitas de Jesus, mas através deles, apontam para todos os homens (οἱ ἄνθρωποι), cujas reações os contemporâneos de Jesus eram tipo<sup>566</sup>. De fato, no decorrer do evangelho há uma série de indicações que revela a incredulidade dos judeus: eles buscam a glória humana (cf. 5,44; 12,43), não cumprem a lei (cf. 7,19.51), julgam segundo as aparências e não segundo a justiça (cf. 7,24), julgam segundo a carne (cf. 8,15), não conhecem a verdade (cf. 8,32), são escravos do pecado (cf. 8,34) e são assassinos (cf. 8,37.44)<sup>567</sup>. Como o juízo futuro é, portanto, considerado como a execução final da decisão feita pessoalmente pelo homem, ele é visto como algo realizado no presente. Portanto, de uma passividade exterior, o julgamento passa a ser considerado como uma

<sup>561</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According to John I-XII*, p. 135-136. Uma vez que há paralelos sinóticos para muitas declarações isoladas, parece mais provável que um núcleo de material tradicional foi retrabalhado pelo evangelista em modelo homilético, dando forma ao discurso atual.

<sup>562</sup> Cf. SCHULZ, S., *Das Evangelium nach Johannes*, p. 62.

<sup>563</sup> Cf. CHOURAQUI, A., *A Bíblia. Iohanân (O Evangelho Segundo João)*, p. 80.

<sup>564</sup> Cf. LIEU, J. M., *Blindness in the Johannine Tradition* in *NTS* 34 (1988), p. 84.

<sup>565</sup> Cf. BOISMARD, M. -É., *Un Évangile Pré-Johannique - Jean 2,13-4,54* in *Études Bibliques* 25 (1994), vol 2, p. 76-77.

<sup>566</sup> Cf. CASABÓ, J. M., *La Teologia Moral en San Juan*, p. 143.

<sup>567</sup> Cf. SANDNES, K. O., *Whence and Whither. A Narrative Perspective on Birth ἄνωθεν (John 3,3-8)* in *Bib* 86 (2005), p. 166-167.

decisão interna com responsabilidade pessoal. Mas, em tudo isso, a salvação sempre permanece oferecida<sup>568</sup>.

Para a explicação da incredulidade apresentada no v. 18, o evangelho recorre ao contraste luz e trevas. De fato, ficou dito que o crente não é julgado, ao passo que o incrédulo é desde já julgado em virtude de sua não-fé "no Nome do Filho único de Deus" (εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ). Se o julgamento é uma realidade dramática, o evangelista procura esclarecer qual é o seu objeto: a preferência que os homens manifestam pelas trevas, mesmo estando diante da luz (cf. v. 19). Eles escolheram pertencer às trevas, preferiram a maldade, e esta é a razão pela qual continuam sendo maus<sup>569</sup>. O texto apresenta o porquê de tal recusa, resposta não dada no Prólogo do evangelho (cf. 1,5). A resposta é dada de dois modos, iniciadas pela conjunção γάρ, e só aparentemente paralelas. A primeira explicação informa que a preferência dos homens pelas trevas é porque suas obras são más (ἦν γὰρ αὐτῶν ποιηρὰ τὰ ἔργα)<sup>570</sup>. A segunda, diz que os homens detestam a luz por causa do medo de que suas obras más sejam reprovadas (ἵνα μὴ ἐλεγχθῆ τὰ ἔργα αὐτοῦ)<sup>571</sup>. O verbo ἐλεγχθῆ ("sejam reprovadas") tem um sentido judicial, segundo a linguagem da LXX, que comumente traduz חֲזִיקָה ("ações num processo de julgamento"); neste sentido, o verbo significa "reprovar", "recriminar". O malvado é chamado a prestar contas de suas obras<sup>572</sup>. Entretanto, as obras más seriam a causa da incredulidade? As faltas morais impedem que o homem se abra para a verdade de Deus? Na realidade, para a concepção do Quarto Evangelho só existe um pecado: a própria incredulidade. A incredulidade precede e portanto não segue os comportamentos. A recusa anterior dizia respeito à revelação do Logos na criação e concedida ao povo eleito. A segunda recusa acarreta o julgamento, pois se refere à revelação de Cristo-luz. Para caracterizar as obras "más", o evangelho utiliza o adjetivo ποιηρὰ, que corresponde a ποιηρός ("o Maligno), aquele que é denominado "o pai da mentira" (8,44). Daí que trata-se de "obras malignas". De fato, o contrário das obras más

<sup>568</sup> Cf. SCHELKLE, K. H., *Teologia do Novo Testamento 2*, p. 138.

<sup>569</sup> Cf. SCHULZ, S., *Das Evangelium nach Johannes*, p. 62.

<sup>570</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, tomo primeiro, p. 630. A frase γὰρ αὐτῶν ποιηρὰ τὰ ἔργα aparece em 1Jo 3,12, com relação a Caim. Nos outros livros do NT, "obras más" não é uma expressão frequente. Além de 1Jo 3,12 e 2Jo 11, encontra-se apenas em Cl 1,21. Em Heb 6,1; 9,14: "obras mortas"; em 2Pd 2,8: "obras iníquas".

<sup>571</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho Segundo João I*, p. 240.

<sup>572</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., op. cit., p. 630.

não é apresentado pelo texto a partir do termo αγαθά ("boas"), como o leitor poderia esperar, mas sim pela expressão ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ("pratica a verdade")<sup>573</sup>. O ódio sombrio da luz surge das profundezas de um coração obscurecido pelo pecado. Cristo, a luz dos homens, é então odiado pelos malvados. Amar a escuridão mais do que a luz significa ser como "cego" e permanecer atolado no pecado (cf. 9,41)<sup>574</sup>. O olhar do evangelista volta-se para frente, para a luz que se apresenta aos homens e que eles têm o poder de receber ou de negar. Em tudo isso se realiza o julgamento, de modo que o julgamento atual é a antecipação do juízo futuro<sup>575</sup>.

O v. 18 havia informado que quem crê não é julgado (ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται). Como soube o crente acolher o Filho de Deus? O v. 21 dá a resposta: "O que, porém, pratica a verdade vem para a luz" (ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς), e a frase se completa: "para que sejam manifestas as suas obras, que em Deus são feitas" (ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα ὅτι ἐν θεῷ ἔστιν εἰργασμένα). No AT, "caminhar na verdade" é equivalente a "manter a fé". "Praticar o mal"/"praticar a verdade" (v. 20) são termos característicos do vocabulário joanino. O mesmo sentido aparece em 5,29: "e sairão os que fizeram o bem para a ressurreição de vida; os que fizeram o mal para a ressurreição de julgamento". A expressão negativa "sejam reprovadas" no v. 20, encontra assim a contraparte positiva "sejam manifestas" no v. 21. O pensamento recorre então à idéia da luz do sol e do dia (idéia que voltará em 11,9-10)<sup>576</sup>. Mas a expressão "fazer a verdade" não significa aqui simplesmente praticar honestamente a moral exigida, mas responder à atração exercida pela palavra de Deus dirigida quer pela criação, quer ao povo de Israel. Quem se fecha a essa revelação e às suas exigências não consegue se abrir para a revelação que Deus oferece agora em seu Filho. Ao contrário, aquele que assumiu esta verdade vem à luz: ele acolhe a palavra escatológica do Filho único de Deus. Deste modo, o Quarto Evangelho está longe de um determinismo, pois a escolha individual é respeitada. Convidada desde a criação a viver na luz, cada pessoa atinge sua própria realização quando se abre para a fé no Nome do Filho único de Deus. De fato, quando os judeus

<sup>573</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho Segundo João I*, p. 241-242.

<sup>574</sup> Cf. BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 444.

<sup>575</sup> Cf. SCHELKLE, K. H., *Teologia do Novo Testamento 2*, p. 135.

<sup>576</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, tomo primeiro, p. 467.

perguntaram a Jesus: "Que faremos para que realizemos as obras de Deus? (6,28), ele respondeu: "A obra de Deus (= que agrada a Deus) é que acrediteis naquele que ele enviou" (6,29). A decisão da fé é, portanto, a obra por excelência. Mais adiante no texto, em 8,39, os adversários de Jesus afirmam ter Abraão por pai; mas Jesus lhes retruca: "Se fôsseis filhos de Abraão, praticaríeis as obras de Abraão". No v. 56, Jesus volta a falar de Abraão nestes termos: "Abraão, vosso pai, exultou por ver o meu Dia; e o viu e se alegrou". As obras de Abraão estão aqui associadas à sua atitude de fé com relação à promessa; ele acolheu a revelação que lhe foi feita<sup>577</sup>.

O vocabulário dualístico presente nos vv. 19-21 (luz/trevas; praticar a verdade/ praticar o mal; obras boas/obras más), embora seja encontrado no AT, tem considerável semelhança com os escritos de Qumran, especialmente 1QS 3-4. Os filhos da luz são impulsionados para a verdade, num comprometimento de vida, como explica a Regra da Comunidade<sup>578</sup>: "... para manter-se distante do mal, e apegar-se a todas as boas obras; para operar a verdade, a justiça e o direito na terra, e não caminhar na obstinação de um coração culpável e de olhos luxuriosos fazendo todo mal" (1,5; cf. 5,3). Sobre os ímpios, é dito: "Maldito sejas por todas as tuas ímpias obras culpáveis. Maldito sejas, sem misericórdia, pelas trevas de tuas obras, e sejas condenado (1QS 2,5.7)". E no Documento de Damasco: "Quando suas obras forem manifestas, será expulso da congregação... pois puseram ídolos em seu coração {e puseram} e caminharam na obstinação de seu coração. Não há para eles parte na casa da lei" (20,3.9-10)<sup>579</sup>. No Documento de Damasco, a "manifestação" das obras más se situa num contexto de julgamento: "Serão julgados segundo o juízo de seus companheiros que voltaram com os homens insolentes..." (20,10-11), no qual resulta em excomunhão dos que agiram mal. O julgamento é então uma separação efetiva entre os bons e os maus, entre os partidários da luz e os partidários das trevas. Podemos encontrar aqui provavelmente a origem do tema joanino do julgamento já realizado, tal como aparece em 3,18<sup>580</sup>.

<sup>577</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho Segundo João I*, p. 242-243.

<sup>578</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According to John I-XII*, p. 134.

<sup>579</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 47.

<sup>580</sup> Cf. BOISMARD, M. -É., *L'Évolution du Thème Eschatologique dans les Traditions Johanniques* in **RB 68** (1961), p. 512.

Digna de nota é a passagem mencionada em 1QS 4,24: "De acordo com a herança do homem na verdade e na justiça, assim odeia ele a injustiça; e segundo a sua parte no lote de injustiça age impiamente nela"<sup>581</sup>, quando comparada com as linhas anteriores que tratam do papel da água e do espírito: o ímpio "contempla as trevas como os caminhos de luz. Na fonte dos perfeitos, ele não será contado. Não ficará limpo pelas expiações, nem será purificado pela águas lustrais, nem será santificado pelos mares ou rios, nem será purificado por toda a água das abluções"<sup>582</sup> (3,4-5). A mesma correlação aparece no evangelho joanino, onde antes de 3,20-21 aparecem as palavras sobre a água e o Espírito: "Em verdade, em verdade, te digo: quem não nascer da água e do Espírito não pode entrar no Reino de Deus" (3,5)<sup>583</sup>.

### 3.2.5.

#### Jo 8,12: A Luz do Mundo e da Vida

Πάλιν οὖν αὐτοῖς ἐλάλησεν Ἰησοῦς<sup>584</sup> λέγων, Ἐγὼ εἶμι τὸ Φῶς τοῦ κόσμου· ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ' ἔξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς.

"Outra vez, então, falou-lhes Jesus dizendo:  
Eu sou a luz do mundo;  
aquele que me segue não caminhará na escuridão,  
mas terá a luz da vida".

<sup>581</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 50.

<sup>582</sup> Ibid., p. 48.

<sup>583</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According to John I-XII*, p. 147.

<sup>584</sup> O artigo "o" em "ὁ Ἰησοῦς", mantido no texto de Nestle-Aland, 27<sup>a</sup>, é omitido no papiro P<sup>75</sup> (séc. III) e no códice Vaticano [(B) - séc. VI]. E. A. Abbott, em *Johannine Grammar* (1906), p. 57-58, foi o primeiro a observar que o Quarto Evangelho introduz um nome próprio sem artigo, e depois o usa. R. C. Nevius, em *The Use of the Article with 'Jesus' in the Fourth Gospel* in *NTS* 12, p. 81, afirmou que a omissão do artigo definido é a forma mais comum de leituras variantes nos evangelhos, principalmente no Quarto Evangelho com relação a Ἰησοῦς, uma vez que no grego clássico e no grego do NT os nomes próprios não requerem artigo. Assim, é de opinião que a origem da dificuldade liga-se antes ao estilo do autor do Quarto Evangelho, e não precisamente aos manuscritos. Mas observou, no entanto, que o códice Vaticano (B) frequentemente omite o artigo quando outro manuscrito não o omite, como em 11,9: ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς (NTG); 12,36: αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς (NTG). Em ambos os casos, apresenta assim um texto discordante. G. D. FEE, no seu artigo *The Use the Definite Article with Personal Names in the Gospel of John* in *NT* 17 1970/71, p. 170-174, evidenciou que o mesmo fenômeno acontece em P<sup>75</sup>, mostrando que esse padrão existiu no 2º século (sendo P<sup>75</sup> um representante de um grupo independente da tradição neutra, um grupo "puro"). Mesmo reconhecendo que existe uma real dificuldade para uma conclusão exata, Fee acredita que os dados parecem indicar que tal texto discordante é joanino; um escriba posterior, achando isto peculiar, tendeu a conformar-se indiscriminadamente ao uso mais comum.

Os capítulos 7-8 são considerados como a parte mais difícil do evangelho inteiro, parecendo, à primeira vista, uma reunião confusa de ditos<sup>585</sup>. Comparados com os capítulos anteriores, constituídos de episódios unitários e discursos longos e elaborados, característica do evangelho joanino, estes capítulos consistem numa série de breves diálogos de controvérsias que têm em comum apenas o pano de fundo, que é o conflito entre Jesus e os chefes religiosos de Israel<sup>586</sup>. Porém, num olhar mais atento, a impressão de fragmentalidade se justifica a partir de diversos indícios, de modo que essa dinâmica particular de revelação e resposta negativa torna-se bem encadeada entre si. E este conflito desembocará num clímax de rejeição<sup>587</sup>. Portanto, embora se trate de materiais de origens diversas, o conjunto não é o resultado de mera justaposição. É bem provável que o evangelista tenha unido artificialmente estes diálogos com a intenção de dramatizar a rejeição que os judeus opõem a Jesus, e a sua tentativa de se revelar a Jerusalém. Isto com o objetivo de envolver a comunidade (e o leitor) neste debate público, num andamento dramático e convincente, e quase cansativo. Para estabelecer uma ligação entre uma intervenção e outra de Jesus, a seção se serve de comentários da multidão (cf. 7,15.25-27.31-33.40-43) ou observações genéricas (8,12.21.31), de modo que parece clara a intenção do evangelista de recolher em 7-8 a maior quantidade de respostas que poderiam ser dadas às objeções dos judeus contra as pretensões messiânicas de Jesus<sup>588</sup>.

Neste sentido, a unidade literária dos caps. 7-8 pode ser apresentada sob os seguintes critérios<sup>589</sup>: 1º) Há uma unidade de tempo = a ação se passa na festa da

<sup>585</sup> Cf. SCHULZ, S., *Das Evangelium nach Johannes*, p. 125-126; PRYOR, J. W., *John: Evangelist of the Covenant People*, p. 34.

<sup>586</sup> Cf. BAUCKHAM, J. R., *Historical Characteristics of the Gospel of John* in *NTS* 53 (2007), p. 30.

<sup>587</sup> Cf. LORENZO CAMARERO, *Dos Ejemplos de Formulación Cristológica Derásica: El Enviado de Dios y la Fuente de Agua Viva (Jn 7,28-29.37-39)* in *EstBib* 65 (2007), p. 85.

<sup>588</sup> Cf. DODD, C. H., *A Interpretação do Quarto Evangelho*, p. 448-459. Estas objeções dos judeus seriam: 1- o messias tem origem misteriosa, quanto a Jesus, sabe-se de onde ele é; 2- Jesus não corresponde às Escrituras que falam de um messias filho de Davi (cf. 7,27) e originário de Belém (cf. 7,41-43); 3- Jesus não pode dar um testemunho válido (cf. 8,13); 4- Jesus pretende ser contemporâneo de Abraão, mas não tem nem 50 anos (cf. 8,57).

<sup>589</sup> Muitos estão de acordo que o início da subseção começa em 7,1; mas dificilmente concordam quanto ao seu fim. Brown, Deeks, Dodd e Gourges adotam 7,1-8,59; Boismard e Segala, 7,1-9,41; Caba, Mollat e Puigdollers, 7,1-10,21; Van den Bussche e De La Potterie, 7,1-10,42; entre outras divisões.

Tendas: "Aproximava-se a festa das Tendas" (7,2; cf. vv. 8.10-11.14.37)<sup>590</sup>; e de lugar = a ação se passa no Templo: "Quando a festa estava pelo meio, Jesus subiu ao Templo e começou a ensinar" (7,14; cf. vv. 28; 8,20.59). A primeira crise se dá no meio da festa quando alguns dentre a multidão ficam impressionados pelo que Jesus diz e estão dispostos a crer que Ele é o Messias (7,31). O debate público prossegue, sem indicação de tempo, até o dia final da Festa, quando Jesus faz a declaração sobre a água viva (cf. 7,37-38). Entretanto, em 8,12, Jesus continua o debate "no Tesouro"<sup>591</sup>. Cabe destacar ainda que, sem a narrativa da adúltera<sup>592</sup>, o cap. 7 começa com Jesus indo para a festa da Tendas (v.10) em segredo, e o cap. 8 termina com Jesus ocultando-se (v. 59). A tentativa de apedrejá-lo (8,59) conduz à sua saída de cena<sup>593</sup>; 2º) apresenta um vocabulário característico<sup>594</sup>; 3º) a unidade de 7-8 está baseada no gênero literário "o julgamento de Jesus". O tom polêmico e os conflitos iluminam a unidade dramática<sup>595</sup>. O cap. 8 tem a missão de descobrir o abismo que vai se desenvolvendo entre Jesus e os judeus em sua incredulidade. A divisão fundamental entre eles torna-se progressivamente intensificada, ou seja, o que era uma disputa, por vezes inflamada, no cap. 7 torna-se aqui uma série de ataques e contra-ataques<sup>596</sup>. Foi justamente este o contraste apresentado no diálogo com Nicodemos, no cap. 3, que também apresenta pontos de contato com

<sup>590</sup> Cf. PRYOR, J. W., *John: Evangelist of the Covenant People*, p. 35; DODD, C. H., *A Interpretação do Quarto Evangelho*, p. 451-452; BROWN, R. E., *The Gospel According to John I-XII*, p. 342-343. Pryor considera que a presença do tema da "festa das Tendas" não é suficiente para justificar a unidade dos caps. 7-8; pois, ainda que haja uma referência explícita sobre ela, a associação não é desenvolvida da mesma forma como é encontrada para a narrativa da Páscoa no cap. 6. Para ele, o que unifica 7-8 é o tema de Jesus como o cumprimento da festa das Tendas. Dodd também reconhece que a conexão é vaga, mas não há indicação de mudança de cenário antes de 9,1. Brown considera que a divisão tripartida de 8,12-59 segue a indicação do Evangelho mesmo, o qual parece indicar uma quebra nos vv. 21 e 31. No entanto, quando investiga a divisão individual, conclui que a sequência dentro dela está distante de ser simples e que está frequentemente lidando com duplicatas de outros discursos.

<sup>591</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho Segundo João II*, p. 183. Jesus está na esplanada contígua à sala do Tesouro, que é a sala que continha o tesouro, inacessível ao público (cf. Ne 10,39; Mt 27,6).

<sup>592</sup> Cf. TALBERT, C. H., *Reading John*, p. 152. A seção de 7,53 - 8,11 está ausente em  $\mathcal{P}^{66}$ ,  $\mathcal{P}^{75}$ ,  $\mathfrak{N}$ , A, B, C, L, W, T,  $\Theta$ , X,  $\Delta$  e numerosos manuscritos minúsculos, na versão siríaca, nos manuscritos bohárico e armênio e na versão georgiana, em Orígenes, Cipriano e Crisóstomo. O vocabulário é antes sinótico do que joanino, assemelhando-se ao lucano.

<sup>593</sup> Cf. BUSSCHE, H. V. d., *Jean*, p. 301.

<sup>594</sup> Cf. MLAKUZHYIL, G., *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, p. 202. Há nos caps. 7-8 cerca de trinta termos, nomes e expressões, que não ocorrem no cap. 9. E, ao contrário, há termos que frequentemente aparecem no cap. 9, mas nunca nos caps. 7-8.

<sup>595</sup> Cf. PRYOR, J. W., op. cit., p. 37.

<sup>596</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, tomo segundo, p. 237.577.

o cap. 8: tanto os fariseus como Nicodemos são mestres de Israel e encontram dificuldades para compreender Jesus<sup>597</sup>.

A metáfora da luz em 8,12 dá tom ao capítulo, para desaparecer a seguir e só voltar no episódio da cura do cego de nascença, no cap. 9. Com a aparência de uma declaração isolada, o versículo apresenta o pronunciamento de Jesus sobre ele mesmo<sup>598</sup>. A referência ao público a quem Jesus fala é muito vaga (αὐτοῖς - "a eles")<sup>599</sup>. A última vez em que ele falou, e em alta voz, foi em 7,37-38, onde parece estar falando à multidão no Templo; daí ser provável que todo o episódio se passe no mesmo local<sup>600</sup>. Jesus revela, então, sua identidade: Ἐγὼ εἰμι τὸ Φῶς τοῦ κόσμου. Tais declarações onde Jesus utiliza a expressão "Eu sou" constituem uma característica singular do Quarto Evangelho<sup>601</sup>. O pronome ἐγὼ está unido a um substantivo predicativo impessoal, definido por um artigo. A frequência na qual os pronomes pessoais ἐγὼ, σύ, ἡμεῖς, e ὑμεῖς ocorrem no Quarto Evangelho é feição marcante de seu estilo. O pronome ἐγὼ é encontrado 134 vezes em Jo (29 ocorrências em Mt; 17 em Mc e 23 em Lc). O termo pertence a um estereótipo veterotestamentário de auto-definição, ou seja, a categorias de proclamações divinas (cf. Ex 3,14)<sup>602</sup>. Esta fórmula (divina e absoluta) de ἐγὼ εἰμι revela o único e imensurável significado da pessoa de Jesus<sup>603</sup>.

Jesus retoma o seu ensino com afirmação solene de ser "luz do mundo", que alude às cerimônias da festa das Tendias, a mais popular e solene, memorial do êxodo e da aliança no qual as expectativas de libertação messiânica se condensavam e ampliavam ao máximo. Era a renovação da identidade de Israel

<sup>597</sup> Cf. SANDNES, K. O., *Whence and Whither. A Narrative Perspective on Birth ἄνωθεν (John 3,3-8)* in **Bib** 86 (2005), p. 168.

<sup>598</sup> Cf. SCHULZ, S., *Das Evangelium nach Johannes*, p. 125.

<sup>599</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According to John I-XII*, p. 340. É possível que "eles" refira-se aos fariseus, levando em consideração que 8,12 segue 7,52 (uma vez que os fariseus foram o último grupo mencionado - cf. 7,47).

<sup>600</sup> Cf. LENDRINO, J. V., *El Culto en Espíritu y en Verdad en el IV Evangelio*, p. 133. No v. 20, Jesus está outra vez na área do Templo e, talvez, falando ao povo. É tido como muito estranho o fato de que a multidão, que foi mencionada oito vezes no cap. 7, não seja mencionada em todo o cap. 8 (e realmente não aparece até 11,42).

<sup>601</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho Segundo João II*, p. 183-185. Para Léon Dufour, o cap. 8 poderia ser intitulado "Eu sou".

<sup>602</sup> Cf. BERNARD, J. H., *Gospel According to st. John*, vol 1, p. XVIII.CXX. Observando as passagens na LXX em que ἐγὼ εἰμι é usado sozinho, vemos que, em geral, está traduzindo Ἐγώ εἰμι, literalmente "eu (sou) ele", ocorrendo somente para quando Deus fala (cf. Dt 32,39; Is 43,10; 46,4), cuja proclamação é usualmente seguida por uma afirmação da unidade de Deus.

<sup>603</sup> Cf. STAUFFER, Ἐγὼ in KITTEL, G. (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. III, p. 350-354.

como nação. Acontecia na primeira noite, e talvez nas outras seguintes, um ritual em que eram acesos quatro candelabros de ouro no átrio das mulheres, no Templo de Jerusalém, por onde passava a procissão da água. Cada candelabro continha quatro bacias no topo<sup>604</sup>. A luz dos candelabros podia ser vista em toda a cidade de Jerusalém, cuja luminosidade recordava a época em que Israel caminhava no deserto e, diante do povo, ia a nuvem ou a coluna de fogo que marcava a presença de Yahweh Rei (cf. Ex 13,21-22; Sl 78,14; 105,39). Os homens dançavam diante das luminárias, segurando tochas e cantando louvores a Deus<sup>605</sup>. Este regozijo tinha uma motivação messiânico-escatológica: tratava-se da salvação que Deus realizaria através de seu messias. Sobre a raiz salvífica teologal, o messianismo da festa e seu júbilo encerravam tons políticos. Se o messias devia personificar a presença do Deus libertador, a festa era o momento ideal para sua manifestação<sup>606</sup>. A proclamação de Jesus de ser "luz do mundo" (8,12) parece ter sido induzida por esta cerimônia. A caminhada do Êxodo, que fornece a imagem da coluna de fogo que guiava os israelitas através da escuridão da noite, pode bem ser o pano de fundo usado por Jesus para reivindicar ser, ele mesmo, essa luz. A conclusão que se deriva dos discursos de Jesus não pode ser equívoca: os ritos antigos têm sido substituídos por uma realidade nova e o ritual da festa perdeu sua razão de ser uma vez que a "água" e a "luz" têm que ser encontradas no "novo templo" quando Jesus for glorificado<sup>607</sup>.

O texto de Zc 14,7-8 parece ainda ter influenciado a composição do v.12a; de fato, a última fala de Jesus foi em 7,38, eco de Zc 14,8, sobre a "água viva"<sup>608</sup>. A luz desta festa, portanto, tinha sentido messiânico. O significado simbólico da luz - felicidade, alegria, salvação e libertação - estava relacionado à obra do Messias, até o ponto de se designar a este de "Luz", como temos em Is 60,1-3:

<sup>604</sup> Cf. LORENZO CAMARERO, *Dos Ejemplos de Formulación Cristológica Derásica: El Enviado de Dios y la Fuente de Agua Viva (Jn 7,28-29.37-39)* in **EstBib** 65 (2007), p. 85-86. O Quarto Evangelho está estruturado de forma que um dos seus cumes é a festa das Tendias.

<sup>605</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According To John I-XII*, p. 343-344. Um grupo de levitas distribuía-se pelos quinze degraus que levavam do pátio dos homens ao das mulheres, tocando harpas, liras, címbalos, trompetes, etc.

<sup>606</sup> Cf. LORENZO CAMARERO, op. cit., p. 89-90. O desejo de libertação política se manifestou claramente nas moedas dos anos 67-70 d.C., que continham as inscrições: "Liberdade de Sião" e "Pela libertação de Sião". Segundo alguns rabinos, esperava-se a libertação futura para o mês de *Tishri*, o da festa das Tendias.

<sup>607</sup> Cf. LENDRINO, J. V., *El Culto en Espíritu y en Verdad en el IV Evangelio*, p. 133.

<sup>608</sup> Cf. LORENZO CAMARERO, op. cit., p. 88-89.

"Põe-te de pé, resplandece, porque a tua luz é chegada, a glória de Yahweh raia sobre ti" [= Messias]. Com efeito, as trevas cobrem a terra, a escuridão envolve as nações, mas sobre ti levanta-se Yahweh e a sua glória aparece sobre ti. As nações caminharão na tua luz, e os reis, no clarão do teu sol nascente"<sup>609</sup>.

A expressão "a luz do mundo" aplicava-se à Lei, à Jerusalém e ao Templo. Neste ambiente carregado de simbolismo, Jesus pronuncia ser, não só a luz de Jerusalém<sup>610</sup>, mas a luz do mundo inteiro. "Mundo" aqui tem o sentido de destinatário da salvação, numa dimensão de universalidade<sup>611</sup>. De fato, a expressão tem no Quarto Evangelho alcance e significado universais, de modo que a missão de Jesus não se limita ao povo judeu (cf. 1,4.9; 4,42)<sup>612</sup>. A universalidade da mensagem de Jesus apresentada no Quarto Evangelho se mostra oposta à radicalidade de Qumran que excluía o estrangeiro da comunidade dos filhos da luz. Tal exclusão aparece claramente 4QFlor 1,3-4: "Isto (se refere à) casa na qual não entrará [...] nunca, nem o amonita, nem o moabita, nem o bastardo, nem o estrangeiro, nem o prosélito, nunca, porque ali [revelará] aos santos"<sup>613</sup>. Mas há em 8,12 uma tradição profética segundo a qual o Messias deveria clarear não só Israel, mas todo o mundo<sup>614</sup>. Desta forma, ao proclamar-se a luz do mundo, luz messiânica, Jesus associa-se, não só ao texto de Zacarias, mas a Is 42,6 que afirma: "Eu, Yahweh, te chamei para o serviço da justiça, tomei-te pela mão e te modelei, eu te pus como aliança do povo, como luz das nações", e a Is 49,6: "Também te estabeleci como luz das nações"<sup>615</sup>. Se anteriormente Jesus falou que ele era a água que dá vida (cf. 4,10.14) e o pão que dá vida (cf. 6,33.35.48.51), agora diz que é a luz que dá vida. Como nas outras metáforas, em 8,12 a comparação também se refere à sua revelação. Isto é confirmado na ação

<sup>609</sup> Cf. HANSON, A. T., *The Prophetic Gospel. A Study of John and the Old Testament*, p. 116-118. Em Dn 2,22, encontramos: "e junto dele habita a luz". Antigos comentadores judeus mencionavam este versículo para deduzir que um dos nomes do Messias é "Luz".

<sup>610</sup> Cf. KONINGS, J., *Evangelho Segundo João*, p. 41. Cabe destacar aqui que, no Quarto Evangelho, Jerusalém é o lugar do conflito, é o "mundo". Deixa-se bem claro ainda que o Templo e tudo o que ele representa já não tem mais valor. Neste sentido, a perspectiva jerosolimitana do evangelho joanino é irônica.

<sup>611</sup> Ibid., p. 182.

<sup>612</sup> Cf. LENDRINO, J. V., *El Culto en Espíritu y en Verdad en el IV Evangelio*, p. 133.

<sup>613</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 176.

<sup>614</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho Segundo João II*, p. 262. A literatura sapiencial apresentava, à sua maneira, a Lei como tendo alcance universal (cf. Eclo 24,31-34).

<sup>615</sup> Cf. BARRETO, J.; MATEOS, J., *El Evangelio de Juan*, p. 368.

dramática de 9,5, quando Jesus, como luz, abre os olhos do cego de nascença para a fé<sup>616</sup>.

No primeiro grande conflito com os judeus, Jesus afirmou que o Pai não julga ninguém (5,22). Quem julga é a Palavra que ele trouxe ao mundo. Como luz do mundo, Jesus não vem para julgar, mas para iluminar o mundo envolto nas trevas do pecado, da malícia, dos falsos juízos e, especialmente dos adúlteros contra a lei de Deus (8,1-11)<sup>617</sup>. Aparece então, mais uma vez, a oposição entre luz e trevas, estabelecida no Prólogo (cf. 1,5.9), e como anteriormente, tem alcance universal. As trevas são as doutrinas de mentira e de morte que, no povo judeu, concretizava-se na instituição que impedia a vida do homem (cf. 5,16.18; 7,1.7.19.23.30.32.44). Jesus oferece ao homem sua alternativa em favor da vida, mas é preciso segui-lo<sup>618</sup>. Àquele que o segue, Jesus garante: "certamente não (οὐ μὴ)<sup>619</sup> andarás nas trevas" (περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ). "Caminhar nas trevas" supõe vida sem objetivo, um mover-se que leva à morte. E Jesus acrescenta: "mas terá a luz da vida" (ἀλλ' ἔξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς). A imagem descreve o resultado da iluminação mencionada em 1,9: "a luz verdadeira que ilumina todo homem". Pela fé, os crentes têm a fonte da luz em si. Acontece assim um movimento da cristologia para a antropologia<sup>620</sup>. "Ter" significa possuir. Não se segue uma mera luz exterior, mas a própria vida comunicada por Jesus, que tem a vida em si mesmo como o Pai tem a vida em si, e que se torna um bem para cada pessoa, uma vida em abundância (cf. 5,26; 10,10)<sup>621</sup>, como a água que ele dá a beber se transforma em manancial em cada um (cf. 4,14). A comunidade de Jesus é, portanto, o lugar da vida, da alegria e da liberdade; na sociedade dominada pelas trevas há dor, tristeza e morte<sup>622</sup>.

<sup>616</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According To John I-XII*, p. 344.

<sup>617</sup> Cf. MAZZAROLO, I., *Nem aqui, nem em Jerusalém*, p. 117-118.

<sup>618</sup> Cf. BARRETO, J.; MATEOS, J., *El Evangelio de Juan*, p. 369.

<sup>619</sup> Cf. MOULTON, J. H., *A Grammar of New Testament Greek*, v. 1, p. 187-188. O uso do *οὐ μὴ* ("certamente não") no grego bíblico é uma forma enfática de negação, sendo muito usada na LXX e no NT.

<sup>620</sup> Cf. SANDNES, K. O., *Whence and Whither. A Narrative Perspective on Birth ἄνωθεν (John 3,3-8)* in **Bib 86** (2005), p. 166.

<sup>621</sup> Cf. WAHLDE, U. C. V., *He Has Given to the Son to Have Life in Himself (John 5,26)*, in **Bib 85** (2004), p. 409.

<sup>622</sup> Cf. BARRETO, J.; MATEOS, J., op. cit., p. 369.

Embora haja no AT várias expressões sobre a "luz da vida" (Sl 36,10; Jó 33,28) e Yahweh como a luz (cf. Sl 27,1; Br 5,9)<sup>623</sup>, o contraste dualístico entre luz e trevas não estão opostos como princípio do bem e do mal como aparecem no Quarto Evangelho. Neste sentido, o melhor paralelo para o uso joanino são os manuscritos de Qumran, cujos membros têm os corações iluminados pela sabedoria da vida (cf. 1QS 2,3) e podem contemplar na luz da vida (cf. 1QS 3,7)<sup>624</sup>. A seqüência atual de Jo 8,12, seguindo o episódio da mulher adúltera perdoada por Jesus, torna-se interessante quando comparada com 1QS 3,6-7, que fala do perdão dos pecados para contemplar a luz da vida: "Porque pelo espírito do conselho verdadeiro sobre os caminhos do homem são expiadas todas as suas iniquidades para que possa contemplar a luz da vida"<sup>625</sup>.

### 3.2.6.

#### Jo 9,5: A Luz do Mundo

Ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ὦ, φῶς<sup>626</sup> εἶμι τοῦ κόσμου.

"Enquanto estou no mundo, sou a luz do mundo".

O capítulo 9 apresenta-se como a narrativa da cura de um cego de nascença em Jerusalém. Há uma leve mudança de cenário: depois de se ter retirado do Templo, Jesus anda pelos arredores e encontra um homem cego desde o nascimento, mendigando na porta do Templo (cf. v. 8). De fato, a tradição judaica relegava os cegos e os coxos para a porta do Templo, pois nele não podiam entrar, e para justificar tal ordem eram citadas as palavras irônicas de Davi sobre os cegos e coxos (cf. 2Sm 5,8)<sup>627</sup>.

<sup>623</sup> Cf. HANSON, A. T., *The Prophetic Gospel. A Study of John and the Old Testament*, p. 116-118. Em Jó 33,28 lemos: "Salvou minha alma da sepultura, e minha vida se inunda de luz", e no v. 30: "para tirar a sua alma da sepultura e iluminá-lo com a luz da vida". Já o Salmista afirma: "pois a fonte de vida está em ti, e com tua luz nós vemos a luz" (Sl 36,10; LXX 35,10). Comentários rabínicos conectam o Sl 36 com a era que virá. Na *Pesikta Rabbati II*, a "fonte de vida" é identificada com a Torá; porém, o termo "com tua luz nós vemos a luz", com o Messias.

<sup>624</sup> Cf. SCHULZ, S., *Das Evangelium nach Johannes*, p. 126.

<sup>625</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According To John I-XII*, p. 340.

<sup>626</sup> A expressão ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ὦ, φῶς aparece substituída por ἦ φῶς γάρ ("porque era luz") na versão siríaca sinaítica.

<sup>627</sup> Cf. KONINGS, J., *Evangelho Segundo João*, p.197.

Os termos "ver", "tornar a ver" e "abrir os olhos" são repetidos ao longo do texto: vv. 7 (βλέπων). 11 (ἀνέβλεψα). 17.30.32 (ἠνέωξέν σου/μου/τις τοὺς ὀφθαλμούς). 18 (ἀνέβλεψεν). 21 (βλέπει). 39 (βλέποντες/βλέπωσιν)<sup>628</sup>. Como os profetas do AT acompanhavam suas palavras com ações simbólicas, também Jesus demonstrou aqui, com a cura do cego, a verdade que ele proclama em ser "luz do mundo"<sup>629</sup>. O simbolismo é, portanto, um aspecto especial do Quarto Evangelho, de modo que o leitor se surpreende com o caráter ambíguo das palavras e dos atos relatados; e a intenção do autor permanece um desafio a ser compreendido. Isto é próprio da teologia de João: nela tudo é sinal de uma realidade a ser descoberta. Mas este simbolismo não é um simples modo de falar, nem um mero revestimento ou uma forma retórica. Ele exprime de um modo melhor a Encarnação de Jesus<sup>630</sup>. Neste sentido, para o Quarto Evangelho, os milagres apresentados não se resumem em episódios maravilhosos, destinados a suscitar a fé ou a provar a messianidade de Jesus; mas são sinais que revelam um aspecto de seu ensinamento e de seu mistério. Do ponto de vista do evangelista, um sinal não é essencialmente um ato milagroso, mas um ato que tem significado, um ato que, para os olhos que realmente vêm e entendem, simboliza realidades eternas<sup>631</sup>.

Apenas em dois lugares no evangelho joanino a linguagem da cegueira é explicitamente usada: nesta seção, e em 12,40<sup>632</sup>. De fato, o homem que recuperou a visão e acreditou, na narrativa do cap. 9, é a contrafigura positiva daqueles incrédulos do cap. 12, que são justamente cegos porque têm o coração endurecido, não compreendem e não se convertem (cf. vv. 37-40)<sup>633</sup>. O milagre é chamado de sinal (cf. v. 16), indicando um segundo nível de significado. O leitor é guiado a este nível de dois modos: num primeiro momento, Jesus apresenta-se como "luz

<sup>628</sup> Cf. SANDNES, K. O., *Whence and Whither. A Narrative Perspective on Birth ἄνωθεν* (John 3,3-8) in **Bib 86** (2005), p. 168.

<sup>629</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According to John I-XII*, p. 379.

<sup>630</sup> Cf. BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 500. As diferentes figuras aplicadas a Jesus que aparecem ao longo do evangelho, como o "Cordeiro" (1,29), a "água" (4,10; 7,38), o "maná" (6,32-35), a "luz" (8,12; 9,5...), a "porta" (10,9), o "pastor" (10,11-16), o "caminho" (14,6), a "videira" (15,1-6)... explicam de modo figurado que Jesus é a vida e a verdade. Portanto, tudo aquilo que o ser humano precisa e também anseia ter para poder existir de fato.

<sup>631</sup> Cf. DODD, C. H., *A Interpretação do Quarto Evangelho*, p. 127. De fato, os sinais que o povo esperava do messias eram meros milagres; mas quando viam um milagre de Jesus não conseguiam ver o sinal.

<sup>632</sup> Cf. LIEU, J. M., *Blindness in the Johannine Tradition* in **NTS 34** (1988), p. 83. Os termos τυφλοῦ/τυφλῶν ["cego (s)"] aparecem em 5,3; 10,21; 11,37.

<sup>633</sup> Cf. ROOSE, H., *Joh 20,30f.: Ein (um) passender Schluss? Joh 9 und 11 als primäre Verweisstellen der Schlussnotiz des Johannesevangeliums* in **Bib 84** (2003), p. 330.

do mundo" em oposição às trevas (vv. 4-5). Já que Jesus é luz, ele pode fazer um homem cego enxergar. Mais adiante nos vv. 39-41, o "ver" apresenta uma referência espiritual<sup>634</sup>. Ocorre, então, uma transformação na narrativa: o "sinal" adquire um valor simbólico antes que um sentido literal como aquele apresentado na abertura da cena. De fato, a história começa no v. 1 com o homem cego que ganhará a sua visão, e termina no v. 41 com os fariseus que, embora possuindo a visão física, tornam-se espiritualmente cegos<sup>635</sup>. O relato mantém vários pontos de contato com o relato da cura do inválido apresentado em 5,1-18: a cura ocorre em dia da sábado (cf. 5,9b; 9,14); presença de cegos (cf. 5,3); piscina *Bethzata* /piscina de Siloé (cf. 5,2; 9,7.11); reação pela cura no sábado (cf. 5,16;9,16)<sup>636</sup>. Para os discípulos de Jesus, a cegueira era um castigo de Deus pelo pecado, dele ou dos pais. No judaísmo, o sentimento de intervenção divina negativa era sempre maior do que a certeza da compaixão e da misericórdia (cf. Ex 20,5-6); por isso, dentro da crença popular, havia uma relação direta entre doença e castigo. Porém, a doutrina expressa no AT já enfatizava a responsabilidade pessoal (cf. Dt 24,16; Jr 31,29-30; Ez 18,1-4). Os fariseus, do mesmo modo, confirmam a crença de que o cego nasceu no pecado (cf. 9,34). Jesus, porém, rejeita tal explicação; ele apresenta uma solução que, certamente não esclarece toda a complexidade dos padecimentos terrenos, mas exclui qualquer predeterminismo. Naquele pobre homem se manifesta a vontade salvífica de Deus (cf. 9,3)<sup>637</sup>. O termo φανερωθῆναι ("sejam manifestadas") pertence ao campo semântico referente à luz no Quarto Evangelho. Assim encontramos em 3,21: ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῆναι αὐτοῦ τὰ ἔργα ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα ("O que, porém, pratica a verdade vem para a luz, para que sejam manifestadas as suas obras, que em Deus são feitas"). Deste modo, φανερωθῆναι não apenas pertence ao vocabulário técnico da luz como fornece uma espécie de ponte semântica para as "obras" (ἔργα). Isto justifica pensar que a frase ἵνα φανερωθῆναι τοῦ θεοῦ ἐν αὐτοῦ, em 9,3c, possa ficar vinculada às proposições dos vv. 4-5<sup>638</sup>.

<sup>634</sup> Cf. KOESTER, C. R., *Symbolism in the Fourth Gospel*, p. 168.

<sup>635</sup> Cf. LEE, D. A., *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, p. 170.

<sup>636</sup> Cf. BARRETO, J.; MATEOS, J., *El Evangelio de Juan*, p. 400.

<sup>637</sup> Cf. LIEU, J. M., *Blindness in the Johannine Tradition* in *NTS* 34 (1988), p. 84.

<sup>638</sup> Cf. POIRIER, J. C., *Day and Night and the Punctuation of John 9,3* in *NTS* 42 (1996), p. 292-294. A nova proposta de pontuação em 9,1-5 deixaria a frase da seguinte maneira: "E passando viu um homem cego de nascença. E perguntaram a ele os seus discípulos, dizendo: Rabi, quem pecou, ele ou seus pais, para que nascesse cego? Jesus respondeu: Nem ele pecou nem seus pais. Mas para

Jesus, então, acolhe o homem cego. Posição contrária, neste aspecto, mantinham os homens de Qumran, uma vez que a exigência rigorosa da pureza excluía todos os deficientes físicos:

"E todo o que tiver contaminado em sua carne, paralisado em seus pés ou em suas mãos, coxo, cego, surdo, ou contaminado em sua carne com uma mancha visível aos olhos, ou o ancião cambaleante que não possa manter-se firme em meio à assembléia, estes não entrarão a ocupar o seu posto em meio à congregação dos homens famosos, porque os anjos de santidade estão em meio à sua congregação" (1QSa 2,3-9)<sup>639</sup>.

Mas Jesus tem a tarefa de realizar as obras de Deus. O trabalho mencionado no v. 4<sup>640</sup> lembra as palavras de Jesus em 5,17: "Meu pai trabalha até agora e eu também trabalho". O contexto leva a pensar no tempo do ministério terreno de Jesus. Porém, metaforicamente alude ao trabalho do homem chamado por Deus, a qualquer tempo. A noite que chega é a paixão que ameaça Jesus (cf. 12,23; 13,30). O evangelho introduz agora o motivo tradicional do simbolismo da luz. É neste aspecto, então, que Jesus fala do significado daquilo que propõe fazer: ser, no mundo, "a luz do mundo" (9,5)<sup>641</sup>. Após emoldurar a cena para uma compreensão teológica do sinal, o evangelho narra a cura com brevidade (cf. vv. 6-7), pois seu real interesse está nos interrogatórios<sup>642</sup>. Nesta cura, o cego não participa da decisão inicial de Jesus, que faz barro com a saliva e põe em seus olhos. O gesto de Jesus simboliza assim a recriação, de modo que ele manifesta as obras de Deus enquanto é dia, porque são obras da luz. Elas estão em oposição com as obras da noite, da mentira (cf. vv. 4-5). O barro feito por Jesus lembra o primeiro relato da criação (cf. Gn 2,4b-25), no qual o homem é moldado do barro por Deus, soprando nele o espírito da vida. No barro estava a grande manifestação de Deus; tanto o ser humano como toda a criação são obras de suas mãos<sup>643</sup>. Após o gesto de Jesus, o cego é impelido a participar da decisão: Jesus lhe ordena ir se lavar na piscina de Siloé, o "Enviado" (v. 7). O simbolismo é claro: lavando-se no

---

que as obras de Deus sejam manifestadas nele, nós precisamos realizar as obras daquele que me enviou enquanto é dia; vem a noite quando ninguém pode trabalhar. Enquanto estou no mundo, sou a luz do mundo".

<sup>639</sup> Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TREBOLLE BARRERA, J., *Os Homens de Qumran*, p. 55.

<sup>640</sup> Cf. MARTYN, J. L., *History and Theology in the Fourth Gospel*, p. 28. O "nós" em "Nós precisamos fazer as obras daquele que me enviou..." representa a voz da comunidade joanina.

<sup>641</sup> Cf. SCHULZ, S., *Das Evangelium nach Johannes*, p. 142.

<sup>642</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According to John I-XII*, p. 377.

<sup>643</sup> Cf. ROOSE, H., *Joh 20,30 f.: Ein (um) passender Schluss? Joh 9 und 11 als primäre Verweisstellen der Schlussnotiz des Johannesevangeliums* in **Bib 84** (2003), p. 329-330.

Enviado, a humanidade, espiritualmente cega, recebe a visão espiritual proporcionada pela luz do mundo<sup>644</sup>.

A cura foi realizada em dia de sábado (cf. v. 14): esta atitude "provocativa" deu margem, mais uma vez, à revolta dos fariseus contra Jesus por violar a lei do repouso sabático (cf. v. 14)<sup>645</sup>. De fato, o trabalho de fazer lama era ainda uma das transgressões do repouso sabático, pois se encontra entre os 39 trabalhos proibidos<sup>646</sup>. Como a informação sobre o sábado só é dada neste momento, no v. 14, numa cronologia atrasada, já no início do debate com os fariseus, é provável que a informação seja um acréscimo posterior. O motivo do sábado funciona, deste modo, como um trampolim para o desenvolvimento da controvérsia que ocupa o restante do capítulo<sup>647</sup>. Deste modo, a partir daqui, a narrativa torna-se um debate sobre a identidade de Jesus e sua autoridade para realizar a cura, na linha das muitas controvérsias entre os fariseus e Jesus nos capítulos precedentes, porém aqui com uma hostilidade maior. O homem que antes fora cego é expulso da sinagoga<sup>648</sup>.

No centro da narrativa sobre a identidade de Jesus, há dois movimentos opostos. Como os primeiros discípulos em 1,35-51 e a samaritana no cap. 4, o homem cego progride na fé a partir de sua afirmação de Jesus como alguém que restaurou sua visão física. No início, Jesus é apenas "um homem chamado Jesus" (v. 11); depois, é um "profeta" (v. 17); e no final, vem "de Deus" (v. 33)<sup>649</sup>. Deste modo, enquanto ele tem gradualmente seus olhos abertos para a verdade acerca de Jesus, os fariseus tornam-se cada vez mais obstinados em sua deficiência em ver essa verdade. Por três vezes, o homem confessa sua ignorância a respeito de Jesus (cf. vv. 12,25,36); e por três vezes os fariseus, mergulhados no abismo de sua ignorância acerca de Jesus, declaram o que sabem sobre ele (vv. 16,24,29; aliás, na linguagem joanina, o "conhecer" é um termo irônico corrente)<sup>650</sup>. Do mesmo modo que Jesus respondeu à samaritana a respeito do Messias: "Sou eu, que falo

<sup>644</sup> Cf. MEIER, J. P., *Um Judeu Marginal*, p. 281. A narrativa parece ter, portanto, implicações batismais.

<sup>645</sup> Cf. ROOSE, H., *Joh 20,30f.: Ein (um) passender Schluss? Joh 9 und 11 als primäre Verweisstellen der Schlussnotiz des Johannesevangeliums* in **Bib 84** (2003), p. 331.

<sup>646</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, tomo segundo, p. 306.

<sup>647</sup> Cf. MEIER, J. P., op. cit., p. 226.

<sup>648</sup> Cf. SANDNES, K. O., *Whence and Whither. A Narrative Perspective on Birth ἀνωθεν (John 3,3-8)* in **Bib 86** (2005), p. 168.

<sup>649</sup> Cf. LIEU, J. M., *Blindness in the Johannine Tradition* in **NTS 34** (1988), p. 83.

<sup>650</sup> Cf. KOESTER, C. R., *Symbolism in the Fourth Gospel*, p. 169.

contigo" (4,26), também respondeu ao homem que fora cego quando este lhe perguntou sobre o Filho do Homem: "Tu o vês, é quem fala contigo". Ele então exclamou: "Creio, Senhor!" (9,37)<sup>651</sup>. Comparando o cap. 9 com o diálogo com Nicodemos, no cap. 3, é possível perceber que o homem que nasceu cego não apenas ganhou visão espiritual, mas também nasceu de novo (ἄνωθεν; cf. 3,3)<sup>652</sup>.

O AT não conta nenhuma cura de cegos, mas a anuncia como sinal do tempo messiânico. É neste sentido que o Quarto Evangelho compartilha uma tradição interpretativa de uso dos termos τυφλόω ("cegueira") e πωρόω ("dureza") de Is 6,9-10, uma tradição que fala sobre julgamento e cura<sup>653</sup>. Em todos os quatro evangelhos e em Atos, esta é a chave de leitura veterotestamentária para explicar porque a mensagem de Jesus encontrou resistência por falta de compreensão e de fé<sup>654</sup>. Assim, diante da necessidade de explicar a descrença, o evangelho encontrou na passagem de Is 6,9-10 um texto-prova: "Não podiam crer, porque disse ainda Isaías: 'Cegou-lhes os olhos e endureceu-lhes o coração, para que seus olhos não vejam, seu coração não compreenda e não se convertam e eu não os cure' " (Jo 12,39-40)<sup>655</sup>. Por outro lado, do ponto de vista profético, a recuperação da cegueira era um tema notável, um dos sinais próprios da salvação escatológica definitiva e símbolo da libertação da tirania, como se pode ver em Is 29,18.20: "Naquele dia, os surdos ouvirão o que se lê, e os olhos dos cegos, livres da escravidão e das trevas, tornarão a ver. Porque já não haverá tirano"<sup>656</sup>. Daí que, "abrir os olhos ao cego" é uma expressão que relaciona a atividade de Jesus com a missão libertadora do Servo de Deus (cf. Is 42,6; 49,16) no contexto do segundo êxodo: "Então se abrirão os olhos dos cegos, e os ouvidos dos surdos se desobstruirão. Assim voltarão os que foram libertados por Yahweh..." (Is 35,5.10)<sup>657</sup>.

Está claro que antes da vinda da luz, todos eram "cegos". Os "videntes" são somente aqueles que imaginam enxergar. Os "cegos" são os que tinham consciência de sua "cegueira" ou a tem agora, quando lhes aparece a luz. Tais

<sup>651</sup> Cf. BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 500.

<sup>652</sup> Cf. SANDNES, K. O., *Whence and Whither. A Narrative Perspective on Birth ἄνωθεν (John 3,3-8)* in **Bib** 86 (2005), p. 170.

<sup>653</sup> Cf. LIEU, J. M., *Blindness in the Johannine Tradition* in **NTS** 34 (1988), p. 88.

<sup>654</sup> Cf. EVANS, G. A., *The Function of Isaiah 6:9-10 in Mark and John* in **NT** 24 (1982), p. 137.

<sup>655</sup> Cf. LIEU, J. M., op. cit., p. 85. O texto de Isaías menciona coração, ouvidos e olhos.

<sup>656</sup> Cf. BARRETO, J.; MATEOS, J., *El Evangelio de Juan*, p. 404.412.

<sup>657</sup> Cf. DODD, C. H., *A Interpretação do Quarto Evangelho*, p. 463-464.

cegos e videntes não eram grupos existentes antes da vinda da luz. A separação acontece somente agora, quando cada um é perguntado se quer pertencer a um grupo ou a outro, se quer reconhecer sua cegueira e desejar ser libertado dela ou se quer negá-la e nela permanecer<sup>658</sup>. Neste sentido, o Quarto Evangelho afirma que a luz causa um julgamento, pois separa os que preferem as trevas à luz porque suas obras são más, dos que se chegam à luz, para que suas obras sejam manifestadas (cf. 3,19-21)<sup>659</sup>. A vinda de Jesus realiza, portanto, a separação entre aqueles que ouvem a sua voz e começam a enxergar, daqueles que não entendem sua linguagem, que acham que vêem, mas por isso mesmo permanecem presos em sua cegueira<sup>660</sup>. O pecado não estava no cego ou na sua família, mas agora está naqueles que reivindicam possuir a visão<sup>661</sup>. O tema da cegueira está ligado, segundo o estilo do Quarto Evangelho, aos discursos não só sobre a luz, mas sobre a vida. Os homens ingressam na vida verdadeira através do nascimento pela água, recebendo, ao mesmo tempo, a verdadeira luz<sup>662</sup>. O ver é a percepção da fé que reconhece na pessoa histórica de Jesus a ἀλήθεια e a ζωή<sup>663</sup>. A mensagem principal deste episódio é justamente o triunfo da luz sobre as trevas<sup>664</sup>.

### 3.2.7.

#### Jo 11,9-10: A Luz Deste Mundo

<sup>9</sup> ἀπεκρίθη ὁ<sup>665</sup> Ἰησοῦς, Οὐχὶ δώδεκα ὥραί εἰσιν τῆς ἡμέρας<sup>666</sup>;  
 ἂν τις περιπατῆ ἐν τῇ ἡμέρᾳ, οὐ προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου  
 βλέπει.

<sup>10</sup> ἂν δέ τις περιπατῆ ἐν τῇ νυκτί, προσκόπτει,  
 ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ.

<sup>9</sup> "Perguntou Jesus: 'Não são doze as horas do dia?'

Se alguém caminha durante o dia, não tropeça, porque vê a luz deste mundo;

<sup>658</sup> Cf. BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 453.

<sup>659</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Epistles of John*, p. 275.

<sup>660</sup> Cf. BULTMANN, R., op. cit., p. 441.

<sup>661</sup> Cf. LIEU, J. M., *Blindness in the Johannine Tradition* in *NTS* 34 (1988), p. 84.

<sup>662</sup> Cf. GUILDING, A., *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, p. 123. A imagem profética da passagem das trevas para a luz ou da cegueira para a visão foi muito cedo interpretada como símbolo de conversão e batismo.

<sup>663</sup> Cf. BULTMANN, R., op. cit., p. 507.

<sup>664</sup> Cf. BROWN, R. E., op. cit., p. 379.

<sup>665</sup> A inclusão do artigo ὁ que sigo aqui está testemunhada no P<sup>45</sup>, nos maiúsculos θ e 0250, nas famílias 1 e 13, nos minúsculos 565 e 579, além de outros manuscritos do lecionário 2211. Ver nota referente a 8,12.

<sup>666</sup> A expressão ὥραί εἰσιν τῆς ἡμέρας aparece substituída por ὥρας εχει ἡ ἡμέρα no manuscrito maiúsculo D.

<sup>10</sup> mas se alguém caminha à noite, tropeça, porque a luz não está nele' ".

O cap. 11, assim como o 12, apresenta abundantes características tipicamente joaninas<sup>667</sup>. A seção de 11,1-54 é uma perícopa que tem o aspecto de uma narrativa única e contínua, a mais longa do evangelho, depois da narrativa da Paixão. Trata-se da história da morte e da reanimação de Lázaro, irmão de Marta e Maria, em Betânia, o único episódio deste tipo no Quarto Evangelho<sup>668</sup>. As narrativas da cura do paralítico, no cap. 5, da cura do cego de nascença, no cap. 9, e de Lázaro, aqui no cap. 11, longas narrativas com diálogo, formam o conjunto das três grandes histórias de milagre no evangelho. Mas, de todas as narrativas joaninas, a história sobre Lázaro é a mais complexa, e seria a combinação, por um redator, de dois distintos relatos do episódio acontecido; porém, nenhum dos dois textos foi preservado inteiramente<sup>669</sup>. É comum entre os autores considerar como adições a um texto anterior os seguintes versículos: 4-5.7-10.35-37.39b-40.41b-42<sup>670</sup>. O relato como se apresenta é então composto por duas partes que contrapõem a vida que Jesus confere (11,1-44) e sua condenação à morte por ação dos dirigentes judeus (11,45-54). Em 11,37, os judeus associam a cura do cego (cap. 9) com a situação de Lázaro; e é bem provável que seja justamente esta associação um objetivo do evangelho. A ênfase dada aos "sinais" na conclusão do evangelho em 20,30-31 quer chamar a atenção especialmente para essas duas ações milagrosas de Jesus: para a história da cura do cego de nascença, no cap. 9, e para o relato da reanimação de Lázaro, no cap. 11. De fato, há interessantes paralelos entre as duas narrativas: a cura do cego de nascença foi uma dramatização do tema de Jesus como a luz. A reanimação de Lázaro é a dramatização de Jesus como a vida (cf. 11,25)<sup>671</sup>. Descobre-se, então, o fio condutor cristológico do Quarto Evangelho: Jesus é a luz e a vida do mundo.

<sup>667</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According to John I-XII*, p. 427. As características joaninas são: o mal-entendido em 11,11-14, o "Eu Sou" em 11,25, e a oposição "lançar abaixo/levantar" em 12,31-32. Porém, "os judeus" nesses capítulos são geralmente as pessoas comuns do povo e não as autoridades judaicas.

<sup>668</sup> Cf. STIBBE, M. W., *A Tomb With a View: John 11,1-44 in Narrative-Critical Perspective in NTS 40* (1994), p. 39.

<sup>669</sup> Cf. BURKETT, D., *Two Accounts of Lazarus's Resurrection in John 11 in NT 36* (1994), p. 209.

<sup>670</sup> Cf. BOÏSMARD, M. E., *L'Évangile de Jean*, p. 277.

<sup>671</sup> Cf. ROOSE, H., *Joh 20,30 f.: Ein (um) passender Schluss? Joh 9 und 11 als primäre Verweisstellen der Schlussnotiz des Johannesevangeliums in Bib 84* (2003), p. 329-330.

Todo o evangelho pode ser tomado neste ponto de vista<sup>672</sup>. Os dois temas de luz e vida aparecem unidos no Prólogo para descrever o relacionamento da Palavra com os homens (cf. 1,4). Assim como a Palavra dá vida e luz aos homens na criação, também Jesus, Palavra encarnada, dá luz e vida aos homens como sinais da vida eterna que ele oferece através de seu ensinamento. A importância simbólica do milagre é apresentada claramente no início: a doença é para a glória de Deus, para que seja oportunidade de revelação, lugar no qual o poder de Deus se manifesta como doador da vida (cf. v. 4). A doença não é para a morte porque Jesus dá a vida: a vida física como sinal de uma vida eterna<sup>673</sup>.

O diálogo presente entre Jesus e os discípulos nos vv. 6-16 parece retratar no fundo duas diferentes discussões, uma nos vv. 7-10.16; e outra, nos vv. 11-15. Elas seriam originalmente independentes<sup>674</sup>. Segundo Boismard, toda a seção, ou ao menos parte dela, pertence à etapa Jo II-B, que recebeu influência qumrânicas<sup>675</sup>. O motivo dominante são incompreensões dos discípulos: sobre Jesus, sobre Lázaro (cf. vv. 8.12). Ao medo dos discípulos, que temiam uma nova tentativa de apedrejamento por parte dos judeus (v. 8), Jesus responde com um dito enigmático (cf. vv. 9-10), que faz parte do simbolismo utilizado no evangelho. Mais uma vez, o leitor depara-se com os símbolos luz e trevas, dia e noite para representar as realidades da fé e da descrença, do conhecimento e da ignorância<sup>676</sup>. É provável que Jesus tenha utilizado uma parábola popular, presente na literatura rabínica :

"Uma pessoa estava na escuridão com uma lâmpada na mão; ela se deparou com uma pedra e não tropeçou nela; ela viu um buraco, mas não caiu nele. Por quê? Porque ela tinha uma lâmpada na mão. Uma outra pessoa estava na escuridão; ela se deparou com uma pedra e tropeçou nela; ela se deparou com um buraco e caiu nele e bateu com o nariz na terra. (Por quê?). Porque ela não estava com a lâmpada na mão" (Êxodo Rabbá 36).

Porém, o evangelho joanino substitui o termo "escuridão", que também lhe é familiar, por "noite" (νυκτί) para fazer oposição ao "dia" (ἡμέρα). Tal oposição não se encontra nas parábolas rabínicas. Com efeito, a oposição noite/dia unida ao

<sup>672</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, tomo segundo, p. 391.

<sup>673</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According to John I-XII*, p. 430.

<sup>674</sup> Cf. BURKETT, D., *Two Accounts of Lazarus's Resurrection in John 11* in *NT 36* (1994), p. 218.

<sup>675</sup> Cf. BOÏSMARD, M. E., *L'Évangile de Jean*, p. 291.

<sup>676</sup> Cf. STIBBE, M. W., *A Tomb With a View: John 11,1-44 in Narrative-Critical Perspective in NTS 40* (1994), p. 51.

tema do "caminhar" conduz a narrativa a um sentido moral<sup>677</sup>. Mais uma vez, sob a norma do tempo, metaforicamente, enfatiza a necessidade de se caminhar na luz do dia e não à noite, assim como em 9,4 lembrou que é preciso realizar as obras do Pai enquanto é dia porque vem a noite<sup>678</sup>. Ainda não é tempo de morrer; é tempo de trabalhar. A divisão em doze horas corresponde ao uso judaico, e representa o período de atividade de Jesus: é preciso aproveitar a ocasião para realizar as obras do Pai (cf. 9,3)<sup>679</sup>. Portanto, o período de atividade para o homem é o dia, ao passo que a noite não é própria para o trabalho por causa da falta de luz. Neste nível de linguagem que utiliza o contraste luz/trevas, a luz expressa a possibilidade de trabalho para Jesus, assim como a noite significa a cessação de sua atividade. E como a noite limita o dia, o tempo de Jesus está limitado; já em 9,4, a noite assinala a paixão e a morte de Jesus. A mesma ideia se mantém aqui (cf. 13,30). Jesus como luz implica ao mesmo tempo a iluminação do ser humano.

No entanto, Jesus alerta que quem caminha à noite, tropeça (προσκόπτει). Literalmente, o tropeço significa uma caída física ao chão; mas, de modo simbólico, um prejuízo espiritual, a perda da salvação. O emprego da expressão lembra Jr 13,16: "Daí glória a Iahweh vosso Deus, antes que escureça, antes que vossos pés se choquem contra os montes do crepúsculo"<sup>680</sup>. O dito de Jesus nos vv. 9-10 é ainda uma antecipação de Jo 18,3-8, e, ao mesmo tempo, uma advertência. Jesus diz em 11,10: "Mas se alguém caminha à noite, tropeça, porque a luz não está nele". No cap. 18, os guardas chegaram com lâmpadas e tochas (φανῶν καὶ λαμπάδων) na escuridão a procura de Jesus, mas voltaram para trás e caíram no chão. Só Jesus é a luz que evita o tropeço. No panorama da Paixão, Jesus poderia então dizer: "Eu posso retornar para a Judéia porque a hora de minha morte (a hora da trevas) não é agora. Eu estou ainda no tempo do ministério (a luz do dia)"<sup>681</sup>.

O Rolo dos Hinos de Qumran apresenta o mesmo simbolismo da luz: "Pois por teu nome [tu criaste para mim a luz] e por tua glória se manifesta minha luz,

<sup>677</sup> Cf. BOÏSMARD, M. E., *L'Évangile de Jean*, p. 291-292. Para as imagens utilizadas, ver também 1Jo 2,7-11.

<sup>678</sup> Cf. ROOSE, H., *Joh 20,30f.: Ein (um) passender Schluss? Joh 9 und 11 als primäre Verweisstellen der Schlussnotiz des Johannesevangeliums* in **Bib 84** (2003), p. 335.

<sup>679</sup> Cf. BARRETO, J.; MATEOS, J., *El Evangelio de Juan*, p. 470.

<sup>680</sup> Cf. KOESTER, C. R., *Symbolism in the Fourth Gospel*, p. 148-149.

<sup>681</sup> Cf. STIBBE, M. W., *A Tomb With a View: John 11,1-44 in Narrative-Critical Perspective* in **NTS 40** (1994), p. 51.

porque das trevas fazes brilhar a luz para [mudar em alegria perpétua] meus golpes, minhas delibidades em potência maravilhosa" (1QH 9,26-27)<sup>682</sup>. Neste sentido, a advertência de Jesus aos discípulos seria: "Quem caminha comigo e faz as obras de Deus caminha de dia e não tropeça porque vê a luz deste mundo (= Jesus). Quem se nega a me seguir cairá nas trevas, sendo ameaçado por um tropeço ainda pior, que é a perda da salvação. Isto porque a luz não está nele (= a iluminação interior que Jesus dá)"<sup>683</sup>.

O episódio de Lázaro prossegue sendo narrado com uma cuidadosa elaboração de detalhes. Ao diálogo entre Marta e Jesus, segue um pequeno discurso sobre a ressurreição, com uso da fórmula de revelação divina "Eu Sou" (cf. vv. 25-26). Os temas fé e vida reaparecem<sup>684</sup>. A esperada ressurreição no último dia (cf. v. 24) torna-se, no ministério de Jesus, algo vislumbrado: Jesus assume seu papel de doador da vida escatológico<sup>685</sup>. As palavras de Marta a Jesus: "Sim, Senhor, eu creio que tu és o Cristo, o Filho de Deus que vem ao mundo" (v. 27), fazem eco ao objetivo dos sinais escritos no evangelho: "Esses [sinais], porém, foram escritos para credes que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome" (20,31). De fato, foi porque muitos creram em Jesus por ocasião da reanimação de Lázaro, afastando-se dos judeus, que estes decidiram também planejar a morte de Lázaro (cf. 12,10)<sup>686</sup>.

O Quarto Evangelho é ainda o único escrito do Novo Testamento que faz a aplicação do título de Χριστός (ou Μεσσίας; cf. 1,41; 4,25)<sup>687</sup>; e sabe que se trata de um título régio (cf. 1,49). A conclusão que se pode chegar é que o evangelho joanino, de modo mais definido que os Sinóticos, desenvolve a doutrina sobre a pessoa e a obra de Jesus com uma referência consciente à crença messiânica judaica<sup>688</sup>. Por outro lado, o essencial para o Quarto Evangelho é que Jesus não é

<sup>682</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 395.

<sup>683</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, tomo segundo, p. 402.

<sup>684</sup> Cf. ROBERTSON, A., *John 11,1-53* in **Interpretation** 58 (2004), p. 176-177.

<sup>685</sup> Cf. STIBBE, M. W., *A Tomb With a View: John 11,1-44 in Narrative-Critical Perspective* in **NTS** 40 (1994), p. 45.

<sup>686</sup> Cf. ROOSE, H., *Joh 20,30 f.: Ein (um) passender Schluss? Joh 9 und 11 als primäre Verweisstellen der Schlussnotiz des Johannesevangeliums* in **Bib** 84 (2003), p. 321-322.

<sup>687</sup> Cf. מָשִׁיחַ in HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L., WALKE, B. K., *Dicionario Internacional de Teologia do AT*, p. 1255. Χριστός é tradução do hebraico מָשִׁיחַ ou provavelmente do aramaico מְשִׁיחָא.

<sup>688</sup> Cf. DODD, C. H., *A Interpretação do Quarto Evangelho*, p.128. O Messias judaico deveria ser um descendente de Davi, surgir de um lugar desconhecido por todos, realizar sinais, reinar como rei e permanecer para sempre. Não parece garantido que a doutrina rabínica de que o messias

o messias da esperança judaica, mas uma figura mais augusta; e o leitor deve entender que a morte de Jesus Messias coloca o selo sobre a eternidade de sua pessoa e sua obra: é sua entrada na glória<sup>689</sup>.

A narrativa apresenta o desenrolar dos fatos referentes a Lázaro: ele sai do túmulo, pois Jesus lhe devolveu a vida. Iniciado no Prólogo (cf. 1,4), o tema luz e vida, mais uma vez, aparece confirmando a missão de Jesus: Ele é a luz que dá a vida (cf. 8,12)<sup>690</sup>. Todos os milagres de Jesus são sinais do que ele é e do que ele tem dado aos homens, mas não há sinal mais próximo da realidade do que dar a vida<sup>691</sup>. A reanimação de Lázaro é, portanto, o sétimo sinal realizado por Jesus, o último no Livro dos Sinais. Como o número sete conota a perfeição no judaísmo, isto faz com que o episódio seja o sinal por excelência<sup>692</sup>. A enfermidade de Lázaro se deve à sua condição humana, que carrega em si a morte física, mas está rodeada pelo medo da própria morte. Neste sentido, em Lázaro se manifesta a plenitude da obra de Jesus para com a humanidade enferma, mostrando até que ponto é poderosa a vida que ele comunica<sup>693</sup>. Porém, por si só, a reanimação permanece um benefício físico cuja importância essencial não reside em si mesmo, mas no que aponta: é sinal de uma realidade mais plena: a ressurreição de Jesus. O fato faz eco ainda ao que Jesus já havia dito em 5,28-29: "Não vos admireis com isto: vem a hora em que todos os que repousam nos sepulcros

---

deveria nascer em Belém, atestada também por João (cf. Jo 7,42), era aceita de modo geral no século I. Tal profecia deve ter tido pouco influxo no pensamento judaico. Parece possível que, longe dos relatos de Natal de Mateus e de Lucas terem sido compostos com a intenção de tirar proveito de uma crença geralmente aceita, foi o fato de Jesus ter realmente nascido em Belém que fez reviver nos círculos cristãos o interesse por uma profecia que teve pouco influxo no pensamento judaico da época. Por outro lado, podemos também admitir a possibilidade de que as interpretações do Antigo Testamento que pareciam favorecer as pretensões dos cristãos tenham sido deliberadamente abandonadas pelas escolas rabínicas. Seja como for, o Quarto Evangelho não pretende basear sua argumentação para a messianidade de Jesus quer sobre sua descendência davídica, quer sobre o seu nascimento em Belém. Neste aspecto, está de acordo com o evangelho de Marcos.

<sup>689</sup> Cf. DODD, C. H., *A Interpretação do Quarto Evangelho*, p. 129-130. Sobre a morte do messias na tradição judaica temos informações nos apocalipses de Esdras e de Baruc: o messias reina durante certo tempo, depois morre (cf. 4Esd 7,28-30); ou volta para o céu (2Baruc 30,1).

<sup>690</sup> Cf. ROBERTSON, A., *John 11,1-53 in Interpretation* 58 (2004), p. 176-177.

<sup>691</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According To John I-XII*, p. 429. O Quarto Evangelho coloca a reanimação de Lázaro como uma causa próxima da morte de Jesus. Talvez, trata-se, mais uma vez, de um caráter pedagógico do evangelista. Um milagre foi escolhido para torná-lo representativo de todos os milagres de que menciona Lucas em seu evangelho (cf. Lc 19,37).

<sup>692</sup> Cf. STIBBE, M. W., *A Tomb With a View: John 11,1-44 in Narrative-Critical Perspective in NTS* 40 (1994), p. 39-40. São sete os sinais apresentados no Quarto Evangelho: as bodas de Caná (2,1-11), a cura do filho do oficial em Caná (4,46-54), a cura do paralítico na piscina de Betesda (5,1-15), a multiplicação dos pães (6,1-15), o caminhar sobre as águas (6,16-21), a cura do cego de nascença (9,1-41) e a reanimação de Lázaro (11,1-44). Para a ressurreição como o sétimo sinal, ver MLAKUZHYIL G., *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, p. 33.

<sup>693</sup> Cf. BARRETO, J.; MATEOS, J., *El Evangelio de Juan*, p. 462.

ouvirão sua voz e sairão; os que tiverem feito o bem, para uma ressurreição de vida; os que tiverem praticado o mal, para uma ressurreição de julgamento". A grandeza do relato sobre Lázaro sintetiza todas as ações extraordinárias de Jesus<sup>694</sup>.

### 3.2.8.

#### Jo 12,35-36: Crer na Luz para ser Filho da Luz

<sup>35</sup> εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Ἔτι μικρὸν χρόνον τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἐστὶν περιπατεῖτε ἕως<sup>695</sup> τὸ φῶς ἔχετε, ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ·

καὶ ὁ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει.

<sup>36</sup> ἕως<sup>696</sup> τὸ φῶς ἔχετε, πιστεύετε εἰς τὸ φῶς, ἵνα υἱοὶ φωτὸς γένησθε.

<sup>35</sup> Jesus lhes disse: "Agora por pouco tempo a luz está entre vós.

Caminhai enquanto tendes luz, para que a escuridão não vos apreenda:

mas aquele que caminha na escuridão não sabe aonde vai!

<sup>36</sup> Enquanto tendes a luz, crede na luz, para tornardes filhos da luz".

A perícopre 12,1-36 é a última seção do ministério público de Jesus. Descreve o jantar oferecido a Jesus, em Betânia, seis dias antes da Páscoa (vv. 1-11); e a entrada triunfal em Jerusalém, no dia seguinte (vv. 12-19). O discurso dos vv. 20-36, com a menção aos gregos, trata da morte e da ressurreição de Jesus, e se encerra com uma breve conclusão que retoma a ideia de Cristo-Luz (vv. 35-36)<sup>697</sup>. Esta composição é obra do evangelista, e apresenta duas partes principais: vv. 20-28 e vv. 29-36<sup>698</sup>. O desejo dos gregos não é uma simples curiosidade, não se esgotando num mero ver, mas é desejo de conhecer e, conseqüentemente, de crer. Este é o sentido do verbo ἰδεῖν ("ver"), no evangelho joanino<sup>699</sup>. Quanto à

<sup>694</sup> Cf. ROOSE, H., *Joh 20,30 f.: Ein (um) passender Schluss? Joh 9 und 11 als primäre Verweisstellen der Schlussnotiz des Johannesevangeliums* in **Bib 84** (2003), p. 322-323.

<sup>695</sup> Aqui e no v. 36 uso o termo ἕως ("enquanto") no lugar de ὡς ("como"), mantido no texto de Nestle-Aland, 27ª edição (apoiado no v. 35 pelos maiúsculos A, B, D, K, L, W, θ e ψ, pelo minúsculo 565 e por outros manuscritos que divergem do lecionário 2211). A lição ἕως que adoto está testemunhada no papiro P<sup>66</sup> nos maiúsculos ⳨ e 0250, na família do minúsculo 13, no minúsculo 33, no Texto Majoritário, nos manuscritos latinos antigos e na Vulgata.

<sup>696</sup> Ver nota precedente. A lição adotada aqui está atestada no papiro P<sup>66</sup>, no maiúsculo 0250, nas famílias 1 e 13, no Texto Majoritário, nos manuscritos latinos antigos e na Vulgata. A lição ἕως, mantida no texto de Nestle-Aland, 27ª edição, está apoiada nos maiúsculos ⳨, A, B, D, L, W, θ e ψ, nos minúsculos 33 e 579 e em poucos manuscritos que divergem do lecionário 2211.

<sup>697</sup> Cf. BARRETO, J.; MATEOS, J., *El Evangelio de Juan*, p. 523.

<sup>698</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, tomo segundo, p. 470-471.

<sup>699</sup> Cf. MAGGIONI, B.; FABRIS, R., *Os Evangelhos II*, p. 402.

identificação destes gregos, em 12,20, é costume associá-los aos prosélitos ou simpatizantes do judaísmo. Eles não seriam os Ἑλληνισταί, os judeus de fala grega (como em 7,35), mas os Ἕλληνες, gregos que se tornaram prosélitos<sup>700</sup>. Para Robinson, no entanto, os Ἕλληνες seriam os judeus não-palestinos, pois trata-se antes de uma distinção entre os judeus da Palestina (mais particularmente os da Judéia) e os judeus da Diáspora grega (como opostos aos da Diáspora babilônica). Seria apenas de acordo com este ponto de vista palestino que judeus poderiam ser descritos como gregos; e seria ainda nesta ótica que o Quarto Evangelho foi escrito: constitui um apelo ao judaísmo da Diáspora para que aceite Jesus como o verdadeiro Messias<sup>701</sup>.

Indagado sobre o Filho do Homem, no v. 34, Jesus não apresenta uma resposta direta à multidão. Também o evangelista não considera necessário para seus leitores o desenvolvimento da questão, como também ocorreu em 7,42. Eles bem sabem que o seu Cristo permanecerá para sempre. Aí se encontra mais uma vez a ironia joanina<sup>702</sup>. Em vez de falar sobre o Filho do Homem ou o Messias, ele insiste sobre a curta duração de sua permanência como luz. Se estas palavras de Jesus parecem ter, à primeira vista, pouca relação com a questão do Filho do Homem, há de se notar que, ao contrário, existe notável proximidade entre o tema do Filho do Homem enaltecido e o da luz. No diálogo com Nicodemos, depois de ter evocado a necessidade do Filho do Homem ser levantado (cf. 3,14-15), o discurso de Jesus menciona o julgamento mediante a imagem da luz da qual a pessoa se aproxima ou se afasta (cf. vv. 19-21). O cap. 9 se inicia apresentando Jesus como "luz mundo" (v. 5), termina com a sua identificação como Filho do Homem (cf. vv. 35-37). Assim como o Servo Sofredor, em Is 49,5-6, é retratado como "luz das nações", da mesma forma o Quarto Evangelho apresenta Jesus como aquele que atrai todos os homens a ele: "E, quando eu for levantado da terra, atrairei todos a mim" (12,32). A função do Filho do Homem-Juiz é exercida por Jesus à maneira da luz: ele não julga, mas à sua luz a pessoa julga a si

<sup>700</sup> Cf. BERNARD, J. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St John*, vols. 2, p. 429.

<sup>701</sup> Cf. ROBINSON, J. A. T., *The Destination and Purpose of the Johannine Epistles* in *NTS* 7 (1960-61), p. 125-127. Quanto à pregação de João aos judeus, conferir as palavras de Paulo em Gl 2,9. Nota-se que as três únicas ocorrências do termo διασπορά no NT aparecem nos escritos associados às três pessoas mencionadas por Paulo: o Evangelho de João (cf. 7,35), a Primeira Epístola e Pedro (cf. 1,1) e a Epístola de Tiago (cf. 1,1). Em Jo 7,35 é dito: "Irá, por acaso, aos dispersos entre os gregos para ensinar aos gregos?"

<sup>702</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, tomo segundo, p. 488.

mesma<sup>703</sup>. O aspecto positivo da "hora" (v. 23) de Jesus está na salvação dos crentes em escala universal: é a salvação de todos os homens que se chegam a ele e por ele se deixam conduzir. Pelo fato de Jesus despojar o "príncipe deste mundo" (v. 31) de seu poder, ele pode conduzir os homens à esfera vital de Deus, que os livra do domínio do líder deste mundo, arrancando-os do reino das trevas e da morte<sup>704</sup>.

No fechamento do discurso, vv. 35-36, "luz" é uma palavra temática que aparece cinco vezes. E para introduzir o ensinamento a respeito da luz e das trevas, Jesus direciona sua discussão com a multidão a nível mais intelectual do que moral. As pessoas perguntam sobre a natureza do Filho do Homem; porém, Jesus considera mais importante o julgamento que é associado com a vinda do Filho do Homem, que é um julgamento sobre o caminhar na luz para não ser tragado pelas trevas<sup>705</sup>. Ele exorta a multidão a prosseguir enquanto ele, a luz, está presente. A decisão que os homens devem tomar inicia-se com uma viagem: περιπατεῖτε ("caminhai")<sup>706</sup>. A noite, quando nenhum trabalho pode ser feito (cf. 9,4) e nem é possível caminhar sem tropeçar (cf. 11,10), projeta sua "sombra" também sobre o ministério de Jesus e sobre seus discípulos. Em 9,5 e 11,10, a imagem utilizada foi a da "noite", agora, fala-se em escuridão ou trevas (σκοτία). As trevas são forças maléficas que caem sobre os homens, domina-os e submete-os. São a expressão simbólica do reino do pecado e da morte, do juízo e da iniquidade; um reino contrário a Deus. Deste reino, só Cristo pode libertar. Essa concepção dualista de luz e trevas caracteriza a situação de cada homem: esse homem nascido no mundo das trevas (cf. cap. 9) e que de Jesus há de receber a luz da vida (cf. 8,12). De outro modo, ele não saberá para onde vai (cf. 12,35)<sup>707</sup>.

Mas as palavras definitivas não são uma advertência a guardar-se das trevas, mas uma exortação a voltar-se para a luz, porque Jesus não veio "para julgar o mundo, mas para salvar o mundo" (12,47; cf. 3,17). Agora se diz mais claramente que o caminhar na luz significa crer na luz. Todos aqueles que crêem em Jesus-luz são chamados de "filhos da luz"<sup>708</sup>. As palavras ἵνα υἱοὶ φωτὸς γένησθε ("para tornardes filhos da luz") contêm todo um programa de vida, que

<sup>703</sup> Cf. KONINGS, J., *Evangelho Segundo João*, p. 182.

<sup>704</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, tomo segundo, p. 486.

<sup>705</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According to John I-XII*, p. 479.

<sup>706</sup> Cf. DODD, C. H., *A Interpretação do Quarto Evangelho*, p. 489-490.

<sup>707</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., op. cit., p. 489.

<sup>708</sup> Ibid., p. 490.

abre possibilidades futuras. Para o Quarto Evangelho, o discipulado diz respeito à essa fé em Jesus enquanto "luz", e é justamente este compromisso de fé com ele que faz da pessoa um "filho da luz"<sup>709</sup>. Como em 8,12 foi mencionado o seguir Jesus-luz; em 11,9-10, o caminhar de dia; e aqui 12,35, o caminhar na luz, o tema comum do caminho na luz une estas três passagens<sup>710</sup>.

A metáfora do "andar na luz ou andar nas trevas" já era usada pelos membros da comunidade de Qumran para designar o bom e o mau caminho, respectivamente: "Na mão do Príncipe das Luzes está o domínio sobre todos os filhos da justiça; eles andam por caminhos de luz. E na mão do Anjo das trevas está todo o domínio sobre os filhos da falsidade; eles andam por caminhos de trevas" (1QS 3,20-21)<sup>711</sup>. Os membros de Qumran se auto-denominavam "filhos da luz": "Porém o Deus de Israel e o anjo de sua verdade ajudam todos os filhos da luz" (1QS 3,25)<sup>712</sup>. Para o Quarto Evangelho, esta terminologia era particularmente adequada para os cristãos uma vez que a "iluminação" era um termo para o Batismo<sup>713</sup>. Cabe ressaltar, no entanto, que toda a multidão que estava em Jerusalém foi convidada a caminhar na luz que é Jesus, e pôr a confiança nesta mesma luz, que livra das trevas. Aqui nos deparamos com a teologia de Qumran que reservava apenas aos membros da comunidade o privilégio de serem filhos da luz<sup>714</sup>.

### 3.2.9.

#### Jo 12,46: A Luz para o Mundo

ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἐν τῇ σκοτίᾳ μὴ μείνη.

Eu, luz, para o mundo vim, para que todo aquele que crê em mim na escuridão não permaneça".

<sup>709</sup> Cf. TEEPLE, H., *Qumran and the Origin of the Fourth Gospel*, p. 16.

<sup>710</sup> Cf. LIEU, J. M., *Blindness in the Johannine Tradition* in *NTS* 34 (1988), p. 93.

<sup>711</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 49.

<sup>712</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>713</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According to John I-XII*, p. 479.

<sup>714</sup> Cf. BENOIT, P., *Qumran et le Nouveau Testament* in *NT* 7 (1960-1), p. 284.

A seção 12,37-50 é considerada como um epílogo, não só do discurso de 12,23-36, mas de todo o Livro dos Sinais<sup>715</sup>. A disposição planejada do Quarto Evangelho justifica que ao final da atividade pública de Jesus (cf. 36b) haja um panorama retrospectivo com uma reflexão sobre a incredulidade dos homens. De fato, os vv. 37-43 não constituem um resumo histórico, mas uma consideração teológica que procura compreender a incredulidade judaica tendo em vista as circunstâncias do tempo do evangelista (cf. v. 42-43). O evangelho coloca imediatamente o fato tenebroso da incredulidade à luz das Escrituras, citando Is 53,1 (LXX) e 6,9-10. Embora o texto de Is 53,1 mencionado siga literalmente o texto da LXX, a sentença de Is 6,9-10 no evangelho não corresponde exatamente nem ao TM, nem à LXX<sup>716</sup>. Também não se assemelha ao Targum de Jônatas, que diz: "Engorda o coração desse povo, faz pesados seus ouvidos e fecha seus olhos, para que não vejam com seus olhos nem escutem com seus ouvidos e se convertam e eu os perdoe". A citação joanina omite a referência aos ouvidos; e isto é seguramente uma mudança intencional do evangelista, interessado apenas no processo que avança de fora para dentro, ou seja, dos olhos ao coração<sup>717</sup>.

Portanto, o Quarto Evangelho não pretende mencionar um problema de predestinação. Sua preocupação é outra: apresentar a rejeição do Messias pelo povo eleito, e o sentido que isto pode ter dentro do plano de Deus, ou seja, a rejeição prevista se integra no plano salvífico. O evangelho expõe uma visão histórico-religiosa sobre o pouco êxito dos sinais de Jesus<sup>718</sup>. Os endurecidos são concretamente os círculos dirigentes farisaico-rabínicos (porém, os contemporâneos da comunidade joanina são os verdadeiros vilões no evangelho)<sup>719</sup>; e seu endurecimento é o auge de toda a rebeldia contra Deus<sup>720</sup>. No entanto, os vv. 42-43 mostram a possibilidade para cada indivíduo de se aproximar de Jesus sem se deixar arrastar pela incredulidade coletiva de Israel<sup>721</sup>.

<sup>715</sup> Cf. DODD, C. H., *A Interpretação do Quarto Evangelho*, p. 490.

<sup>716</sup> Cf. EVANS, G. A., *The Function of Isaiah 6:9-10 in Mark and John* in **NT 24** (1982), p. 133-135. A forma do texto de João pode ser melhor compreendida à luz de Is 56,10; 42,18-19 e 29,10. Sobre o assunto, ver também GOODWIN, C., *How Did John Treat His Sources?* in **JBL 73** (1954), p. 71.

<sup>717</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, tomo segundo, p. 506-511.

<sup>718</sup> Cf. CASABÓ, J. M., *La Teología Moral en San Juan*, p. 121.

<sup>719</sup> Cf. POIRIER, J. C., *Day and Night and the Punctuation of John 9,3* in **NTS 42** (1996), p. 291.

<sup>720</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., op. cit., p. 344.

<sup>721</sup> Cf. CASABÓ, J. M., op. cit., p. 123.

A parte seguinte, vv. 44-50, apresenta um resumo dos pontos mais importantes da pregação de Jesus, como foi relatado com pormenores nos capítulos precedentes (2-12)<sup>722</sup>. Trata-se do último discurso de revelação diante do mundo. Como parece estranho que estas palavras de Jesus apareçam depois do encerramento solene do seu ministério nos vv. 35-36, pensa-se que este trecho embaraçoso esteja fora de contexto. Desde que Jesus se ocultou da multidão, no v. 36, o discurso não tem informação sobre tempo ou lugar, sobre o auditório ou o efeito produzido. Talvez possa ser inserido entre os vv. 36a e 36b<sup>723</sup>. Boismard atribui a seção 12,46-50 + 35-36a ao texto de Jo II-B, fortemente marcado pelo pensamento de Qumran<sup>724</sup>. Seja como for, a seção parece querer apresentar um resumo do conteúdo e constituir uma apta transição à segunda parte do evangelho, chamada de Livro da Paixão. O evangelista, de acordo com sua visão geral dos fatos evangélicos, faz terminar o relato do ministério com a nota de juízo e rejeição. Jesus, então, não tornará a falar em público. Doravante, falará apenas aos discípulos. Embora não seja introduzido nenhum tema novo, o trecho não é simplesmente uma coleção de frases mencionadas anteriormente. De todos os modos possíveis são repetidos os temas de vida, luz e juízo, reafirmando o objetivo central do que já foi dito sobre estes conceitos, numa série de proposições concisas e breves<sup>725</sup>. Trata-se, de fato, de uma avaliação do ministério público de Jesus: uma avaliação que não se limita a registrar a recusa encontrada por Jesus, mas que também procura interpretá-la<sup>726</sup>.

Tendo destacado o seu relacionamento íntimo com o Pai, nos vv. 44-45, Jesus direciona, nos vv. 46-47, à sua missão entre os homens. Se o v. 46 apresenta a oferta da luz àqueles que creem em Jesus; os vv. 47-48 se dirigem àqueles que não aceitam as suas palavras e então o rejeita<sup>727</sup>. Torna-se necessário destacar mais uma vez a vinda de Jesus como luz para o mundo<sup>728</sup>. Jesus então se autodefine enfaticamente: "Eu, luz, para o mundo vim, para que todo aquele que crê em mim na escuridão não permaneça". Por quatro vezes nesses versículos aparece o pronome ἐγώ (vv. 46.47.49.50) para colocar em destaque a pessoa de

<sup>722</sup> Cf. DODD, C. H., *A Interpretação do Quarto Evangelho*, p.490-491.

<sup>723</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According to John I-XII*, p. 490.

<sup>724</sup> Cf. BOÏSMARD, M. E., *L'Évangile de Jean*, p. 315-316.

<sup>725</sup> Cf. DODD, C. H., op. cit., p. 493-495.

<sup>726</sup> Cf. MAGGIONI, B.; FABRIS, R., *Os Evangelhos II*, p. 406.

<sup>727</sup> Cf. BROWN, R. E., op. cit., p. 490-491.

<sup>728</sup> Cf. MARROW, S. B., *The Gospel of John*, p. 219.

Jesus como revelador e salvador. As trevas mencionadas equivalem à região da morte que só o Filho de Deus pode libertar; e "permanecer nas trevas" é permanecer sob a sentença judicial que condena à morte eterna (cf. 3,36)<sup>729</sup>.

A análise dos dois textos joaninos sobre julgamento, 3,15-19 e 12,46-50, mostra que são estritamente paralelos, constituindo duas versões diferentes de um mesmo discurso de Jesus: o cap. 3, na terceira pessoa e o cap. 12, na primeira pessoa<sup>730</sup>. A diferença mais importante reside no fato de que, ao menos em parte, a seção de 12,46-48 apresenta uma escatologia futura, enquanto que 3,15-19 conduz ao aspecto realizado da escatologia. O que se pode concluir é que houve uma evolução nas tradições joaninas. A referência ao juízo futuro em 12,48 representa um estágio anterior da escola joanina. Numa fase posterior, o evangelista teria avançado até uma escatologia presente, fortemente influenciado por concepções quimrânicas de julgamento<sup>731</sup>.

### 3.3.

#### O Cristo-Luz Joanino

Em todas as teofanias do Antigo Testamento, sempre brilha a luz da glória de Deus. A luz simboliza a autêntica revelação divina<sup>732</sup>. O Novo Testamento segue a simbologia veterotestamentária da luz<sup>733</sup>, sendo que o uso que faz do termo Φῶς alcança a máxima expressão nos escritos joaninos: aparece 7 vezes em Mt; 1 vez em Mc; 7 vezes em Lc e 23 vezes em Jo; no total do NT, 73 vezes, sendo que 13 vezes em Paulo e 33 nos escritos joaninos<sup>734</sup>. Desde o Prólogo, a luz é a imagem propriamente joanina; e luz e vida vinculam-se entre si. A sua vinda é como a luz do céu que brilha nas trevas do mundo (cf. Jo 1,4-5)<sup>735</sup>. É o Quarto Evangelho que, de modo especial, retrata Jesus como a luz que irrompe no meio da escuridão do mundo, sendo rejeitada pela humanidade que prefere as obras más

<sup>729</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, tomo segundo, p. 520.

<sup>730</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According to John I-XII*, p. 147.

<sup>731</sup> Cf. BOISMARD, M. É., *L'Évolution du Thème Eschatologique dans les Traditions Johanniques* in **RB 68** (1961), p. 513-514.

<sup>732</sup> Cf. POTTERIE, I. de La, *Structure du Prologue de Saint Jean* in **NTS 30** (1984), p. 368.

<sup>733</sup> Cf. GARCÍA-MORENO, A., *El Cuarto Evangelio*, p. 158.

<sup>734</sup> Cf. CONZELMANN, Φῶς, in KITTEL, G., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. IX, p. 350; BROWN, C.; COENEN, L., *Dicionário Internacional de Teologia do NT*, p. 1223.

<sup>735</sup> Cf. POTTERIE, I. de La, *Structure du Prologue de Saint Jean* in **NTS 30** (1984), p. 368.

(cf. 3,19-21)<sup>736</sup>. A luz, para João, não é meramente um componente do universo, mas contém um simbolismo que representa o que é ativo e redentor<sup>737</sup>. A luz simboliza, portanto, a santidade da vida moral, a verdade, a revelação e a salvação<sup>738</sup>. Somente na luz é possível um andar e um agir seguros, pois na escuridão o homem é cego e não encontra o seu caminho (cf. 9,4; 11,9-10; 12,35; 1Jo 2,11)<sup>739</sup>.

### 3.3.1.

#### Jesus como "Luz Verdadeira"

Os termos ἀλήθεια ("verdade") e ἀληθής/ἀληθινός ("verdadeiro") são expressões joaninas favoritas, constituindo uma característica da linguagem do Quarto Evangelho<sup>740</sup>. São palavras que exprimem de modo mais pleno o tema joanino da revelação<sup>741</sup>. Porém, a complexidade do conceito joanino de ἀλήθεια leva a dificilmente poder reduzi-lo à simples "fidelidade" do Antigo Testamento<sup>742</sup>. Seu significado foi muitas vezes estabelecido a partir do mundo platônico ou gnóstico, onde, ao contrário de sua etimologia (= o que não é escondido), a palavra ἀληθεία relacionava-se com que está oculto aos sentidos e permanece; em oposição com o que é superficial e transitório. Neste sentido, I. de La Potterie<sup>743</sup> se colocou contra a opinião que afirma que, no evangelho de João, ἀληθεία, compreendida a partir do dualismo helenístico ou gnóstico, designaria a realidade divina, eterna e imutável enquanto revelada aos homens, oposta ao mundo criado, como sustentam Bultmann<sup>744</sup>, Dodd<sup>745</sup> e Lightfoot<sup>746</sup>. Se assim fosse, ele pergunta como se explicaria o fato de que, nos escritos joaninos, Deus é

<sup>736</sup> Cf. SANDNES, K. O., *Whence and Whither. A Narrative Perspective on Birth ἄνωθεν (John 3,3-8)* in **Bib 86** (2005), p. 157.

<sup>737</sup> Cf. MARROW, S. B., *The Gospel of John*, p. 7-8.

<sup>738</sup> Cf. STEMBERG, G., *La Symbolique du Bien et du Mal Selon Saint Jean*, p. 26.

<sup>739</sup> Cf. BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 445; SANDNES, K. O., *Whence and Whither. A Narrative Perspective on Birth ἄνωθεν (John 3,3-8)* in **Bib 86** (2005), p. 167.

<sup>740</sup> Cf. SÁNCHEZ NAVARRO, L., *Estrutura Testimonial del Evangelio de Juan* in **Bib 86** (2005), p. 513: ἀλήθεια: Mt 1, Mc 3, Lc 3, Jo 25; ἀληθής: Mt 1, Mc 1, Lc 0, Jo 14; ἀλήθεια: Mt 0, Mc 0, Lc 1, Jo 9.

<sup>741</sup> Cf. SCHULZ, S., *Das Evangelium nach Johannes*, p. 22.

<sup>742</sup> Cf. POTTERIE, I. de La., *La Vérité dans Saint Jean I*, p. 5. A אֱמֻנָה hebraica é a fidelidade que inspira confiança, a conformidade constante entre a palavra e a ação.

<sup>743</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>744</sup> Cf. BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 446.

<sup>745</sup> Cf. DODD, C. H., *A Interpretação do Quarto Evangelho*, p. 171.238.

<sup>746</sup> Cf. LIGHTFOOT, C. H., *St. John's Gospel*, p. 86-87.

denominado de espírito, luz, amor... mas jamais de verdade? La Potterie ainda observa que a fidelidade (אֱמוּנָה) do Antigo Testamento é incapaz de corresponder à riqueza de sentido atribuído por João à palavra ἀληθεία. A verdade é, segundo ele, uma realidade cristológica e escatológica; o mistério do ser divino e dos planos de salvação enquanto foram revelados, na pessoa e na obra de Jesus Cristo, o Logos encarnado. O Dom invisível e transcendente expressiu-se em seu Filho único que se encarnou, tanto que a verdade tem seu último fundamento na própria pessoa do Cristo; nele, a verdade veio ao mundo<sup>747</sup>.

Piper<sup>748</sup> explica que é óbvio que, para João, ἀληθεία é o אֱמוּנָה do Antigo Testamento, no entanto, ele acrescenta ao tema veterotestamentário um traço novo neste conceito: a identificação da verdade com Cristo. Na opinião de H. H. Went<sup>749</sup>, quase todas as aplicações de ἀληθεία no Quarto Evangelho tem um sentido moral (exceto 5,33; 16,7; 4,24), significando "fidelidade", "ação boa e correta". "Verdade" está assim, no Quarto Evangelho, ligada à vinda de Cristo<sup>750</sup> ao mundo, e se opõe mais à mentira e ao falso (ψεύδος) testemunho do que ao erro<sup>751</sup>. A "verdade" é o conhecimento de Deus através de Jesus, conhecimento tal que, através de Cristo, pode dar aos homens a qualidade de filhos de Deus<sup>752</sup>.

A verdade é vista, ainda, como meio de purificação e de santificação: "Santifica-os na verdade; a tua palavra é verdade. Como tu me enviaste ao mundo, também eu os enviarei ao mundo. E, por eles, a mim mesmo me santifico, para que sejam santificados na verdade" (Jo 17,17-19); tendo também por objetivo libertar o homem da escravidão de Satanás: "Se permanecerdes na minha palavra, sereis verdadeiramente meus discípulos e conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará" (8,31-32). A escravidão de que Jesus fala não é a escravidão do pecado,

<sup>747</sup> Cf. FEUILLET, A., *Le Prologue du Quatrième Évangile*, p. 112-113.

<sup>748</sup> Cf. PIPER, O. A., "Verdade" in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. IV, p. 716.

<sup>749</sup> Cf. WENDT, H. H., *Der Gebrauch der Wort ἀληθεία, ἀληθής, ἀληθινός im Neuen Testament auf Grund des altt Sprachgebrauchs* in *ThStKr* 56 (1983), p. 511-547.

<sup>750</sup> Cf. GROSSOW, W., *The Dead Sea Scrolls and the New Testament* in *StC* 26 (1950-51), p. 297-298-299. Apesar da expressão "espírito da verdade" ser um termo peculiar no Quarto Evangelho para se referir ao Espírito Santo (cf. Jo 14,16-17; 15,13.26), o termo "verdade" também é aplicado a Cristo, que encarna a verdade (cf. Jo 1,14; 14,6). A forma "testemunho da verdade" é encontrada apenas no Evangelho de João, usada com referência a Cristo e a João Batista. Assim, encontramos em Jo 5,33: "Vós enviastes emissários a João e ele deu testemunho da verdade"; e em Jo 18,37: "Respondeu Jesus: Tu o dizes: eu sou rei. Para isso eu nasci e para isto vim ao mundo: para dar testemunho da verdade". Somente João fala, no Novo Testamento, sobre "praticar a verdade" (Jo 3,21; também 1Jo 1,6; Ap 22,15).

<sup>751</sup> Cf. BRAUN, F. -M., *Jean Le Théologien*, p. 30.

<sup>752</sup> Cf. HONKYNS, E.; DAVEY, F. N., *L'Énigme du Nouveau Testament*, p. 30.

mas a escravidão de Satanás. O pecado cometido pelo homem é indício da influência de Satanás sobre ele<sup>753</sup>. O Diabo, o Príncipe deste mundo, representa para o Quarto Evangelho o poder a cujo domínio o próprio mundo se entregou: o poder das trevas e da mentira, o poder do pecado e da morte<sup>754</sup>.

O tema da revelação da verdade também está intimamente relacionado com a apocalíptica, cujos textos comemoram o seu caráter de conclusão da revelação (cf. Dn 10,1. 11; 11,2; Pr 23,23; Eclo 4,28; Sb 6,22; Henoc etiópico 21,5; 1QHen 7,26-27; 1QSb 4,6). Mas aqui está a grande originalidade do Quarto Evangelho: este esquema apocalíptico se rompe quando Jesus afirma: "Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida" (14,6). Deste modo, o conteúdo do esquema apocalíptico das visões e audições divinas é incapaz de veicular o que o evangelho joanino nos quer dizer<sup>755</sup>. A realidade ultrapassa o esquema quando é afirmado que Jesus mesmo é a revelação que se manifesta em suas palavras e em suas obras<sup>756</sup>. O Prólogo do Evangelho diz que o Logos era a "luz verdadeira" (1,9). Pergunta-se, então: que realidade opõe-se à luz verdadeira? O contexto que antecede imediatamente faz pensar numa luz preparatória do Antigo Testamento, e especialmente em João Batista que somente é testemunha da luz, e não a própria luz<sup>757</sup>. O evangelista estaria então se referindo à ideia eterna de luz, uma luz exemplar que estava no Logos e é intercambiável com a vida (cf. Jo 1,3-4). Essa luz exemplar, absoluta e exclusiva, manifestou-se na pessoa de Jesus Cristo<sup>758</sup>. Ele é a Luz na qual vemos a luz; isto é, ele é ἀληθεία como também é ζωή: os conceitos de luz, vida e verdade se entreteçam no Quarto Evangelho<sup>759</sup>. Portanto, assim como o pão do céu que dá a vida é o "pão verdadeiro" (Jo 32-33), a luz do Logos proporciona o conhecimento de que somos convidados a ter a luz verdadeira, a luz da vida (cf. Jo 8,12)<sup>760</sup>.

Diante da luz verdadeira todas as outras luzes são falsas enquanto pretendem abarcar uma salvação religiosa; elas são ídolos enganadores (cf. Jo

<sup>753</sup> Cf. BOISMARD, M. E., *La Literatura de Qumran y los Escritos de San Juan* in **CuBi** 12 (1955), p. 258.

<sup>754</sup> Cf. BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 444.

<sup>755</sup> Cf. TUÑI, J. O., *Escritos Joaninos e Cartas Católicas*, 91-92.

<sup>756</sup> Cf. FEUILLET, A., *Le Prologue du Quatrième Évangile*, p. 114.

<sup>757</sup> Cf. THEISS, N. C., *John 1:6-8,19-28* in **Interpretation** 50 (1996), p. 402.

<sup>758</sup> Cf. SCHULZ, S., *Das Evangelium nach Johannes*, p. 23.

<sup>759</sup> Cf. SÁNCHEZ NAVARRO, L., *Estrutura Testimonial del Evangelio de Juan* in **Bib** 86 (2005), p. 514.

<sup>760</sup> Cf. BRAUN, F. -M., *Jean Le Théologien*, p. 31.

17,3; 1Jo 5,20)<sup>761</sup>. Só a Jesus compete o ser "luz" em forma tão absoluta e ilimitada, porque só ele conduz à verdade de Deus para o homem e tem a capacidade única de proporcionar a salvação<sup>762</sup>. Por conseguinte, o tema "verdade-falsidade" perpassa o tema "luz-trevas", de modo que aqueles que crêem em Jesus e amam seus irmãos são do partido "da verdade", quer dizer, pertencem ao mundo da verdade (cf. Jo 3,18; 1 Jo 2,21)<sup>763</sup>. Essa luz exemplar brilhou nas trevas (do não-ser, da ignorância e do erro), e resistiu aos seus assaltos. O Logos ilumina a humanidade desde que ela existe, pois, procedendo da luz, ataca o caos das trevas. A luz verdadeira está no mundo e ilumina todo homem. O paralelo mais acentuado ao "que ilumina todo homem" nos é dado pelo Testamento de Levi 14,4: "Que farão todas as nações se vós vos encobrires na impiedade, e se trouxerdes a maldição sobre vossa raça, que farão elas em favor de quem é a luz do mundo, que vos foi dada para iluminar todo homem?"<sup>764</sup>.

### 3.3.2.

#### Jesus como a "Luz do Mundo"

A visão bíblica de κόσμος<sup>765</sup> também se enriquece nos escritos joaninos, estando a terminologia mais definida. O forte acento que o Quarto Evangelho dá ao termo revela o seu especial interesse doutrinal, ocupando o centro de sua meditação teológica como em nenhum outro grupo de escritos do NT: aparece 78 vezes no Evangelho, 22 vezes em 1Jo, 1 vez em 2Jo e 3 vezes no Ap (nos Sinóticos: 15 vezes; e em Paulo: 46 vezes)<sup>766</sup>. Diferentemente da gnose, a teologia joanina mantém que o mundo é criação de Deus: Tudo foi feito por meio do Logos e sem ele nada foi feito (cf. 1,3)<sup>767</sup>. O mundo não é mal em sua essência, mas se tornou tal pela culpa do homem, que se fechou e se fecha para a luz e para

<sup>761</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho Segundo João I*, p. 81.

<sup>762</sup> Cf. POTTERIE, I. de La, *Structure du Prologue de Saint Jean* in *NTS* 30 (1984), p. 361.

<sup>763</sup> Cf. BOISMARD, M. E., *La Literatura de Qumran y Los Escritos de San Juan* in *CuBi* 12 (1955), p. 252.

<sup>764</sup> Cf. FEUILLET, A., *Le Prologue du Quatrième Évangile*, p. 68.

<sup>765</sup> Cf. ZIMMERMANN, H., *Los Metodos Historico-Críticos en el Nuevo Testamento*, p. 9-10. A entrada do termo na LXX assinalou uma mudança de direção na história do seu significado. Da idéia geral de "coisa ordenada", "bela" e "artisticamente perfeita" na cultura grega, κόσμος passou para o conceito de universo (a terra e a humanidade) na LXX; e ao de "mundo" no NT, com diversos matizes. Fundem-se então as ideias filosófica e bíblica.

<sup>766</sup> Cf. SASSE, Κόσμου in LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., in *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. III, p. 894.

<sup>767</sup> Cf. ZIMMERMANN, H., op. cit., p. 13-15.

a vida que vem de Deus. Esta maldade se originou historicamente pela decisão humana ao rejeitar o chamado de Jesus<sup>768</sup>. O mundo portanto não é vítima de uma predeterminação, mas torna-se realmente culpado<sup>769</sup>. E isto por uma pretensão de auto-suficiência, de ter já aquilo que só Cristo pode dar. Os homens crêem ter sua própria luz com a qual pode entender o sentido de sua existência. Por conseguinte, acreditam ter também a própria vida que não querem perdê-la (cf. 12,25), a própria liberdade com a qual não servem a ninguém (cf. 8,33), e seu próprio amor com que amam o que lhes é próprio (cf. 15,19). O mundo rejeita a Cristo porque pretende bastar-se a si mesmo<sup>770</sup>.

A doutrina judaica da criação é assim, articulada cristologicamente. Já no Prólogo, a criação do mundo se realizou por Cristo<sup>771</sup>. No evangelho joanino, portanto, o termo adquire um sentido mais amplo: κόσμος é o "mundo" da raça humana que Deus amou (cf. Jo 3,16) e que Jesus veio salvar (cf. Jo 3,17; 4,42)<sup>772</sup>. Neste sentido, é o local de encontro entre Jesus e o homem. A polaridade entre Deus, Cristo e a Igreja, de um lado; e o mundo, de outro, é o ponto teológico máximo nos escritos de João<sup>773</sup>; e isto faz com que todos os significados que κόσμος pode assumir convergem na linguagem do Quarto Evangelho. Porém, as duas concepções fundamentais de cosmos aparecem no evangelho joanino: a cosmológica ou física; e a antropológica ou moral<sup>774</sup>: A concepção **cosmológica ou física** do termo κόσμος considera a realidade física do mundo, destacando o seu significado na revelação neotestamentária. Aparece com evidência em algumas afirmações do Quarto Evangelho, como nas palavras do Prólogo: "Ele estava no mundo e o mundo foi feito por meio dele" (Jo 1,10ab); e na oração de Jesus: "... para que contemplem minha glória, que me deste, porque me amaste antes da fundação do mundo" (17,24)<sup>775</sup>. O cosmos é então o cenário onde se desenrola o drama da redenção<sup>776</sup>. No entanto, o Quarto Evangelho não menciona o mundo apenas para indicar a sua natureza ou a sua estrutura física, mas para

<sup>768</sup> Cf. SCHULZ, S., *Das Evangelium nach Johannes*, p. 62.

<sup>769</sup> Cf. CASABÓ, J. M., *La Teologia Moral en San Juan*, p. 123.

<sup>770</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>771</sup> Cf. SCHELKLE, K.H., *Teologia do Novo Testamento 2*, p. 40.

<sup>772</sup> Cf. DODD, C. H., *A Interpretação do Quarto Evangelho*, p. 480.

<sup>773</sup> Cf. SASSE, Κόσμου in LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., in *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. III, p. 894.

<sup>774</sup> Cf. GENARO, G. D., *Il Cosmo nella Bibbia*, p. 311.

<sup>775</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>776</sup> Cf. ZIMMERMANN, H., *Metodos Historico-Criticos en el Nuevo Testamento*, p. 13.

iluminar o leitor quanto ao significado que tem para o cosmos a revelação e a obra de Cristo<sup>777</sup>.

Por outro lado, a concepção **antropológica ou moral** considera o homem que vive e opera no κόσμος: é o mundo humano. Um conteúdo antropológico neutro aparece quando o Quarto Evangelho menciona o mundo humano sem formular um juízo sobre ele. Assim encontramos no Prólogo: "Era a luz verdadeira vinda ao mundo, que ilumina todo homem" (1,9)<sup>778</sup>. À mulher que está para dar à luz uma criança é dito: "... já não se lembra dos sofrimentos, pela alegria de ter vindo ao mundo um homem" (16,21)<sup>779</sup>. Com um conteúdo antropológico negativo, κόσμος é uma grandeza estranha e hostil a Deus<sup>780</sup>, um "lugar" espiritual de rejeição de Deus, que se configura na rejeição a Cristo, destacando a maldade do homem e sua pertença às trevas porque justamente se recusou a ir para a luz<sup>781</sup>. O homem então vive nas trevas e no pecado. E o pecado do mundo é a descrença e a rejeição de Cristo: O Espírito convencerá o mundo do pecado, porque não acreditou em Jesus (cf. 16,9). A descrença da geração presente é a forma de descrença permanente do mundo<sup>782</sup>.

A afirmação de Jesus manifesta claramente esse conteúdo negativo: "Eu não sou deste mundo" (Jo 8,23). Característico no Quarto Evangelho é ainda o significado antropológico hostil onde o evangelista, mais intensamente, põe em evidência, e com frequência, a atitude de hostilidade que o mundo humano assume no confronto com Cristo<sup>783</sup>. Esse "mundo" não é apenas o sistema político (o poder do Império Romano), nem o sistema econômico-social (mercantilismo e escravismo), nem o cultural (o helenismo), e nem ainda sistema o religioso (o judaísmo enquanto a "religião lícita" do Império Romano). O "mundo" é tudo isso e muito mais. É o domínio do opositor de Deus<sup>784</sup>. É nesse aspecto fortemente hostil que se expressa o Prólogo ao afirmar que o mundo recusou crer em Jesus-

<sup>777</sup> Cf. GENARO, G. D., *Il Cosmo nella Bibbia*, p. 318.

<sup>778</sup> Ibid., p. 311-312.

<sup>779</sup> Ibid., p. 313.

<sup>780</sup> Cf. PRETTE, B., *Il Cosmo nei dati del Quarto Vangelo*, p. 325.

<sup>781</sup> Cf. EVANS, G. A., *The Function of Isaiah 6:9-10 in Mark and John* in **NT 24** (1982), p. 137.

<sup>782</sup> Cf. SCHELKLE, K.H., *Teologia do Novo Testamento 2*, p. 136.

<sup>783</sup> Neste sentido, é interessante o artigo de CASSEM, N. H., *A Grammatical and Contextual Inventory of the Use of Κόσμος in the Johannine Corpus With Some Implications for a Johannine Cosmic Theology* in **NTS 19** (1973), p. 81-91. Cassem demonstrou que o termo κόσμος é usado num contexto mais favorável na primeira metade do evangelho; e num contexto mais hostil na segunda metade e nas epístolas, isto porque, nas seções negativas, trata-se da resposta dos homens (do mundo) a Deus.

<sup>784</sup> Cf. KONINGS, J., *Evangelho Segundo João*, p. 37.

Logos: "Ele estava no mundo e o mundo foi feito por meio dele, mas o mundo não o reconheceu" (Jo 1,10). Mais adiante no evangelho, encontramos as palavras de Jesus aos discípulos: "Se o mundo vos odeia, sabeis que, primeiro, me odiou a mim. Se fôsseis do mundo, o mundo amaria o que é seu; mas, porque não sois do mundo e minha escolha vos separou do mundo, o mundo, por isso, vos odeia" (15,18-19). O mundo sente essa aversão contra a comunidade de discípulos porque ela abala a sua segurança, dedicada ao pecado<sup>785</sup>. Por causa disso, os discípulos terão sempre aflições e tristeza (cf. 16,20) no mundo. Mas em toda esta aflição, os discípulos de Cristo recebem o Espírito da verdade, "que o mundo não pode receber porque não o vê nem o conhece" (14,17)<sup>786</sup>.

Portanto, estamos diante de uma humanidade caída em pecado que, com ódio e incredulidade, enfrenta-se com Cristo. O mundo é personificado como o grande opositor do Redentor na história da salvação<sup>787</sup>. Mas a visão primordial do Quarto Evangelho não é sociológica, como era a diferença entre Israel e os gentios, ou ainda como entre a seita de Qumran e os que não pertenciam a ela, mas eminentemente espiritual. O mundo mal é uma atitude ética<sup>788</sup>. A natureza do mundo é designada como "mentirosa" quando Jesus acusa os judeus de serem incapazes de ouvir sua palavra, porque procedem do diabo, quer dizer, da mentira, e por isso não crêem quando Jesus diz a verdade (cf. 8,42-45; 1Jo 2,21.27)<sup>789</sup>. Daí que o mundo aparece personificado também em Satanás como o "príncipe deste mundo" (12,31; 14,30; 16,11)<sup>790</sup>.

O Evangelho apresenta, portanto, a pessoa de Jesus como aquela que carrega, no mundo antropológico, a palavra ou a revelação do Pai<sup>791</sup>. Se, por um lado, Jesus diz que não é deste mundo (cf. 8,23), e nem o seu reino (cf. 18,36); por outro, é dito que ele vem como "o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo" (1,29; 1Jo 2,2). Assim como pode ser dito que Jesus veio ao mundo para julgá-lo (cf. 9,39; 12,31; 3,18; 5,30; 8,16.26; 12,48), também pode ser enfaticamente repetido que ele não veio para julgá-lo (cf. 3,17; 12,47), e sim para ser "o salvador

<sup>785</sup> Cf. FLUSSER, D. *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo I*, p. 220-221. Se um cristão não pode odiar um semelhante, ele pode afirmar que os outros o odeiam como cristão.

<sup>786</sup> Cf. SCHELKLE, K.H., *Teologia do Novo Testamento 2*, p. 136.

<sup>787</sup> Cf. SASSE, Κόσμου in LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., in *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. III, p. 894-895.

<sup>788</sup> Cf. CASABÓ, J. M., *La Teologia Moral en San Juan*, p. 166.

<sup>789</sup> Cf. BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 444.

<sup>790</sup> Cf. SCHELKLE, K.H., op. cit., p. 136.

<sup>791</sup> Cf. GENARO, G. D., *Il Cosmo nella Bibbia*, p. 342.

do mundo" (4,42; 1Jo 4,14). No fundo, não é ele o juiz, mas a palavra que ele profere (cf. 12,48). Assim, Jesus "dá vida ao mundo" (6,33.51) e é "luz do mundo" (8,12; 9,5; 3,19; 12,46)<sup>792</sup>. Os crentes, em João (cf. Jo 15,19; 17,14.16), assim como em Paulo e em Tiago, não são deste mundo, embora o mundo seja a sua esfera de ação (cf. Rm 12,2; Tg 4,4). A declaração de que "Deus amou tanto o mundo que entregou o seu Filho único para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna" (3,16s), certamente constitui a síntese e o fruto mais maduro do pensamento cristológico joanino, aquele teologicamente mais denso e significativo<sup>793</sup>.

Quando o Quarto Evangelho menciona que "a luz veio ao mundo" (Jo 3,19; cf. 12,46), está se referindo ao aparecimento de Jesus na história dos homens, pois é enquanto encarnado que, tendo vindo ao mundo, ele se torna "luz do mundo" (Jo 8,12; 9,5); e aqueles que praticam a verdade seguem esta luz<sup>794</sup>. A expressão é calcada no modelo hebraico. Parece que, pelo texto do evangelho, não se supõe que os judeus tenham entendido a afirmação de Jesus de ser "luz" como uma usurpação dos atributos divinos, uma vez que eles não objetaram afirmando que ele está se fazendo igual a Deus, como fazem em outros momentos (cf. Jo 10,33). Era então suficiente para Jesus que eles entendessem, conforme apresentado pelo autor do Quarto Evangelho, que ele afirmava ser o mediador da Palavra de Deus aos homens. Porém, temos aqui mais uma vez a ironia joanina: o leitor bem sabe que aquele que diz ser a luz do mundo é, ele próprio, a luz verdadeira. De fato, a afirmação de ser "a luz" não poderia ser confirmada por nenhum outro aspecto, senão pelo brilhar da luz. É, portanto, o conteúdo de todo o evangelho o fato de que a obra de Cristo a si própria se comprova: suas obras são luminosas (cf. Jo 5,36; 14,11)<sup>795</sup>. Jesus é a luz porque ele traz a luz, de modo que a declaração de ser a "luz do mundo" descreve essencialmente uma função soteriológica: assim acontece a entrada avassaladora da "luz do mundo" em um κόσμος até então mergulhado nas trevas (cf. Jo 1,4-5.8-9; 3,19-21; 8,12; 9,5; 11,10; 12,35-36.46)<sup>796</sup>. Quando Jesus é pressionado a manifestar-se ao mundo (cf. Jo 7,4), não se trata apenas de uma expansão missionária ou uma demonstração pública. O κόσμος não

<sup>792</sup> Cf. BARRET, C. K., *The Gospel According to St. John*, p. 162.

<sup>793</sup> Cf. GENARO, G. D., *Il Cosmo nella Bibbia*, p. 345-346.

<sup>794</sup> Cf. LIEU, J. M., *Blindness in the Johannine Tradition* in *NTS* 34 (1988), p. 84.

<sup>795</sup> Cf. PRETTE, B., *Il Cosmo nei dati del Quarto Vangelo*, p. 345-346.

<sup>796</sup> Cf. SCHULZ, S., *Das Evangelium nach Johannes*, p. 125.

é simplesmente o mundo fora do judaísmo, mas o mundo amado por Deus e o mundo que falhou em respondê-lo, seja judeu, seja grego<sup>797</sup>.

### 3.3.3.

#### Jesus como "a Luz da Vida"

A doutrina da vida no NT se apresenta de forma mais desenvolvida na teologia de João e de Paulo. O Quarto Evangelho segue o conceito de vida presente no AT (cf. Gn 1,2; Sl 36,9; 104,29) e o expande de modo cristológico e soteriológico<sup>798</sup>. Assim, ao explicitar a noção de vida, o Quarto Evangelho faz distinção entre ψυχή, ζωή e βίος. Além de significar "espírito, coração, mente, alma", ψυχή denota "vida" em dois aspectos principais: a) a vida terrena em si. Neste sentido, Jesus diz: "Eu sou o bom pastor: o bom pastor dá a vida (ψυχήν) pelas suas ovelhas" (10,11); e b) o lugar da personalidade, o "eu", em seus muitos sentimentos e desejos. Jesus então responde a André e a Filipe: "Minha alma (ψυχή) está conturbada" (12,27). Que direi? Pai, salva-me desta hora? Mas foi precisamente para esta hora que eu vim"<sup>799</sup>.

Por outro lado, ζωή<sup>800</sup> é a vida desse ser, em sentido teológico e sobrenatural. Aparece já no Prólogo, onde o Logos é exaltado como Deus, sendo declarado que "o que foi feito nele era vida (ζωή), e a vida (ζωή) era a luz dos homens" (1,4). Em 5,26, o conceito vétero-testamentário de Deus como o possuidor e doador da vida é retomado e colocado num contexto cristológico: "Como o Pai tem a vida (ζωήν) em si mesmo, também concedeu ao Filho ter a vida (ζωήν) em si mesmo". De fato, ter a vida "em si" é central na cristologia do Quarto Evangelho<sup>801</sup>.

E só há uma vida verdadeira: a de Deus, e só os que recebem Cristo a têm, pois Jesus assume o papel escatológico de doador da vida no aqui-e-agora de seu

<sup>797</sup> Cf. ROBINSON, J. A. T., *The Destination and Purpose of the Johannine Epistles* in *NTS* 7 (1960-61), p. 121.

<sup>798</sup> Cf. ZABATIERO, J. P. T., Vida in COENEN, L.; BROWN, C., *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, p. 2649.

<sup>799</sup> Cf. ψυχή in GINCRICH, F. W., *Léxico do NT Greco/Português*, p. 226-227. O termo ψυχή aparece 10 vezes no Quarto Evangelho: 10,11.15.17.24; 12,25 (2x).27; 13,37.38; 15,13.

<sup>800</sup> Cf. Vida in VINE, W. E.; UNGER, M. F., *Dicionário Vine*, p. 1058. O termo ζωή aparece 36 vezes no Quarto Evangelho: 1,4 (2x); 3,15.16.36 (2x); 4,14.36; 5,24 (2x).26 (2x).29.39.40; 6,27.33.35.40.47.48.51.53.54.63.68; 8,12; 10,10.28; 11,25; 12,25.50; 14,6; 17,2.3; 20,31.

<sup>801</sup> Cf. WAHLDE, U. C. von, *He Has Given to the Son to Have Life in Himself (John 5,26)*, in *Bib* 85 (2004), p. 410.

ministério. É neste sentido que ele pode dizer: "O ladrão vem só para roubar, matar e destruir. Eu vim para que tenham vida (ζωήν) e a tenham em abundância em abundância" (10,10)<sup>802</sup>. O termo aparece ainda em outros momentos nas palavras de Jesus: "o ceifeiro recebe o seu salário e recolhe fruto para a vida (ζωήν) eterna" (4,36); "Eu sou o pão da vida (ζωής)" (6,35); "Quem me segue não andará nas trevas, mas terá a luz da vida (ζωής)" (8,12). Os termos Ψυχή e ζωή aparecem juntos em 12,25, expondo claramente o caráter escatológico da vida no Quarto Evangelho: "Quem ama sua vida (ψυχήν) a perde e quem odeia sua vida (ψυχήν) neste mundo guardá-la-á para a vida (ζωήν) eterna (αἰώνιον)"<sup>803</sup>, onde ζωήν αἰώνιον se refere à vida que pertence à era futura, à era do porvir, cuja duração não tem fim. No Evangelho, como na Primeira Epístola, o peso das ocorrências cai sobre o aspecto presente da vida eterna, como encontramos em Jo 3,36a: "quem crê no Filho *tem* a vida eterna (ζωήν αἰώνιον)" - cf. 6,63; 12,49; A vida eterna é conhecer a Deus e a Jesus Cristo (cf. Jo 17,3) e desfrutar de todas as bênçãos relativas a esse conhecer. No presente, contudo, a vida incluirá sofrimento e perseguição (cf. Jo 15,20), pois a consumação da obra de Cristo ainda está no futuro (cf. 6,40)<sup>804</sup>. Com uma nota ética, βίος expressa o modo de vida<sup>805</sup>, o que os fiéis têm de sublime em Deus<sup>806</sup>.

A conexão semântica entre vida e luz é comum no Quarto Evangelho (cf. 3,16-21; 8,12; 12,46-50), estando sempre em sentido salvífico<sup>807</sup>. Luz e vida são os elementos essenciais na narrativa da criação (cf. Gn 1), e já o Prólogo do Evangelho apresenta que o que foi feito no Logos "era a vida, e a vida era a luz dos homens" (1,4)<sup>808</sup>. É graças ao Logos, fonte de vida, que os homens veem a luz e são conduzidos à plenitude da vida. Passamos do ponto de vista cósmico ao antropológico e soteriológico<sup>809</sup>. É ao entrar em relação com os homens que o Logos manifesta o que é para eles a luz<sup>810</sup>. A luz para os homens é a vida

<sup>802</sup> Cf. STIBBE, M. W., *A Tomb With a View: John 11,1-44 in Narrative-Critical Perspective* in *NTS* 40 (1994), p. 45.

<sup>803</sup> Cf. ζωή in RUSCONI, C., *Vocabulario del Greco del Nuevo Testamento*, p. 156.

<sup>804</sup> Cf. ZABATIERO, J. P. T., Vida in COENEN, L.; BROWN, C., *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, p. 2651.

<sup>805</sup> Cf. βίος in RUSCONI, C., *Vocabulario del Greco del Nuevo Testamento*, p. 66.

<sup>806</sup> Cf. Vida in VINE, W. E.; UNGER, M. F., *Dicionário Vine*, p. 1058.

<sup>807</sup> Cf. SANDNES, K. O., *Whence and Whither. A Narrative Perspective on Birth ἄνωθεν (John 3,3-8)* in *Bib* 86 (2005), p. 157.

<sup>808</sup> Cf. BERGER, K., *Exegese des Neuen Testaments*, p. 27-28.

<sup>809</sup> Cf. FEUILLET, A. *Le Prologue du Quatrième Évangile*, p. 44.

<sup>810</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho Segundo João II*, p. 72.

salvaguardada pela Palavra como existência salvífica e bendita. Quando a vida deixa de ser luz para o homem é porque ele deixou de viver da palavra de Deus; já não existe a conexão entre o homem e seu fundamento vital<sup>811</sup>.

Toda a atividade de Jesus em relação às pessoas consiste em comunicação de vida, como a cura do filho do funcionário real (cf. 4,46-53), a cura do parálítico (cf. 5,3-9), a cura do cego de nascença (9,1-6), a reanimação de Lázaro (cf. 11, 43). Aceitar Jesus é aceitar a vida tal qual se manifesta em sua pessoa e se expressa em suas obras; e a experiência desta vida converte-se em norma de toda a atividade do homem<sup>812</sup>. A fórmula "nele era a vida" faz pensar ainda em Jo 5,26 onde está dito que "o Pai deu ao Filho o ter a vida em si mesmo", isto é, de acordo com o contexto, de ser, também ele, supremo dispensador da vida<sup>813</sup>.

### 3.3.4.

#### O "Andar na Luz" como Seguimento de Jesus

O Cristianismo, em sua literatura primitiva, chegou mesmo a se auto-proclamar "o Caminho" (cf. At 9,2; 18,25-26; 19,9.23; 22,4; 24,14.22). Um estudo feito por E. Repo, sobre a terminologia "caminho" na literatura judaica e como autodesignação dos cristãos, chegou à conclusão que o termo "caminho" como autodesignação e autocaracterização figura somente em fontes essênias, de modo que foi através dos discípulos de João Batista que a terminologia passou do essenismo às comunidades cristãs da Síria<sup>814</sup>. Quanto aos primeiros cristãos, eles interpretavam o verbo "caminhar" como "seguir Jesus" através de um processo de<sup>815</sup>: a) Referência ao texto de Isaías sobre a "preparação do caminho do Senhor" (cf. Is 40,3; Jo 1,23; Mc 1,3; Lc 1,76); b) Denominação de sua doutrina como "o Caminho que leva a Deus" (cf. At 18,25.26); c) Identificação do termo "o Caminho que leva a Deus" com o próprio Jesus<sup>816</sup>. O uso especial do verbo

<sup>811</sup> Cf. BLANK, J., *El Evangelio Según San Juan I*, p. 91-92.

<sup>812</sup> Cf. BARRETO, J.; MATEOS, J., *El Evangelio de Juan*, p. 47.

<sup>813</sup> Cf. FEUILLET, A., *Le Prologue du Quatrième Évangile*, p. 44.

<sup>814</sup> Cf. REPO, E., *Der "Weg" als Selbstbezeichnung des Urchristentums. Eine traditions-geschichtliche und semasiologische Untersuchung*, p. 2.

<sup>815</sup> Cf. VÁSQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas*, p. 248.

<sup>816</sup> *Ibid.*, p. 247. Semanticamente, o termo ὁδός ("caminho") assume o significado verbal de ἀκολουθεῖν ao personalizar-se na figura de Jesus (cf. Mt 7,13-14; 2Pd 2,2).

ἀκολουθεῖν ("sigo alguém", "acompanho")<sup>817</sup> é estritamente limitado aos discípulos de Cristo, sendo que, com teor mais teológico, é encontrado apenas no Quarto Evangelho, tornando-se um importante termo joanino<sup>818</sup>. De fato, as palavras sinóticas de seguimento eram, em sua origem, uma chamada proselitista a cada homem para que se unisse a Jesus<sup>819</sup> em estreita companhia; a metáfora queria dizer que é preciso ir com Jesus até a cruz a fim de obter a ressurreição. O Quarto Evangelho dá um passo adiante explicando que é preciso se deixar impregnar do Logos encarnado, crendo que Jesus não é só o Enviado de Deus como também o Filho<sup>820</sup>. Quando Jesus diz "Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida" (Jo 14,6), está querendo dizer que é o caminho para a verdade a respeito da vida. Ele não é simplesmente a resposta, mas o caminho que leva à resposta. Deste modo, somente depois que são dados alguns passos no "caminho" é que se descobre que Jesus é a verdade a respeito da vida<sup>821</sup>. A exigência de crer/seguir Jesus é interpretada como dom do Pai que atrai o discípulo a Jesus. Como o povo israelita no passado caminhou em direção à Terra Prometida tendo a nuvem e a coluna de fogo por guia, o discípulo deve comprometer-se no seguimento de Jesus-luz para a vida que Deus lhe oferece<sup>822</sup>.

O peculiar acento joanino é dado pela ideia de revelação: "seguir" significa escutar com fé e obediência<sup>823</sup> a voz do Revelador e mostrar-se, deste modo, pertencente ao mesmo (cf. 10,4-5.27)<sup>824</sup>. Por isso, Jesus promete a luz da vida aos que o seguem: "Eu sou a luz do mundo, quem me segue não andarás nas trevas, mas terá a luz da vida" (Jo 8,12); e aconselha os homens a andarem na luz: "Não são doze as horas do dia? Se alguém caminha durante o dia, não tropeça, porque

<sup>817</sup> Cf. LIDDELL; H., COTT, *Greek-English Lexicon*, p. 52; KITTEL, G., ἀκολουθέω, in *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. III, p. 210; G. ABBOTT-SMITH, G., *Manual Greek Lexicon of the New Testament.*, p. 17. Também em sentido intelectual, moral ou religioso, como "seguir um orador".

<sup>818</sup> Cf. BARRET, C. K., *The Gospel According to St. John*, p. 453.

<sup>819</sup> Cf. STEGEMMANN, E. W.; STEGEMMANN, W., *História Social do Protocristianismo*, p. 238. O caráter carismático e o vínculo social diferenciam o seguimento de Jesus das diversas correntes do judaísmo.

<sup>820</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho Segundo João II*, p. 189.

<sup>821</sup> Cf. HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L., WALKE, B. K., *Dicionário Internacional de Teologia do AT*, p. 119-120.

<sup>822</sup> Cf. LORENZO CAMARERO, *Dos Ejemplos de Formulación Cristológica Derásica: El Enviado de Dios y la Fuente de Agua Viva (Jn 7,28-29.37-39)* in *EstBib* 65 (2007), p. 99-100.

<sup>823</sup> Cf. BARRET, C. K., op. cit., p. 86. A vida para a qual os homens são chamados, no Quarto Evangelho, é a vida de obediência conformada no amor, a exemplo de Jesus, ou seja, uma vida ética. No entanto, é interessante notar que ὑπακοή, ὑπακούειν não ocorrem nos escritos joaninos.

<sup>824</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, tomo segundo, p. 241.

vê a luz deste mundo; mas se alguém caminha à noite, tropeça, porque a luz não está nele" (Jo 11,9-10); e "Por pouco tempo a luz está entre vós. Caminhai enquanto tendes luz, para que as trevas não vos apreendam: quem caminha nas trevas não sabe para onde vai!" (Jo 12,35; cf. 1 Jo 1,6-7; 2,11). A escolha entre "andar nas trevas" ou "andar na luz" é a base do julgamento de Deus: "Este é o julgamento: a luz veio ao mundo, mas os homens preferiram as trevas a luz, porque as suas obras eram más" (Jo 3,19; cf. Jo 3,21)<sup>825</sup>. Associado ao processo de salvação, o juízo tem lugar na incredulidade, pois quem não crê no enviado de Deus incorre no juízo. E este julgamento já começou<sup>826</sup>.

Os homens bons, no entanto, aqueles que praticam a verdade, são atraídos à luz por Cristo, para que se manifeste que as suas obras são feitas em Deus. Essa responsabilidade e liberdade do homem estão bastante enfocadas no Quarto Evangelho: os homens permanecem nas trevas porque querem caminhar distante da luz<sup>827</sup>. Esse "caminhar nas trevas" não se entende simplesmente de modo ético, mas acima de tudo como uma submersão na região da morte, onde o homem vive desorientado e sem rumo; e neste afastamento de Deus entrega-se a um destino fatídico<sup>828</sup>. O seguimento é, portanto, uma vinculação de fé (cf. Jo 1,5; 2,11; 6,69; 14,1.10-11; 16,30; 17,8), possível a todo tempo e necessária à salvação de todo homem (cf. Jo 8,12; 12,25-26; Ap 14,4)<sup>829</sup>. Abrange também a vontade de ir atrás de Jesus por seu caminho que, através da morte, leva à glória, e em certos casos pode ser o caminho do martírio (cf. Jo 12,25-26; 13,36s; 21,19-22)<sup>830</sup>. Se pela fé em Cristo os homens se tornam "filhos da luz", as obrigações de realizar boas obras não ficam suspensas; antes, fica-se na expectativa de proceder como "filhos da luz" e se comportarem virtuosamente, por causa da fé em Jesus Cristo: "Meu Pai é glorificado quando produzis muito fruto e vos tornais meus discípulos" (Jo 15,8)<sup>831</sup>.

<sup>825</sup> Cf. SCHULZ, S., *Das Evangelium nach Johannes*, p. 62.

<sup>826</sup> Cf. LIEU, J. M., *Blindness in the Johannine Tradition* in **NTS** 34 (1988), p. 84.

<sup>827</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles* in **CBQ** 17 (1955), p. 417-418.

<sup>828</sup> Cf. GROSSOW, W., *The Dead Sea Scrolls and the New Testament* in **StC** 26 (1950-51), p. 298.

<sup>829</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, tomo segundo, p. 241.

<sup>830</sup> Cf. VIVIANO, T. B., *John's Use of Matthew: Beyond Tweaking* in **RB** 2 (2004), p. 216-217.

<sup>831</sup> Cf. BROWN, R. E., op. cit., p. 418.

### 3.3.5.

#### A "Luz" como o "Mundo de Cima"

O enfrentamento de dois princípios, o do bem e o do mal, é um dos dogmas básicos do Novo Testamento, mas é em João e em Paulo que a ideia se encontra mais sistematizada<sup>832</sup>. No Quarto Evangelho, o dualismo, como um simbolismo bipolar, é expresso através da oposição luz/trevas, assim como verdade/mentira, em cima/embaixo, vida/morte. Mediante tais símbolos, insiste-se na necessidade de uma opção entre as duas atitudes evocadas pelos termos<sup>833</sup>. As expressões luz e trevas são, portanto, freqüentes e apresentam uma significação mais profunda que aquelas encontradas nos outros escritos neotestamentários. No entanto, pertencem, tanto para o Quarto Evangelho como para o conjunto do mundo bíblico, à linguagem teológica, significando respectivamente "salvação" e "condenação", com um colorido fortemente escatológico e messiânico<sup>834</sup>. Na linha do monoteísmo do AT, onde o dualismo é, antes de tudo, uma provocação profética para suscitar uma opção, o Quarto Evangelho ignora qualquer dualismo radical, pois o mundo não é simplesmente o antídívino<sup>835</sup>. O dualismo joanino é aquele chamado "dualismo modificado" porque o que está por trás disso não é um dualismo cósmico; a oposição entre luz e trevas não opõe dois poderes eternos e equivalentes, mas dois poderes criados, sob a soberania de Deus: "Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito" (1,3), e "Ele estava no mundo e o mundo foi feito por meio dele" (1,10)<sup>836</sup>. Mas, não há "espírito de luz" criado, pois o mestre das forças da luz é a Palavra incriada mesma<sup>837</sup>. Este conflito entre o bem e o mal não é retratado como sendo de Jesus contra um anjo mau: Satanás<sup>838</sup> ou demônio - ou ainda "Príncipe deste mundo", o "assassino desde o princípio" (Jo 8,44; 12,31; 14,30; 16,11)<sup>839</sup>. Não se vê no evangelho joanino uma preocupação

<sup>832</sup> Cf. BROWN, C.; COENEN, L., *Dicionário Internacional de Teologia do NT*, p. 1224. Em Paulo, luz e trevas são incompatíveis como entre a justiça e a iniquidade (cf. 2Cor 6,14).

<sup>833</sup> Cf. KONINGS, J., *Evangelho Segundo João*, p. 21.

<sup>834</sup> Cf. STEMBERGER, G., *La Symbolique du Bien et du Mal Selon Saint Jean*, p. 26.

<sup>835</sup> Cf. SCHULZ, S., *Das Evangelium nach Johannes*, p. 21.

<sup>836</sup> Cf. BLANK, J., *El Evangelio Según San Juan I*, p. 60.

<sup>837</sup> Cf. BOISMARD, M. E., *La Literatura de Qumran y los Escritos de San Juan* in **CuBi** 12 (1955), p. 252-253. O dualismo joanino difere, portanto, do dualismo da gnose e do maniqueísmo, pois o mundo das trevas e do mal permanece em dependência absoluta de Deus.

<sup>838</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles* in **CBQ** 17 (1955), p. 410. Satan e Mastema são variantes da mesma raiz.

<sup>839</sup> Cf. GROSSOW, W., *The Dead Sea Scrolls and the New Testament* in **StC** 26 (1950-51), p. 297-298.

sobre a origem do demônio ou o modo como ele tomou seu caráter; basta o fato de sua existência e de sua influência. Mesmo que intervenha no comportamento humano uma influência divina ou tenebrosa, depende de cada pessoa aceitá-la ou não. Satanás é o opositor de Cristo na história humana, e não num quadro cósmico como adversário de Deus. A ação de Satanás é eminentemente moral e seu domínio se realiza através do pecado do homem (cf. 8,34)<sup>840</sup>. Daí que o dualismo do Quarto Evangelho não é metafísico, mas essencialmente soteriológico, escatológico e ético<sup>841</sup>.

O que há, na verdade, no pensamento joanino é uma oposição entre "este mundo" (precário) e o "mundo do alto" (o âmbito de Deus"), entre o mundo como parcela incrédula e os que pertencem a Jesus<sup>842</sup>. O "mundo do alto" é contrastado com o "mundo de baixo", a terra habitada na qual teve a revelação de Cristo: "E ninguém subiu ao céu a não ser aquele que do céu desceu, o Filho do Homem" (3,13); "Aquele que vem do alto, está acima de todos; o que é da terra é terrestre e fala como terrestre" (3,31); "Eu sou o pão vivo descido do céu" (6,51; cf. vv. 41.58.62)<sup>843</sup>. Neste contexto, a luz caracteriza o "mundo de cima" e trevas representam o "mundo de baixo". Este conflito, que já começou, é passageiro e a vitória já está decidida, com a expulsão do líder do mal, o "Príncipe deste mundo" por Cristo: "É agora o julgamento deste mundo, agora o príncipe deste mundo será lançado fora" (Jo 12,31; cf. 16,33)<sup>844</sup>. No entanto, a vitória só alcançará sua culminância na segunda vinda de Cristo, quando acontecerá o triunfo conclusivo da luz. O dualismo como fundo de todo o pensamento joanino apresenta a humanidade dividida em dois grupos opostos, segundo as pessoas agem bem ou mal, estão na luz e na verdade ou nas trevas. Neste ponto, o Quarto Evangelho se afasta do conceito da dupla predestinação presente no pensamento de Qumran<sup>845</sup>. As trevas caracterizam, portanto, essa situação existencial das pessoas que, sem a luz da revelação salvadora, vivem desorientadas e sem rumo; e uma vez afastadas de Deus estão irremediavelmente entregues a um destino fatídico (cf. Jo 12,35; cf.

<sup>840</sup> Cf. CASABÓ, J. M., *La Teología Moral en San Juan*, p. 172.

<sup>841</sup> Cf. MENOUD, H. *Les Études Johanniques de Bultmann a Barret* in **RecBib III** (1958), p. 37.

<sup>842</sup> Cf. KONINGS, J., *Evangelho Segundo João*, p. 21.

<sup>843</sup> Cf. CHARLESWORTH, J. H., *A Critical Comparison Of The Dualism In IQS III,13 - IV and the "Dualism" Contained in the Fourth Gospel* in **NTS 15** (1968), p. 403.

<sup>844</sup> Cf. SANDNES, K. O., *Whence and Whither. A Narrative Perspective on Birth ἀνωθεν (John 3,3-8)* in **Bib 86** (2005), p. 169.

<sup>845</sup> Cf. BOISMARD, M. E., *La Literatura de Qumran y los Escritos de San Juan* in **CuBi 12** (1955), p. 252-253.

1Jo 2,6ss)<sup>846</sup>. Neste sentido, luz e trevas aparecem no evangelho como dois meios nos quais se movem aqueles que fazem o bem, assim como os que fazem o mal<sup>847</sup>:

"Este é o julgamento: luz veio ao mundo, mas os homens preferiram as trevas à luz, porque as suas obras eram más. Pois quem faz o mal odeia a luz e não vem para a luz, para que suas obras não sejam demonstradas como culpáveis. Mas quem pratica a verdade vem para a luz, para que se manifeste que suas obras são feitas em Deus". (Jo 3,19-21).

No contexto do dualismo joanismo, a história é o cenário de um vasto campo de batalha onde a luz luta contra as trevas pela supremacia. As trevas significam não somente tudo o que é oposto a Deus, todo o pecado, mas também a ausência da revelação divina, a perda da salvação e da vida (cf. 12,35; 1Jo 2,9-10)<sup>848</sup>. Essa luta percorre todo o Evangelho e o divide em duas partes: a luta das trevas para vencer a luz (caps. 2-12); e o resultado da presença da luz no mundo (caps. 13-21)<sup>849</sup>. A luz é, desde o Prólogo do evangelho, um paradigma anteposto às trevas, pois é dito em 1,4-5: "Nele era a vida, e a vida era a luz dos homens; e a luz brilha nas trevas, e as trevas não receberam". Se a criação é a revelação de Deus e se a Palavra está ativa como a luz no que foi criado, então isso significa que a possibilidade de uma autocompreensão autêntica é dada ao homem para perceber-se como criatura. As trevas significam então o fato de que o ser humano não aproveita essa possibilidade, que ele se fecha ao Deus revelado na criação, e que ele, em vez de se entender como criação, arroga-se uma soberania própria somente do criador. Portanto, a possibilidade da escuridão (da autocompreensão ilusória) é dada com a possibilidade da luz (da autocompreensão autêntica). Somente porque existe luz também existe a escuridão. As trevas consistem em fechar-se para a luz e fugir da origem da existência. Ao fechar-se à luz, o mundo se revolta contra Deus e se torna independente do criador; isto é, ele tenta, imaginando que o pode. Deste modo, mergulhado na escuridão, o mundo está simultaneamente na mentira, pois a ilusão a respeito de si mesmo é a mentira<sup>850</sup>.

Por isso, Jesus afirma que o julgamento se refere ao fato de que a luz veio ao mundo, mas os homens preferiram as trevas porque suas obras eram más (cf.

<sup>846</sup> Cf. CONZELMANN, Σκοτία, in KITTEL, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. VII, p. 443.

<sup>847</sup> Cf. LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 322.

<sup>848</sup> Cf. STEMBERGER, G., *La Symbolique du Bien et du Mal Selon Saint Jean*, p. 26.

<sup>849</sup> Cf. MARROW, S. B., *The Gospel of John*, p. 8.

<sup>850</sup> Cf. BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 446.

3,19). E para que seus seguidores se tornem filhos da luz<sup>851</sup>, ele recomenda que caminhem enquanto têm luz, para que as trevas não os apreendam, pois aquele que caminha nas trevas não sabe para onde vai. Enquanto eles têm a luz, devem crer na luz, para se tornarem filhos da luz (cf. Jo 12,35-36)<sup>852</sup>. Ao decidir-se pela fé ou pela desgraça, a pessoa escolhe ou sua verdadeira existência ou se fixa em sua existência nula. Isto fica expresso claramente nas frases que falam do "permanecer" na situação antiga: "Aquele que crê no Filho tem a vida eterna; mas aquele que desobedece ao Filho não verá a vida, mas a ira de Deus permanece sobre ele" (3,36); e "Eu, luz, para o mundo vim, para que todo aquele que crê em mim na escuridão não permaneça" (12,46)<sup>853</sup>.

### 3.4.

#### Conclusão

O termo φῶς alcança a máxima expressão nos escritos joaninos. Desde o Prólogo do Quarto Evangelho, a luz é a imagem propriamente joanina, que retrata, de modo especial, Jesus como a luz que irrompe no meio da escuridão do mundo. Neste sentido, o Logos ilumina a humanidade desde que ela existe. Quando o Quarto Evangelho menciona "a luz que veio ao mundo" (3,19; cf. 12,46), está se referindo ao aparecimento de Jesus na história, pois é enquanto encarnado que, tendo vindo ao mundo, ele se torna "luz do mundo" (8,12; 9,5). E aquele que é a "luz do mundo" é a "luz verdadeira" (1,9). É conteúdo de todo o evangelho o fato de que a obra de Cristo a si própria se comprova: suas obras são luminosas e clareiam o entendimento (cf. 5,36; 14,11). Jesus é a luz porque ele traz a luz e conduz à fonte de vida. De fato, Jesus promete a luz da vida aos que o seguem (8,12) e aconselha as pessoas a andarem na luz para se tornarem filhas da luz (cf. 11,9-10; 12,35-36).

Justamente a liberdade de escolha entre caminhar nas trevas ou caminhar na luz é a base do julgamento de Deus (cf. 3,19). Esse dualismo é expresso de modo particular através da oposição luz/trevas. É nesta perspectiva que, no evangelho joanino, luz e trevas aparecem como dois meios nos quais cada pessoa

<sup>851</sup> Cf. CHARLESWORTH, J. H., *A Critical Comparison of the Dualism in 1QS III,13 - IV and the "Dualism" Contained in the Fourth Gospel* in *NTS* 15 (1968), p. 414.

<sup>852</sup> Cf. HUNTER, A. -M., *Saint Jean Témoin du Jésus de L'Histoire*, p. 37.

<sup>853</sup> Cf. BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 452-453.

segue praticando o bem ou o mal (cf. 3,19-21). Essa luta percorre todo o evangelho, já que, desde o Prólogo, a luz é o paradigma anteposto às trevas (1,5). E as trevas consistem em fechar-se à luz.

A luz carrega, portanto, um simbolismo que representa, ao mesmo tempo, a verdade, a revelação e a salvação. Somente na luz é possível caminhar de modo seguro. Isto significa que diante da luz verdadeira, todas as outras luzes são imperfeitas ou mesmo falsas enquanto pretendem abarcar uma salvação. Mas, Jesus garante que ele é a luz, e que quem o segue de modo algum andará nas trevas, mas terá, por recompensa, a luz da vida (cf. 8,12).

## Quarta Parte

### Paralelos entre o Quarto Evangelho e a Regra da Comunidade quanto ao tema da "Luz".

#### 4.1.

#### Introdução

Se o uso da imagem da luz para expressar a realidade divina tem raízes antigas na tradição bíblica, a Regra da Comunidade dos essênios de Qumran e o Quarto Evangelho desenvolveram este simbolismo de maneira especial. Os dois contextos literários dedicaram-se a expressar suas idéias e convicções sob o tema da luz divina, da iluminação sobrenatural, ligada ao bem e oposta ao mal, simbolizado pelas trevas. A Regra da Comunidade se destaca do conjunto dos livros veterotestamentários e da literatura judaica intertestamentária pela ênfase dada ao seguimento da luz pelos filhos da luz, ajudados pelos Anjos da Luz. O uso que o Novo Testamento faz do termo  $\Phi\omega\varsigma$  alcança a máxima expressão nos escritos joaninos. Desde o Prólogo do Quarto Evangelho, a luz é a imagem propriamente joanina. É o evangelho joanino que, de modo particular, utiliza o simbolismo da luz com o objetivo de retratar Jesus como a luz que irrompe no meio da escuridão de um mundo mergulhado em trevas.

Esta terceira parte da tese tem como objetivo trabalhar os paralelos entre a Regra da Comunidade e o Quarto Evangelho. A partir dos desenvolvimentos exegeticos e teológicos dos conceitos de  $\text{אור}$ , na Regra da Comunidade, e de  $\phi\omega\varsigma$ , no evangelho joanino, com os diversos elementos conceituais relacionados, são apresentados os paralelos nos diversos conteúdos semânticos. Neste sentido, como ponto de partida e eixo semântico estão as palavras  $\text{אור}$  e  $\phi\omega\varsigma$  com seus seguintes desenvolvimentos: a luz e a verdade; a luz da vida; e andar na luz; assim como as formas dualistas luz/trevas, filhos da luz/filhos das trevas e anjos-espíritos da luz/anjos-espíritos das trevas. Também constitui objeto de comparação o conflito entre a luz e as trevas e a vitória escatológica da luz.

## 4.2.

### A Luz e a Verdade (cf. 1QS 3,10; Jo 1,9)

Na Regra da Comunidade, a verdade é vista como meio de purificação, de santificação e de libertação, seguindo a linha do Antigo Testamento onde a verdade é geralmente a fidelidade ao que Deus pede<sup>854</sup>:

Então purificará Deus com sua verdade todas as obras do homem, e refinará para si a estrutura do homem arrancando todo espírito de injustiça do interior, e purificando-o com o espírito de santidade de toda ação ímpia. Derramará sobre ele o espírito de verdade como águas lustrais..." (1QS 4,20-21)<sup>855</sup>.

Passa-se rapidamente do tema da "verdade" para o tema do "Espírito da verdade", de modo que é o Espírito da verdade, chamado também Espírito de santidade, quem opera a purificação dos homens, uma vez que comunica-lhes o conhecimento: "Assim os retos entenderão o conhecimento do Altíssimo..." (1QS 4,22)<sup>856</sup>. O Quarto Evangelho também apresenta a verdade como veículo de purificação e santificação: "Santifica-os na verdade; a tua palavra é verdade... E, por eles, a mim mesmo me santifico, para que sejam santificados na verdade" (Jo 17,17-19). A verdade também tem a finalidade de libertar da escravidão de Satanás: "...e conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará" (8,32). Desta forma, tanto na Regra da Comunidade como no evangelho joanino, o papel essencial do espírito de verdade é o de iluminar os homens e de comunicar-lhes o conhecimento<sup>857</sup>. Mas enquanto Jesus está pleno de verdade e é a verdade (cf. Jo 1,14; 14,6)<sup>858</sup>; a comunidade qumrânica baseia-se na interpretação da verdade revelada na Lei<sup>859</sup>.

Quanto à relação de igualdade entre "luz" e "verdade", assim encontramos na Regra da Comunidade: "Do manancial da luz (אור) provêm as gerações da verdade (אמת), e da fonte das trevas as gerações de falsidade" (1QS 3,19). O Quarto Evangelho igualmente associa os dois termos: O verbo "era a luz verdadeira (τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν) que ilumina todo homem" (Jo 1,9); e "Pois quem

<sup>854</sup> Cf. GÓMEZ, I., *Qumran y el Nuevo Testamento* in **NT 1** (1970), p. 26.

<sup>855</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 50.

<sup>856</sup> Cf. BOISMARD, M. E., *La Literatura de Qumran y los Escritos de San Juan* in **CuBi 12** (1955), p. 258.

<sup>857</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>858</sup> Cf. SÁNCHEZ NAVARRO, L., *Estructura Testimonial del Evangelio de Juan* in **Bib 86** (2005), p. 513.

<sup>859</sup> Cf. LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 320.

faz o mal odeia a luz (τὸ φῶς) e não vem para a luz (τὸ φῶς), para que suas obras não sejam demonstradas como culpáveis. Mas quem pratica a verdade (τὴν ἀλήθειαν) vem para a luz (τὸ φῶς), para que se manifeste que suas obras são feitas em Deus" (Jo 3,20-21). Por causa de sua devoção à verdade, os sectários de Qumran eram chamados de "testemunhas da verdade" (cf. 1QS 8,6). No Novo Testamento, apenas o Quarto Evangelho utiliza esta expressão<sup>860</sup>, sempre com referência a Cristo ou a João Batista. Assim, Jesus respondeu a Pilatos: "Para isto eu nasci e para isto vim ao mundo, para dar testemunho da verdade (μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ). Todo aquele que é da verdade ouve a minha voz" (18,37; Jo 5,33; e também 3Jo 3)<sup>861</sup>.

A relação luz-verdade na Regra da Comunidade e no evangelho joanino pode ser sintetizada da seguinte maneira:

<p><b>Regra da Comunidade</b></p> <p>תְּלִדוּת הַאֱמֶת - בְּמַעַן אֹר (3,19)</p> <p>No manancial de luz - gerações da verdade.</p>
--

<p><b>Quarto Evangelho</b></p> <p>πρὸς τὸ φῶς - ἔρχεται - ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν (3,21)</p> <p>para a luz - vem - o que pratica a verdade</p> <p>Ὁ λόγος - τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν (1,9)</p> <p>O Verbo - a luz verdadeira.</p>
--

Na Regra da Comunidade, as gerações da verdade têm sua origem na fonte de luz. No evangelho de João, os que praticam a verdade vão para a luz; e a luz verdadeira é apenas Jesus.

<sup>860</sup> Cf. GROSSOW, W., *The Dead Sea Scrolls and the New Testament* in **StC 26** (1950-51), p. 298. Assim como também só o Evangelho joanino utiliza, no Novo Testamento, a expressão "praticar a verdade" (Jo 3,21; cf. 1Jo 1,6; Ap 22,15).

<sup>861</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles*, vol. II in **CBQ 17** (1955), p.561.

### 4.3.

#### A "Luz da Vida" (1QS 3,6-7; Jo 8,12)

Sempre e em toda a parte, a vida é um bem muito grande para o homem, sendo o maior dos valores. No AT, Deus é a origem e Senhor da vida, dando aos homens o sopro vital (cf. Gn 2,7). O Salmista pode então cantar: "Em ti está a fonte da vida. Na tua luz, vemos a luz" (Sl 36,10)<sup>862</sup>. O conceito de vida é usado no Quarto Evangelho com grande ênfase, pois Jesus é aquele que tem a vida em si mesmo<sup>863</sup>. De fato, só aquele que tem a luz em si e, portanto, é a luz, pode ter a vida em si e ser a vida<sup>864</sup>. Diante disso se vê que, no pensamento joanino, "vida" substitui noções centrais nos sinóticos como "Reino de Deus" e "salvação"<sup>865</sup>. Sinalizadora de salvação, a palavra "vida" torna-se noção decisiva, de modo que a oposição vida/morte ocupa um papel central em sua teologia. Todavia, nos manuscritos de Qumran, essa oposição falta quase por completo<sup>866</sup>. Sem luz, a vida é opressão e temor, e até mesmo trevas da morte. A luz da vida implica ao mesmo tempo o conhecimento do outro, o que possibilita ao crente viver o amor aos outros<sup>867</sup>.

A notável forma literária אור־הַחַיִּים ("luz da vida") encontrada em 1QS 3,6-7 ("Porque pelo espírito do conselho verdadeiro sobre os caminhos do homem são expiadas todas as suas iniquidades para que possa contemplar na luz da vida"), ocorre, no Novo Testamento, apenas no Evangelho de João [8,12: "Outra vez, então, falou-lhes Jesus dizendo: Eu sou a luz do mundo; quem me segue jamais caminhará nas trevas, mas terá a luz da vida" (τὸ φῶς τῆς ζωῆς)]<sup>868</sup>. Para Barret<sup>869</sup>, a expressão, que na Regra da Comunidade provavelmente se refere à Lei, é um paralelo com o Quarto Evangelho somente enquanto Jesus ocupa o lugar da Lei. De fato, o evangelho enfatiza que a Lei já figura a ação do Messias:

<sup>862</sup> Cf. ASENSIO, F., *El Dios de la Luz*, p. 121-122.

<sup>863</sup> Cf. WAHLDE, U. C. V., *He Has Given to the Son to Have Life in Himself (John 5,26)* in **Bib 85** (2004), p. 410.

<sup>864</sup> Cf. SANDNES, K. O., *Whence and Whither. A Narrative Perspective on Birth ἄνωθεν (John 3,3-8)* in **Bib 86** (2005), p. 157.

<sup>865</sup> Cf. SCHELKLE, K.H., *Teologia do Novo Testamento 2*, p. 129-131.

<sup>866</sup> Cf. BLANK, J., *El Evangelio Según San Juan I*, p. 48.

<sup>867</sup> Cf. SCHELKLE, K.H., op. cit., p. 132.

<sup>868</sup> Cf. GROSSOW, W., *The Dead Sea Scrolls and the New Testament* in **StC 26** (1950-51), p. 298; CHARLESWORTH, J. H., *A Critical Comparison Of The Dualism In 1QS III,13 - IV and the "Dualism" Contained in the Fourth Gospel* in **NTS 15** 91968), p.414.

<sup>869</sup> Cf. BARRET, C. K., *The Gospel According to St. John*, p. 337.

"Encontramos aquele de quem escreveram Moisés, na Lei, e os os profetas: Jesus, o filho de José, de Nazaré" (1,45; cf. 12,34; 15,25)<sup>870</sup>.

Embora a expressão "luz da vida" não esteja precisamente definida na Regra da comunidade, ela está associada com a imortalidade, assim como no evangelho de João<sup>871</sup>. Os membros de Qumran têm os corações iluminados pela sabedoria da vida (cf. 1QS 2,3) e podem contemplar a luz da vida (cf. 1QS 3,7)<sup>872</sup>. No Quarto Evangelho, a luz é a vida garantida pelo Logos como uma existência salvífica: ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων·(O que foi feito nele era vida, e a vida era a luz dos homens; 1,4). Não ter vida é não viver da palavra de Deus<sup>873</sup>. A vida, sendo a luz dos homens, fisicamente vivos, adquire, portanto, significado que ultrapassa a mera existência: é a plenitude da vida e a vida definitiva<sup>874</sup>.

Deste modo, a luz da vida é objeto de promessa e de contemplação tanto na Regra da Comunidade como no Quarto Evangelho:

Regra da Comunidade	Quarto Evangelho
בְּאוֹר הַחַיִּים - לְהַבִּיט (3,7) Para contemplar - na luz da vida.	ἔξει - τὸ φῶς τῆς ζωῆς. (8,12) Terá - a luz da vida

#### 4.4.

#### O Dualismo Luz/Trevas

O dualismo presente no pensamento de Qumran e a sua possível relação com o dualismo joanino têm sido objeto de considerável interesse e discussão<sup>875</sup>. De fato, é significativo notar que o dualismo característico do judaísmo tardio<sup>876</sup>, aquele do pensamento em duas eras distintas: o éon presente e o éon futuro são modificados na literatura de Qumran, especificamente em 1QS, e nos escritos

<sup>870</sup> Cf. LENDRINO, J. V., *El Culto en Espíritu y en Verdad en el IV Evangelio*, p. 155.

<sup>871</sup> Cf. TEEPLE, H., *Qumran and the Origin of the Fourth Gospel*, p. 16.

<sup>872</sup> Cf. SCHULZ, S., *Das Evangelium nach Johannes*, p. 126.

<sup>873</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho Segundo João I*, p. 71.

<sup>874</sup> Cf. WAHLDE, U. C. V., *He Has Given to the Son to Have Life in Himself (John 5,26)* in **Bib 85** (2004), p. 410-411.

<sup>875</sup> Cf. TEEPLE, H., op. cit., p.12.

<sup>876</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Teologia do Novo Testamento*, p. 163. O Antigo Testamento menciona um governo permanente de Deus no éon presente e um futuro reinado de Deus no novo éon. Isto ocorre claramente em Dn 4,31 (o reinado de Deus no tempo presente) e em Dn 2,44 (o governo futuro). Essa distinção permanecerá fundamental para as épocas posteriores. O reinado permanente de Deus é o seu senhorio sobre Israel.

joaninos precisamente da mesma maneira<sup>877</sup>. Trata-se do chamado "dualismo modificado" (cf. 1QS 11,11 e Jo 1,3.10), excluindo a possibilidade de que alguma coisa possa não ter sido criada por Deus<sup>878</sup>. Tanto nos manuscritos como no Quarto Evangelho, este dualismo é ético e não metafísico<sup>879</sup>. No entanto, no Quarto Evangelho, o dualismo não se dá entre dois espíritos opostos como acontece nos textos de Qumran; e Cristo, um dos princípios opostos, não é um ser criado<sup>880</sup>. O dualismo é concebido ainda de modo essencialmente diferente: em Qumran, é ontológico, onde dentro de um determinismo predestinacionista, o destino de cada indivíduo está marcado desde o seu nascimento. No Quarto Evangelho, refere-se a uma escolha moral<sup>881</sup>, sendo que a insistência sobre a decisão pessoal faz com que o dualismo seja essencialmente soteriológico. Apesar de as palavras de Jesus em Jo 15,16 parecerem implicar algum determinismo, o evangelho joanino sempre chama a atenção para a escolha entre "luz" e "trevas"<sup>882</sup>.

Assim, no Quarto evangelho, o dualismo ético se realiza entre luz e trevas, sendo que as "trevas" estão associadas com o mal, e a "luz" está conectada com "praticar a verdade" (cf. 3,19-21)<sup>883</sup>. A mesma nota ética aparece nos textos de Qumran, onde o caminho do espírito da luz consiste de humildade, bondade e zelo pelas leis justas (cf. 1QS 4)<sup>884</sup>. No Quarto Evangelho, o aspecto ético mais importante é o mandamento do amor uns com os outros; na verdade, não porque o autor tenha um interesse geral pela ética, mas porque ele reconhece a necessidade da unidade na igreja ferida pela dissensão. Além desse fato, o interesse pela ética consiste em simplesmente usá-la para denunciar quem não crê no Filho (cf. Jo 3). Deste modo, o dualismo ético é, para o Quarto Evangelho, acidental; enquanto que para os essênios, como também para os fariseus, era um tema principal, aparecendo constantemente nos escritos. O Quarto Evangelho condensa a vida e

<sup>877</sup> Cf. CHARLESWORTH, J. H., *A Critical Comparison of the Dualism In 1QS III,13 - IV and the "Dualism" Contained in the Fourth Gospel* in *NTS* 15 91968), p. 410.

<sup>878</sup> Cf. PAINTER, I., *The Quest for the Messiah*, p. 37.

<sup>879</sup> Cf. SCHULZ, S., *Das Evangelium nach Johannes*, p. 21.

<sup>880</sup> Cf. MARSH, J., *The Gospel of St. John*, p. 38.

<sup>881</sup> Cf. SCHELKLE, K. H., *A Comunidade de Qumran e a Igreja do Novo Testamento*, p. 121-122.

<sup>882</sup> Cf. KONINGS, J., *Evangelho Segundo João*, p. 21.

<sup>883</sup> Cf. SANDNES, K. O., *Whence and Whither. A Narrative Perspective on Birth ἄνωθεν (John 3,3-8)* in *Bib* 86 (2005), p. 166-167.

<sup>884</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According to John I-XII*, p. 134.

obra de Jesus na seguinte declaração: "E a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a receberam" (Jo 1,5; cf. 3,19-21; 12,46; 1Jo 1,5-7; 2,8-11)<sup>885</sup>.

#### 4.4.1

#### **Caminhar na Luz/Caminhar nas Trevas (1QS 3,20-21; Jo 8,12; 11,9; 12,35-36)**

Na Regra da Comunidade, vemos que os homens estão sob as realidades da "luz" e das "trevas", o que retrata aparentemente uma falta de escolha. Desta forma, a diferença na conduta de uma pessoa boa e de uma pessoa má está reduzida à influência do espírito da verdade e do espírito da perversão e da falsidade<sup>886</sup>:

"Do Deus do conhecimento provém tudo o que é e o que será. Antes que existissem fixou todos os seus planos e quando existem completam as suas obras de acordo com as suas instruções, segundo o seu plano glorioso e sem mudar nada... Ele criou o homem para dominar o mundo, e pôs nele os espíritos, para que caminhe por eles até o tempo de sua visita: são os espíritos da verdade e da falsidade" (1QS 3,15-19). E ainda: "Até agora os espíritos de verdade e de injustiça disputam no coração do homem e caminham em sabedoria ou na loucura. De acordo com a herança do homem na verdade e na justiça, assim odeia ele a injustiça; e segundo a sua parte no lote de injustiça age impiamente nela, assim, abomina a verdade" (4,23-25)<sup>887</sup>

No caso dos filhos da luz, parece existir uma especial predileção divina, na qual eles são escolhidos por Deus quase que independentemente de suas obras: "Pois a eles Deus escolheu para uma aliança eterna..." (1QS 4,22; cf. 8,6; 11,7). Tais textos parecem favorecer um determinismo. Entretanto, há passagens que deixam transparecer a liberdade de decisão, de modo que os homens andam deliberadamente por cada um dos caminhos de "luz" ou "trevas"<sup>888</sup>:

"Que pela aliança se comprometa a separar-se de todos os homens de iniquidade que caminham por caminhos de impiedade. Pois eles não são contados em sua aliança, já que não buscaram nem investigaram os seus preceitos para conhecer as coisas ocultas nas quais erraram por sua culpa..." (cf. 1QS 5,10-12)<sup>889</sup>.

<sup>885</sup> Cf. GÓMEZ, I., *Qumran y el Nuevo Testamento* in **NT 1** (1970), p. 26.

<sup>886</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles* in **CBQ 17** (1955), p. 413.

<sup>887</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 50.

<sup>888</sup> Cf. BROWN, R. E., *op. cit.*, p. 414-415.

<sup>889</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, *op. cit.*, p. 51.

De modo geral, os maus são punidos precisamente porque rejeitaram a vontade de Deus e fazem sua própria vontade. O malvado não se interessou em conhecer os preceitos de Deus e recusou a possibilidade de arrependimento e de correção, oferecida ao sectário indisciplinado. No Quarto Evangelho, observa-se, por um lado, a pura declaração da predileção de Deus: "Não fostes vós que escolhestes, mas fui eu que vos escolhi e vos designei para irdes e produzirdes fruto" (15,16)<sup>890</sup>. O seguimento de Jesus é interpretado como dom do Pai que atrai o discípulo a Jesus<sup>891</sup>. Por outro lado, é enfatizada a culpa deliberada do homem apegado às trevas, como aquela afirmada em 3,19-20: "Este é o julgamento, a luz veio ao mundo, mas os homens preferiram as trevas à luz, porque as suas obras eram más. Pois quem faz o mal odeia a luz e não vem para a luz, para que suas obras não sejam demonstradas como culpáveis"<sup>892</sup>.

Porém, a resposta joanina para o problema do mal é bem diferente daquela de Qumran. Enquanto em 1QS, o pecado é a desobediência à Lei de Deus (cf. 4,9-11); no Quarto Evangelho, pecado é a rejeição a Cristo (cf. 1,5.11;3,18; 8,24; 6,9). A fonte do mal em 1QS é externa e cósmica; em João, está dentro do homem mesmo<sup>893</sup>. Ao decidir-se pela fé ou pela desgraça, a pessoa escolhe ou sua verdadeira existência ou se fixa em sua existência nula<sup>894</sup>.

Na Regra da Comunidade, os filhos da justiça "andam por caminhos de luz": "Na mão do Príncipe das Luzes está o domínio sobre todos os filhos da justiça; eles andam por caminhos de luz (בְּדַרְכֵי אֱוֶרַת יְהוָה לְכוּ). E na mão do Anjo das trevas está todo o domínio sobre os filhos da falsidade; eles andam por caminhos de trevas" (3,20-21). Isto tem sido citado como um paralelismo com as expressões joaninas "andar de dia": "Se alguém caminha durante o dia (εάν τις περιπατῆ ἐν τῇ ἡμέρᾳ), não tropeça" (11,9) e "Caminhai, enquanto tendes a luz (περιπατεῖτε ἕως τὸ φῶς ἔχετε), para que a escuridão não vos apreenda" (12,35; cf. 8,12; 1Jo 1,7). No entanto, o uso do "caminhar" no Quarto Evangelho não está diretamente

<sup>890</sup>Cf. BROWN, R. E., *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles* in **CBQ** 17 (1955), p. 414-415. Na verdade, podemos perceber as duas tendências no pensamento de Qumran: o determinismo e a liberdade de decisão.

<sup>891</sup> Cf. LORENZO CAMARERO, *Dos Ejemplos de Formulación Cristológica Derásica: El Enviado de Dios y la Fuente de Agua Viva (Jn 7,28-29.37-39)* in **Estudios Bíblicos** 65 (2007), p. 99-100.

<sup>892</sup> Cf. LIEU, J. M., *Blindness in the Johannine Tradition* in **NTS** 34 (1988), p. 84.

<sup>893</sup> Cf. CHARLESWORTH, J. H., *A Critical Comparison of the Dualism In 1QS III,13 - IV and the "Dualism" Containe in the Fourth Gospel* in **NTS** 15 (1968), p. 412.

<sup>894</sup> Cf. BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 446.

conectado com a ética, mas antes está associado com o crer em Jesus e o saber para onde vai (cf. Jo 12,35-36)<sup>895</sup>. Quanto à noção do que conduz alguém ao domínio da luz, para a Regra da Comunidade é a aceitação da interpretação da Lei de Moisés tal como interpretada pela comunidade (cf. 1QS 3,13); e isto implicava um legalismo rigoroso. Para o Quarto Evangelho o que conduz o homem ao reino da luz é a fé em Jesus Cristo, a aceitação, pela fé, de Cristo como única e verdadeira luz do mundo (cf. Jo 8,12)<sup>896</sup>. Enquanto eles têm a luz, devem crer na luz, para se tornarem filhos da luz (cf. Jo 12,35-36)<sup>897</sup>.

A necessidade de se caminhar na luz é, portanto, a ênfase tanto na Regra da Comunidade como no Quarto Evangelho:

<p><b>Regra da Comunidade</b></p> <p>בְּנֵי צְדָק - יְתַהַלְכּוּ - בְּדַרְכֵי אֹר - (3,20)</p> <p>caminhos de luz f andam f filhos da justiça</p>
---

<p><b>Quarto Evangelho</b></p> <p>περιπατεῖτε - ἕως τὸ φῶς ἔχετε - υἱοὶ φωτὸς (12,35-36)</p> <p>caminhai - enquanto tendes a luz - filhos da luz</p>
--

#### 4.4.2.

#### Os Filhos da Luz/Os Filhos das Trevas (1QS 1,9; 3,13.24-25; Jo 12,36)

A primeira consequência da concepção dualista é a "divisão" da humanidade em dois grupos completamente distintos um ao outro<sup>898</sup>. Numa perspectiva determinista, a Regra da Comunidade apresenta, de um lado, os "filhos da luz", chamados de "filhos da verdade", "filhos da justiça" e "homens de santidade"; todos eles são do partido de Deus. De outro lado, os "filhos das trevas", que são os "filhos da falsidade" ou os "filhos da perdição"; todos eles são "do partido de Belial" (cf. 1QS 3-4)<sup>899</sup>. Na estrutura de pensamento do Quarto Evangelho, há uma forma de linguagem semelhante: de um lado, os "filhos da luz" (12,35-36),

<sup>895</sup> Cf. TEEPLE, H., *Qumran and the Origin of the Fourth Gospel*, p.13-14.

<sup>896</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles* in **CBQ** 17 (1955), p. 414. A condução dos homens para a "luz" também é tarefa de Paulo, assim vemos em At 26,18: "para lhes abrires os olhos e assim se converterem das trevas à luz, e da autoridade de Satanás para Deus".

<sup>897</sup> Cf. HUNTER, A. -M., *Saint Jean Témoin du Jésus de L'Histoire*, p. 37.

<sup>898</sup> Cf. BIANCHI, U., *Il dualismo come categoria storico-religiosa*, p. 3.

<sup>899</sup> Cf. MAY, H. G., *Cosmological Referente in the Qumran Doctrine of the Two Spirits and in Old Testament Imagery* in **JBL** 82 (1963), p. 4-6.

aqueles que são "da verdade" e são também "do alto" (3,3); todos eles são "de Deus" ou "filhos de Deus" (1,12). Por outro lado, encontramos "filho da perdição" (17,12), os filhos do diabo (cf. 8,44)<sup>900</sup>, os que são "de baixo" (8,23) ou "do mundo" (15,19)<sup>901</sup>. A expressão "filhos das trevas" não aparece nos escritos joaninos<sup>902</sup>. Os judeus a respeito dos quais é dito: "Vós que sois de baixo" (8,23), e que são tratados como filhos do diabo: "Vosso pai é o diabo" (8,44), são aqueles que, por meio da negação da fé, fixaram-se em seu pecado; deste modo, buscam realizar os desejos do diabo<sup>903</sup>.

A afirmação em 6,44 de que ninguém vai a Jesus a não ser se o Pai o atrair/puxar (ἐλκύσει) é seguida pela frase: "E serão todos (πάντες) ensinados por Deus. Todo (πᾶς) o que ouviu da parte do Pai e dele aprende vem a mim" (6,45b). Tais palavras mostram claramente que toda pessoa tem a possibilidade de deixar-se atrair pelo Pai, como também de resistir-lhe. O "atrair" do Pai se realiza na decisão, manifestando uma renúncia à autoafirmação própria. Disto se conclui que as afirmações tidas por "predestinacionistas" no Quarto Evangelho querem apenas explicar que a decisão da fé não é uma escolha entre possibilidades intramundanas que nascem de motivos igualmente intramundanos. Se a fé é a renúncia à autoafirmação, o crente não pode entendê-la como a obra de seu fazer intencional, e sim somente como a obra de Deus nele. Portanto, não é outro o sentido das palavras de Jesus: "Por isso vos afirmo que ninguém pode vir a mim, se isso não lhe for concedido pelo Pai" (6,65), "E a vontade daquele que me enviou é esta: que eu não perca nada do que ele me deu" (6,39). Ao decidir-se pela fé ou pela desgraça, ou o homem escolhe sua verdadeira existência ou se fixa em sua existência nula, como explica Jesus: "Quem crê no Filho tem a vida eterna. Quem recusa crer no Filho não verá a vida" (3,36)<sup>904</sup>.

---

<sup>900</sup> Cf. CHARLESWORTH, J. H., *A Critical Comparison of the Dualism In IQS III,13 - IV and the "Dualism" Contained in the Fourth Gospel* in *NTS* 15 91968), p. 402-404. A expressão "filhos do diabo" aparece em 1Jo 3,10 e se aproxima mais da expressão qumrânica "filhos de Belial" (IQS 2,7-8).

<sup>901</sup> Cf. KONINGS, J., *Evangelho Segundo João*, p. 21.

<sup>902</sup> Cf. LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 322.

<sup>903</sup> Cf. BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 455. Na Primeira Epístola de João, os filhos de Deus e os filhos do diabo podem ser distinguidos quando alguém pratica ou não a justiça e ama ou não o irmão (cf. 3,10).

<sup>904</sup> *Ibid.*, p. 452.

A expressão "filhos da luz" [בְּנֵי אֹרֶךְ (1QS 1,9; 3,13.24-25); e υἱοὶ φωτός (Jo 12,36)] aparece tanto da Regra da Comunidade como no Quarto Evangelho<sup>905</sup>. Como os homens estão "divididos" em duas categorias, sua maneira de agir não é senão a expressão de sua pertença a esses dois mundos diversos. Mas qual é a razão pela qual alguns estão no mundo da luz e não no mundo das trevas? Para a Regra da Comunidade de Qumran, a questão era, antes de tudo, uma predestinação: estavam convictos de que eles foram eleitos por Deus (cf. 1QS 1,3-4.9-10; 11,7), e essa eleição era vista por eles como uma manifestação da graça<sup>906</sup> divina. Os filhos das trevas eram, ao contrário, todos os reprovados por Deus, ou seja, o restante da humanidade<sup>907</sup>. A evidência da liberdade da decisão humana aparece no Quarto Evangelho com a amplitude e a universalidade do chamado de Cristo. Jesus se dirige a todos sem distinção: "quem escuta... e crê.." (5,24), "Quem vem a mim... o que crê..." (6,35), "Quem comer...", "Se alguém...aquele que..." (7,37); "Quem me segue..." (8,12)<sup>908</sup> O apelo vale para todos os que se encontram na cegueira das trevas; e todos são indagados se querem permanecer nessa situação. As palavras de Jesus são, portanto, um convite à decisão: "Em verdade, em verdade, vos digo: quem escuta a minha palavra e crê naquele que me enviou tem a vida eterna e não vem a julgamento, mas passou da morte à vida" (5,24)<sup>909</sup>

Como os essênios de Qumran acreditavam que Deus havia dividido a humanidade em dois campos opostos e que os membros de sua comunidade eram os verdadeiros filhos da luz, tal ideia repercutia na vida concreta. Com certeza, o membro da comunidade não deveria retribuir a ninguém com o mal (cf. 1QS 10,17), nem se interessar pela violência (cf. 1QS 10,18-19). Antes, deveria desejar o bem (cf. 1QS 10,18). No entanto, isto nada mudava no ódio eterno contra todos os filhos da perdição (cf. 1QS 9,21-22), na ira contra os homens de maldade (cf. 1QS 10,19-20) e na falta de misericórdia para com os apóstatas (cf. 1QS 10,20-

<sup>905</sup> Cf. CHARLESWORTH, J. H., *A Critical Comparison of the Dualism in 1QS III,13 - IV and the "Dualism" Contained in the Fourth Gospel* in *NTS* 15 (1968).

<sup>906</sup> Cf. FLUSSER, D., *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo I*, p.56-57.87. A doutrina da eleição pela graça só ocorre no NT nas epístolas que levam o nome de Paulo. O termo ἔλεος ("piedade", "compaixão") não é usado por João; χάρις ("graça") ocorre apenas no Prólogo.

<sup>907</sup> Cf. VÁZQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas*, p 316-31.

<sup>908</sup> Cf. CASABÓ, J. M., *La Teología Moral en San Juan*, p. 123.

<sup>909</sup> Cf. ROOSE, H., *Joh 20,30f.: Ein (um) passender Schluss? Joh 9 und 11 als primäre Verweisstellen der Schlussnotiz des Johannesevangeliums* in *Bib* 84 (2003), p. 330.

21)<sup>910</sup>. Eles tinham que se separar o máximo possível daqueles que não pertenciam à sua comunidade<sup>911</sup>. Quanto a isso, a Regra da Comunidade lembra:

"Esta é a regra para os homens da comunidade que se oferecem voluntariamente para converter-se de todo mal e para manter-se firmes em tudo o que ordena segundo a sua vontade. Que se separem da congregação dos homens de iniquidade para formar uma comunidade na lei e nos bens ..." (1QS 5,1-2)<sup>912</sup>.

O separatismo econômico extremo dos homens de Qumran estava assim enraizado no aspecto ritual de sua vida diária. Sua pureza ritual específica não permitia que eles entrassem em contato com a riqueza impura do mundo exterior, pois acreditavam que a pessoa se tornava impura não apenas em contato com objetos e pessoas impuras, mas também que o pecado poluía ritualmente<sup>913</sup>.

"E que ninguém se junte a ele em seu trabalho ou em seus bens para que não o carregue de pecado culpável; mas que se mantenha distante dele em todo assunto (...) Que ninguém coma de nenhum de seus bens, nem beba, nem tome nada de suas mãos (...) Pois todos aqueles que não são contados em sua aliança serão separados, eles e tudo o que lhes pertence". (1QS 5,14-20)<sup>914</sup>.

De certa forma, o princípio de separação aparece acentuado no Quarto Evangelho, pois assim se expressa Jesus a seus discípulos: "Se fôsseis do mundo, o mundo amaria o que era seu; mas, porque não sois do mundo e minha escolha vos separou do mundo, o mundo, por isso, vos odeia" (Jo 15,19). O crente é um "separado" do mundo. Contudo, o evangelho joanino se diferencia da Regra da Comunidade em um ponto bem preciso: é bem verdade que os fiéis não são do mundo, no entanto, eles devem, sem dúvida, permanecer no mundo, como Jesus diz claramente na oração sacerdotal: "... porque não são do mundo, como eu não sou do mundo. Não peço que os tireis do mundo, mas que os guardes do Maligno" (Jo 17,14-15). Isto significa que, qualitativamente, eles não são do mundo, visto que estão animados pelo Espírito de verdade, e não pelo Mal; porém, não é necessário que eles abandonem o mundo, devem, pois, seguir vivendo no mundo, em meio aos homens de iniquidade, expostos às perseguições. É provável mesmo que a frase: "Não peço que os tireis do mundo, mas que os guardes do Maligno"

<sup>910</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Teologia do Novo Testamento*, p. 264.

<sup>911</sup> Cf. HOGETERP, A. C. A., *The Eschatology of the Two Spirits Treatise Revisited* in **RQ** 90 (2007), p. 247-248.

<sup>912</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 51.

<sup>913</sup> Cf. FLUSSER, D., *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo I*, p. 177.

<sup>914</sup> Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F., op. cit., p. 51-52.

seja uma reação contra a tendência de Qumran de fechar em si mesmo, afastando-se do mundo<sup>915</sup>.

Além desses aspectos, o que está na base da formação de um membro do grupo de Qumran e, portanto, de um filho da luz, é a rigorosa observância da Torá e do regulamento da comunidade, que também é derivado da interpretação da Torá<sup>916</sup>. A tentativa da comunidade de Qumran de ser uma instituição formada por homens santos foi destinada à falência pelo fato de que estava muito baseada na Lei e nas obras. Na verdade, o orgulho e a presunção eram uma constante tentação<sup>917</sup>. Para o Quarto Evangelho, o discipulado diz respeito à fé no Filho de Deus, que supõe um compromisso com ele<sup>918</sup>. De fato, os homens bons são atraídos à luz de Cristo: "Mas quem pratica a verdade vem para a luz, para que se manifeste que suas obras são feitas em Deus" (cf. Jo 3,21); de modo que o homem precisa acreditar na luz para se tornar um "filho da luz", como o evangelho assim exorta: "Enquanto tendes a luz, crede na luz, para tornardes um filho da luz" (Jo 12,36; cf. 8,12). E do acolhimento do amor resulta o compromisso de amar. Isto significa que os discípulos de Jesus precisam ainda cumprir o mandamento do amor: "Dou-vos um mandamento novo: que vos ameis uns aos outros. Como eu vos amei, amai-vos também uns aos outros. Nisto reconhecerão todos que sois meus discípulos se tiverdes amor uns pelos outros" (Jo 13,34-15)<sup>919</sup>. No momento da acolhida da fé já foi tomada a decisão antecipada de amar. O ἀλλήλους ἀγαπᾶν ("amar uns aos outros"; cf. 15,17), enquanto a lei do círculo de discípulos de Jesus, não anula ou restringe o mandamento cristão do amor ao próximo, pois este

---

<sup>915</sup> Cf. BOISMARD, M., *La Literatura de Qumran y los Escritos de San Juan* in **CuBi** 12 (1955), p. 261.

<sup>916</sup> Cf. PUECH, É., *Les Manuscrits de la Mer Morte et le Nouveau Testament* in **Estudios Bíblicos** 54 (2006), p. 355.

<sup>917</sup> Cf. PRYKE, J., "*Spirit*" and "*Flesh*" in the *Qumran Documents and some New Testament Texts* in **RQ** 19 (1965), p. 347.

<sup>918</sup> Cf. MARSH, J., *The Gospel of St. John*, p. 38.

<sup>919</sup> Cf. FLUSSER, D., *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo*, p.220. Neste aspecto do amor, Flusser chama a atenção para o fato de que havia certos círculos farisaicos, os chamados "fariseus do amor", que não compartilhavam com a corrente farisaica majoritária o desprezo e o ódio para com as pessoas, assim como não aceitavam a doutrina essencial do ódio. Como o Deus de Israel era também Rei de toda a humanidade, era lógico que esses círculos farisaicos desenvolvessem a ideia do amor mútuo entre os homens. Essa abordagem foi aceita e desenvolvida por Jesus. Tal ideia está em forte contraste com a ideologia do ódio dos essênios, que desenvolveram uma eclesiologia separatista, segundo a qual não há salvação fora da comunidade essencial, nem mesmo para os judeus. Por outro lado, Flusser admite ser possível também que as doutrinas de Jesus sobre as questões do amor derivassem de círculos semi-essênios influenciados também pelos "fariseus do amor". Nestes círculos teria sido composto, entre outros livros, o Testamento dos Doze Patriarcas. Esta obra, sobretudo o Testamento de Benjamim (cf. Tes. Benj. 4,2-3; 5,4-5), que estava impregnada de essênismo, aceitava dos fariseus a ideia do amor mútuo.

grupo de discípulos não é um grupo fechado, e sim a comunidade escatológica chamada a μαρτυρεῖν ("testemunhar"): "E vós também dareis testemunho, porque estais comigo desde o princípio" (15,27). Para o mundo existe constantemente a possibilidade de ser incluído no círculo dos que "amam uns aos outros"<sup>920</sup>. Portanto, não são as boas ações que constituem alguém ser um "filho da luz". Todavia, as obrigações do cristão de realizar boas obras continuam mantidas<sup>921</sup>. Neste aspecto, tanto a Regra da Comunidade como evangelho de João insistem que os "filhos da luz" devem viver virtuosamente<sup>922</sup>. Convém ainda ressaltar que ambas as literaturas chamam a atenção para o fato de que a recompensa dos "filhos da luz" é a vida eterna<sup>923</sup>.

A comunidade de Qumran afirmava que seus membros são os únicos herdeiros da "Nova Aliança", o "verdadeiro Israel", o "Israel que anda na perfeição" (CD 6,19; 8,21; 20,12; 1QH 2,3). O separatismo de Qumran levou a uma intensificação ou modificação da austeridade da *halaká*, conduzindo à revelação de leis especiais: "Deus estabeleceu Sua aliança com Israel até a eternidade, revelando-lhes coisas ocultas em relação à quais todo Israel errou..." (CD 3,12-13). Porém, a insistência na validade das leis desta Nova Aliança levou a uma rejeição dos outros judeus, que não interpretavam a Lei de acordo com a Nova Aliança: "Pois são vaidades todos aqueles que não conhecem sua aliança. E a todos os que desprezam a sua palavra os fará desaparecer do orbe" (1QS 5,19)<sup>924</sup>. O cristianismo também se distingue do judaísmo pela convicção de pertencer à Nova Aliança, ao Novo Israel. Tendo sua origem na profecia de Jeremias (cf. 31,31-31), de conteúdo escatológico, a Nova Aliança apresenta como ponto essencial ser diferente da antiga Aliança anulada. Claro que nem Qumran, nem o cristianismo deram uma interpretação literal à parte da profecia que diz que a Nova Aliança será feita "com a casa de Israel e com a casa de Judá".

<sup>920</sup> Cf. BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 519. Ao que parece, as sentenças de 1Jo sobre o amor fraterno de modo algum se referem somente aos irmãos cristãos (cf. 1Jo 3,17).

<sup>921</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles in CBQ* 17 (1955), p.563. Neste ponto, vemos que 1Jo insiste nas virtudes, enfatizando a caridade: "Aquele que diz que está na luz, mas odeia o seu irmão, está nas trevas até agora. O que ama o seu irmão permanece na luz, e nele não há ocasião de queda" (1 Jo 2,9-10); e ainda: "Mas se caminhamos na luz como ele está na luz, estamos em comunhão uns com os outros, e o sangue de Jesus, seu Filho, nos purifica de todo pecado" (1Jo 1,7).

<sup>922</sup> Ibid., p.416-418.

<sup>923</sup> Cf. CHARLESWORTH, J. H., *A Critical Comparison of the Dualism In 1QS III,13 - IV and The "Dualism" Containe in the Fourth Gospel in NTS* 15 91968), p. 414.

<sup>924</sup> Cf. HARRINGTON, H. K., *The Halakah and Religion of Qumran*, p. 81.

Para eles, a expressão não poderia significar todo o povo judeu, mas o "verdadeiro Israel"<sup>925</sup>.

Para o Quarto Evangelho, o único Israel verdadeiro é aquele que reconhece Jesus como o Messias; e ser um verdadeiro judeu é tornar-se cristão, pois não há nada em Jesus estranho ao judaísmo perfeitamente compreendido. Para o judaísmo, isto seria um "renascer" (Jo 3,3). Na verdade, o contraste, na teologia joanina, é entre luz e trevas, e não necessariamente entre judeus e gentios; ou ainda como judeus e gentios podem tornar-se um (cf. Jo 15). Já o Prólogo afirma que a todo o que crê em Jesus é dado o poder de tornar-se filho de Deus (cf. 1,12). Cabe destacar, no entanto, que, no Quarto Evangelho, as tensões dentro do judaísmo nunca são tidas simplesmente como superficiais<sup>926</sup>.

#### 4.4.3.

#### **Os Anjos de Luz/ Os Anjos das Trevas (1QS 3,20-21; Jo 3,35; 8,12)**

A concepção do mundo como dividido em dois campos de "luz" e "trevas", organizados sob a liderança de figuras misteriosas, aparece tanto na Regra da Comunidade como no Quarto Evangelho<sup>927</sup>. Vemos então que, na Regra, os líderes são os dois anjos da luz e das trevas: o Príncipe das luzes, que se chama também Anjo da Verdade, é o advogado do bem; o Anjo das trevas é chamado também de Belial<sup>928</sup>. No Quarto Evangelho, o líder do mal é o "Príncipe deste mundo", Satanás ou Diabo, o Mal por excelência. É possível também constatar que o Príncipe das luzes ou o Anjo da verdade exposto na Regra da Comunidade corresponde ao que o evangelho joanino chama de Luz e Verdade por excelência, ou seja, a Cristo, conforme as palavras do evangelho: "Outra vez, então, falou-lhes Jesus dizendo: Eu sou a luz do mundo; quem me segue jamais caminhará nas trevas, mas terá a luz da vida" (Jo 8,12). Cabe ressaltar, no entanto, que o líder da luz é a própria Palavra incriada<sup>929</sup>.

<sup>925</sup> Cf. FLUSSER, D., *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo I*, p. 64-65.

<sup>926</sup> Cf. ROBINSON, J. A. T., *The Destination and Purpose of the Johannine Epistles* in *NTS* 7 (1960-61), p. 122-125.

<sup>927</sup> Cf. BOISMARD, M. E., *La Literatura de Qumran y los Escritos de San Juan* in *CuBi* 12 (1955), p. 253-254.

<sup>928</sup> Cf. PRYKE, J., *"Spirit" and "Flesh" in the Qumran Documents and some New Testament Texts* in *RQ* 19 (1965), p. 350.

<sup>929</sup> Cf. GÓMEZ, I., *Qumran y el Nuevo Testamento* in *NT* 1 (1970), p.26.

Na Regra da Comunidade, os dois anjos receberam o domínio sobre os homens: o Anjo da luz sobre os filhos da luz e o Anjo das trevas sobre os filhos das trevas:

"Na mão do Príncipe das Luzes está o domínio sobre todos os filhos da justiça; eles andam por caminhos de luz. E na mão do Anjo das trevas está todo o domínio sobre os filhos da falsidade; eles andam por caminhos de trevas" (1QS 3,20-21)<sup>930</sup>.

Isto significa que se os filhos da luz fazem o bem, é porque eles estão sob o domínio do Anjo das luzes. Ao contrário, se os filhos da iniquidade fazem o mal, é porque vivem sob a influência do Anjo das trevas. Disto se deduz que a atuação dos homens, boa ou má, deve-se à influência, igualmente boa ou má, do Anjo das luzes ou do Anjo das trevas<sup>931</sup>. A mesma ideia, com um tom determinista aparente, porém mais destacado, encontra-se no Quarto Evangelho. Jesus afirma que o Pai lhe deu poder sobre todo homem (cf. Jo 17,2) e pôs todas as coisas em suas mãos (cf. 3,35; 13,3). Por outra parte, o pensamento joanino chama Satanás de "Príncipe deste mundo" (Jo 12,31; 14,30; 16,11; cf. 1 Jo 5,19), expressando implicitamente a ideia de que Satanás domina este mundo. Este domínio se traduz por uma sedução dos homens para o pecado (cf. 1Jo 3,8.10). Portanto, a Regra da Comunidade e o Quarto Evangelho concordam que os homens agem bem ou mal, marcham por caminhos de luz ou por caminhos de trevas, segundo vivem influenciados pelo Anjo de luz ou pelo Anjo das trevas, por Jesus ou pelo Diabo<sup>932</sup>. A ideia de Cristo, como a "luz do mundo", exposta no Quarto Evangelho (cf. Jo 8,12), seria uma expressão desenvolvida a partir do "anjo de luz", criado, da Regra da Comunidade<sup>933</sup>.

#### 4.4.4.

#### **Os Espíritos da Luz/Os Espíritos das Trevas (1QS 3,17-20; 4,15-16.20-22; Jo 3,3.5.8)**

<sup>930</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 49.

<sup>931</sup> Cf. PRYKE, J., "Spirit" and "Flesh" in the *Qumran Documents and some New Testament Texts* in **RQ 19** (1965), p. 350-355.

<sup>932</sup> Cf. BOISMARD, M. E., *La Literatura de Qumran y los Escritos de San Juan* in **CuBi 12** (1955), p. 253-254.

<sup>933</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles* in **CBQ 17** (1955), p. 410.

A Instrução aos filhos da luz, na Regra da Comunidade, ensina que "Deus criou o homem para dominar o mundo, e pôs nele os espíritos, para que caminhe por eles até o tempo de sua visita: são os espíritos da verdade e da falsidade" (1QS 3,17-20); e "criou os espíritos de luz e de trevas" (בְּרָא רוּחֹת אֹרֶךְ וְרוּחֵי חֹשֶׁךְ) (3,25)<sup>934</sup>. Enquanto os dois anjos aparecem como dois personagens autônomos, os dois espíritos não parecem ter realidade própria independentemente do homem. Um, o espírito da verdade, permite ao homem andar pelos caminhos da luz e da verdade, cumprindo o que é agradável a Deus; o outro, o "espírito da falsidade" (1QS 11,1), também chamado de "espírito de maldade" (1QS 5,26), "espírito da apostasia" (1QS 8,12) e "espírito da fornicção" (1QS 4,22)<sup>935</sup>, extravia o homem, fazendo-o caminhar por sendas tenebrosas e agir de modo desagradável ao Senhor (cf. 1QS 4,15-16)<sup>936</sup>. Os dois espíritos aparecem, assim, como dois princípios dinâmicos postos por Deus no coração do homem. Segundo o homem siga os impulsos de um ou outro espírito, ele anda por caminhos de luz ou trevas<sup>937</sup>. Porém, se, num primeiro momento, o "espírito da verdade" e o "espírito da falsidade" parecem corresponder ao impulso para a bondade e ao impulso para o mal, em seguida é estabelecida uma conexão entre esses dois espíritos e o Príncipe da Luz e o Anjo das Trevas, respectivamente<sup>938</sup>. Mediante o estudo da Torá, a observância da Lei e os ritos de purificação, o espírito da verdade ou de santidade se consolida no filho da luz, para, finalmente, na consumação escatológica apagar nele todo espírito de perversidade e conduzi-lo à perfeição e à plenitude da glória (1QS 4,20-23)<sup>939</sup>. Entre os deveres dos iluminados membros de Qumran, estava o dever de separar e pesar os filhos de Sadoc segundo os seus espíritos, e reforçar os eleitos, fazendo juízo de cada homem de acordo com o seu espírito, a pureza de suas mãos e segundo sua inteligência (cf. 1QS 9,14-16)<sup>940</sup>.

<sup>934</sup> Cf. HEMPEL, C., *The Community and its Rival According to the Community Rule from Caves 1 and 4* in **RQ 81** (2003), p. 77-78.

<sup>935</sup> Cf. PRYKE, J., "Spirit" and "Flesh" in the *Qumran Documents and some New Testament Texts* in **RQ 19** (1965), p. 355.

<sup>936</sup> Cf. MAY, H. G., *Cosmological Reference in the Qumran Doctrine of the Two Spirits and in Old Testament Imagery* in **JBL 82** (1963), p. 4.

<sup>937</sup> Cf. HOGETERP, A. C. A., *The Eschatology of the Two Spirits Treatise Revisited* in **RQ 90** (2007), p. 247-248.

<sup>938</sup> Cf. PAINTER, I., *The Quest for the Messiah*, p. 39-40.

<sup>939</sup> Cf. WERNBERG-MOLLER, P., *A Reconsideration on the Two Spirits in the Rule of the Community (1Qserek III, 13-IV,26)* in **RQ 11** (1961), p. 422.

<sup>940</sup> Cf. FLUSSER, D., *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo I*, p. 72-73.92. Não há conhecimento de técnicas sociais semelhantes entre os cristão, não obstante Paulo fale sobre o "discernimento dos espíritos" entre os dons espirituais (cf. 1Cor 12,10). A frase também pode ser

No Quarto Evangelho não se encontra uma oposição entre os espíritos da verdade e o da falsidade ou sedução<sup>941</sup>. Por três vezes, ele personifica "o espírito da verdade" (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας), identificando-o com o Espírito Santo<sup>942</sup>: "e rogarei ao Pai e ele vos dará outro Paráclito, para que convosco permaneça para sempre, o Espírito da Verdade, que o mundo não pode acolher, porque não o vê nem o conhece" (Jo 14,16-17); "Quando vier o Paráclito, que vos enviarei de junto do Pai, o Espírito da Verdade, que vem do Pai, dará testemunho de mim" (15,26); "Quando vier o Espírito da Verdade, ele vos guiará na verdade plena" (16,13). Mas, o "Espírito da Verdade" não está diretamente associado à "luz". Por sua parte, a Regra a Comunidade apresenta: "Derramará sobre ele (o homem) o espírito da verdade (רוּחַ אֱמֶת) como águas lustrais [para purificá-lo] de todas as abominações de falsidade e da contaminação do espírito impuro" (4,21-22). Tanto 1QS 4,21 como o Quarto Evangelho falam sobre a concessão do Espírito aos eleitos no fim dos tempos. É este Espírito que os torna diferentes das outras pessoas<sup>943</sup>. Embora não haja referência explícita sobre um "espírito de falsidade" no evangelho, podemos perceber que ὁ κόσμος, em Jo 12,31, tende a ter a mesma função do "espírito de falsidade" qumrânico: "É agora o julgamento deste mundo, agora o príncipe deste mundo será lançado abaixo"<sup>944</sup>.

A Regra da Comunidade declara que os dois espíritos, do bem e do mal, foram criados por Deus (cf. 1QS 3,25); o espírito mau, o espírito de iniquidade, emana de Deus (cf 1QS 3,17). No Quarto Evangelho, no entanto, não há nenhuma declaração similar, já que o líder das forças da "luz" é a Palavra incriada mesma; e espírito mau, demônio ou Satanás, não é caracterizado com a exata terminologia

---

compreendida como uma referência a um exame das formas de expressão dos espíritos, ou seja, das profecias (cf. 1Jo 4,1; 1Ts 5,19; 1Cor 14,29). Estas passagens do NT parecem falar sobre a distinção do espírito bom do espírito do erro.

<sup>941</sup> Cf. BOISMARD, M. E., *La Literatura de Qumran y los Escritos de San Juan* in **CuBi 12** (1955), p.256. O desenvolvimento de um tema análogo ao dos dois espíritos da Regra da Comunidade aparece em 1Jo 4,1-6, onde dois espíritos habitam o homem e vêm a ser como dois princípios dinâmicos que lhes permitem fazer o que é bom aos olhos de Deus ou aquilo que é mau. Graças ao espírito da verdade, o homem pode crer em Jesus; e é pelo espírito de sedução que o homem se recusa a crer nele. É por esta doutrina sobre os dois espíritos, de verdade e de falsidade ou iniquidade, que aparece enxertada num contexto dualista de luz e trevas, que 1Jo permanece claramente na linha do pensamento qumrânico.

<sup>942</sup> Cf. TEEPLE, H., *Qumran and the Origin of the Fourth Gospel*, p.13.

<sup>943</sup> Cf. FLUSSER, D., *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo I*, p. 72.92. Neste sentido, ver 1Cor 2,12.

<sup>944</sup> Cf. CHARLESWORTH, J. H., *A Critical Comparison of the Dualism In 1QS III,13 - IV and the "Dualism" Containe in the Fourth Gospel* in **NTS 15** (1968), p. 413-414.

usada na Regra, que utiliza a expressão "espírito das forças das trevas"<sup>945</sup>. O espírito de sedução tem sua origem no anticristo, quer dizer, no Diabo, que pretende extraviar os fiéis, afastando-os na verdadeira fé. Por outro lado, o espírito da verdade tem sua origem no Bem<sup>946</sup>, e conduz os homens à vida divina: "O Espírito (τὸ πνεῦμα) é o que vivifica, a carne não ajuda nada; as palavras que vos falei são espírito (πνευμά) e são vida (ζωή)" (6,63). Aquele que crê em Jesus, já recebeu a doação escatológica do Espírito (cf. 3,5.8; 7,39)<sup>947</sup>.

O dualismo presente no evangelho de João envolve ainda a crença no mundo espiritual "de cima" e um mundo mau "embaixo" (cf. 1,51; 3,13.31; 6,41.50-21.58.62)<sup>948</sup>. Há, portanto, semelhanças entre os "dois mundos" do Quarto Evangelho e os "dois espíritos" da Regra da Comunidade, uma vez que tanto o "mundo de cima" joanino como o "espírito da verdade" qumrânico são caracterizados pela "luz" e pela "verdade". O "mundo de baixo", em certo ponto semelhante ao "espírito de falsidade", também é caracterizado pelas trevas e pela falsidade. Na Regra da Comunidade, espírito da verdade e o espírito do erro são, respectivamente, "luz" e "trevas" (cf. 1QS 3); no Quarto Evangelho, "luz" e "trevas" são Cristo e o mundo, respectivamente (cf. Jo 1,5; 3,19)<sup>949</sup>.

O paralelo quanto aos espíritos/mundos entre a Regra da Comunidade e o Quarto Evangelho pode então ser percebido da seguinte maneira:

<b>Regra da Comunidade</b>	<b>Quarto Evangelho</b>
Espírito da verdade	Espírito da Verdade Espírito Santo
Guia na luz	Mundo de cima/luz
Espírito da falsidade	O mundo
Guia nas trevas	Mundo de baixo/trevas

<sup>945</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles* in **CBQ** 17 (1955), p. 408-410. O "poder das trevas" usado por Lucas (Lc 22,53) e "Beliar", por Paulo (2Cor 11,14-15) são terminologias mais próximas de Qumran, neste ponto, do que as usadas por João.

<sup>946</sup> Cf. BOISMARD, M. E., *La Literatura de Qumran y los Escritos de San Juan* in **CuBi** 12 (1955), p.256.

<sup>947</sup> Cf. FLUSSER, D., *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo I*, p. 72-73.

<sup>948</sup> Cf. KONINGS, J., *Evangelho Segundo João*, p. 21.

<sup>949</sup> Cf. CHARLESWORTH, J. H., *A Critical Comparison Of the Dualism In 1QS III,13 - IV and the "Dualism" Contained in the Fourth Gospel* in **NTS** 15 (1968), p.413-414.

#### 4.4.5.

#### O Conflito entre a Luz e as Trevas (1QS 2,19; 3,22.24; Jo 1,5; 12,31)

Do ponto de vista da Regra da Comunidade, a história é um conflito entre o bem, representado pela luz, e o mal, representado pelas trevas<sup>950</sup>. Portanto, o conflito entre justos e maus era visto na perspectiva de um conflito entre justiça e maldade, entre o Anjo da luz e o Anjo das trevas, entre o espírito da verdade e o espírito da falsidade, entre Miguel e Belial. Esse conflito teve início na criação e culminará na guerra escatológica dos filhos da luz contra os filhos das trevas<sup>951</sup>. A Regra da Comunidade explica que o Anjo das trevas pretende extraviar os filhos da luz e levá-los por caminhos de trevas: "Por causa do Anjo das trevas se extraviam todos os filhos da justiça, e todos os seus pecados, suas iniquidades, suas faltas e suas obras rebeldes estão sob o seu domínio" (3,22); mas Deus tem disposto em favor dos filhos da luz o Anjo da verdade que os protegerá para que não sucumbam na luta que enfrentarão contra as seduções do Anjo das trevas: "Porém o Deus de Israel e o Anjo de sua verdade ajudam todos os filhos da luz" (3,24). Está claro que o conceito de impulso para o bem ou para o mal está relacionado com a noção de que, oposta a Deus, está a figura de Belial e seu exército de espíritos, representando o mal na existência humana<sup>952</sup>.

É também no terreno da luta moral onde se situa, no Quarto Evangelho, o conflito entre Cristo e o "Príncipe desde mundo" (Jo 12,31; 14,30; 16,11), ou seja, o conflito entre as "forças de luz e de trevas" (Jo 1,5), cada um com seu mestre próprio<sup>953</sup>. O conflito se desenrola a partir do fato de que a luz veio ao mundo, mas os homens preferiram as trevas à luz porque suas obras eram más<sup>954</sup>. O evangelho inteiro é um grande processo. O julgamento de Jesus diante do sinédrio narrado nos sinóticos parece realizar-se, no evangelho joanino, através de toda a vida pública de Jesus. O Pai, o Espírito, João Batista, a multidão, o próprio Jesus... dão testemunho da autenticidade da missão de Cristo. Mas os judeus se negam a admitir tais testemunhos. Eles são a expressão histórica concretizada e

<sup>950</sup> Cf. SHANKS H., *The Mystery and Meaning of the Dead Sea Scrolls*, p. 76.

<sup>951</sup> Cf. MAY, H., *Cosmological Reference in the Qumran Doctrine of the Two Spirits and in Old Testament Imagery* in **JBL** 82 (1963), p. 6.

<sup>952</sup> Cf. HOGETERP, A. C. A., *The Eschatology of the Two Spirits Treatise Revisited* in **RQ** 90 (2007), p. 247-248.

<sup>953</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles* in **CBQ** 17 (1955), p. 410.

<sup>954</sup> Cf. SCHULZ, S., *Das Evangelium nach Johannes*, p. 62.

representativa de um auditório mais vasto que também julga Jesus: o mundo. Podemos perceber isto através do campo semântico do evangelho joanino, onde há uma multiplicidade de termos jurídicos no vocabulário, como testemunho, juízo, advogado, acusar, acusador...<sup>955</sup>. Mas os seguidores de Cristo não devem temer os opositores, pois possuem a "luz da vida", que o livra da escravidão do pecado e de Satanás. Porém, enquanto os membros de Qumran nutriam um ódio eterno aos infiéis, inimigos de Deus, e aguardavam com ansiedade o dia da guerra escatológica de vingança contra os filhos das trevas (cf. 1QS 1,4.10; 9,21-22; porém, ver 1QS 10,18; 11,1), quando conquistariam Jerusalém e o mundo, numa perspectiva política e nacionalista<sup>956</sup>, o evangelho joanino claramente afirma que a aversão do cristão deve ser pelo mal como representado no mundo e não pelas pessoas que fazem o mal. Além disso, não há uma perspectiva política nacionalista a ser defendida diante dos infiéis na mensagem apresentada no Quarto Evangelho<sup>957</sup>.

De acordo com o pensamento exposto na Regra da Comunidade, existe uma esfera de domínio ou uma vasta atividade cósmica do maligno, por cujos caminhos seguem certos homens: "estabelecerão uma aliança diante de Deus para cumprir tudo o que ordena e fará não apartar-se de seu seguimento por nenhum medo, terror ou aflição, que suceda durante o domínio de Belial" (1,17-18); e ainda: "Assim farão, ano após ano, todos os dias do domínio de Belial" (1QS 2,19). A mesma ideia se percebe na Regra da Guerra: "Em todas as nossas gerações fizeste cair tuas graças para o res[to de teu povo] durante o império de Belial" (14,9); e, "Todos os que [estão preparados] para a guerra irão e acamparão defronte ao rei dos *kitim* e defronte a todo o exército de Belial" (11QM 15,2-3)<sup>958</sup>. O que se verifica no Quarto Evangelho é que o conflito é passageiro, pois com a morte de Jesus na cruz, a vitória já está decidida: é quebrado o domínio de Satanás, do "Príncipe deste mundo". Juntamente com a expulsão do líder do mal e o juízo contra ele, são julgados também os incrédulos culpados:

"E quando ele vier, estabelecerá a culpabilidade deste mundo a respeito do pecado, da justiça, e do julgamento: do pecado, porque não crêem em mim;

<sup>955</sup> Cf. CASABÓ, J. M., *La Teología Moral en San Juan*, p. 177.

<sup>956</sup> Cf. HEMPEL, C. *The Community and its Rival According to the Community Rule from Caves 1 and 4* in **RQ 81** (2003), p. 77-78.

<sup>957</sup> Cf. BOISMARD, M., *La Literatura de Qumran y los Escritos de San Juan* in **CuBi 12** (1955), p. 261.

<sup>958</sup> Cf. DUHAIME, J., *L'Instruction sur les Deux Esprits et les Interpolations Dualistes a Qumrân* (1QS3, 13-4,26), **RB 84** (1977), p. 576.

da justiça, porque vou para o Pai e não mais me vereis; do julgamento porque o Príncipe deste mundo está julgado" (Jo 16,8-11)<sup>959</sup>.

#### 4.4.6.

#### A Vitória Escatológica da Luz (1QS 4,18-21; Jo 12,31-32.48)

Um otimismo profundo e constante se manifesta tanto na Regra da Comunidade como no Quarto Evangelho, uma vez que declaram a vitória escatológica da luz<sup>960</sup>: virá um dia em que a luz triunfará definitivamente sobre as trevas<sup>961</sup>. Por seu lado, afirma a Regra da Comunidade:

"Deus, nos mistérios de seu conhecimento e na sabedoria de sua glória, fixou um fim para a existência da injustiça, e no tempo de sua visita a destruirá para sempre. Então a verdade se levantará para sempre no mundo que se contaminou em caminhos de maldade durante o domínio da injustiça, até o momento decretado para o juízo. Então purificará Deus com sua verdade todas as obras do homem, e refinará para si a estrutura do homem arrancando todo espírito de injustiça do interior de sua carne, e purificando-o com o espírito de santidade de toda ação ímpia". (1QS 4, 18-21)<sup>962</sup>.

Para as pessoas de Qumran, a efusão do Espírito acontecerá apenas no início da nova era e da nova criação. Considerando a si mesmos o Israel do fim dos tempos, eles se mantinham ainda numa atitude de preparação intensa, e não só pressentiam a iminência dos últimos tempos, como se consideravam já, de alguma forma, na posse inicial dos bens escatológicos: "porém ele derramou sobre nós a sua graça misericordiosa para todo o sempre" (1QS 2,1)<sup>963</sup>. Além disso, consideravam-se como um santuário no qual habitava Deus, ou seja, o cenário da

<sup>959</sup> Cf. SANDNES, K. O., *Whence and Whither. A Narrative Perspective on Birth ἄνωθεν* (John 3,3-8) in **Bib 86** (2005), p. 169.

<sup>960</sup> Cf. BOISMARD, M. E., *La Literatura de Qumran y los Escritos de San Juan* in **CuBi 12** (1955), p.257-258. A Regra também anuncia a grande vitória escatológica da verdade sobre a falsidade ou iniquidade. A mesma ideia, de que os homens serão purificados, no final dos tempos, de sua iniquidade pela verdade de Deus, é encontrada na oração sacerdotal de Jesus, que pede ao Pai em favor de seus discípulos: "Santifica-os na verdade; a tua palavra é verdade...". (Jo 17,17-19). Mais significativo, todavia, é o debate de Jesus com os judeus, no capítulo 8: Disse Jesus: "Se permanecerdes na minha palavra, sereis verdadeiramente meus discípulos e conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará" (Jo 8,31-32). A verdade tem por objeto libertar o homem da escravidão de Satanás e capacitá-lo a não pecar mais. O tema é fundamentalmente o mesmo daquele apresentado na Regra da Comunidade.

<sup>961</sup> Cf. PUECH, É., *La Conception de La Vie Future dans le Livre de la Sagesse et les Manuscrits de la Mer Morte* in **RQ 82** (2003), p. 229-230; SANDNES, K. O., *Whence and Whither. A Narrative Perspective on Birth ἄνωθεν* (John 3,3-8) in **Bib 86** (2005), p. 169-170.

<sup>962</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 49.

<sup>963</sup> Cf. CARMIGNAC, J., *La notion d'eschatologie dans la Bible et à Qumran* in **RQ 7** (1969), p. 23.

ação salvífica de Deus. A entrada do membro na comunidade significava entrar em comunhão com Deus, com os anjos e assim participar por antecipação dos bens escatológicos<sup>964</sup>. No contexto da Regra da Comunidade, essa tensão entre o que se pode dizer "já" (11,2-9a) e o "ainda não" (11,9b-11) reflete o dualismo presente nas colunas 1-4<sup>965</sup>.

No NT, o anúncio da efusão do Espírito já se realizou em Pentecostes (cf. At 2). Segundo o Quarto Evangelho, a efusão continuará: "e rogarei ao Pai e ele dará outro Paráclito, para que convosco permaneça para sempre"<sup>966</sup>. A diferença entre o tempo da luta e tempo depois do período salvífico, como aparece na Regra: "Até agora os espíritos de verdade e de injustiça disputam no coração do homem..." (4,23), não aparece no Quarto Evangelho, pois o conflito se resolve com a vitória sobre Satanás e sua expulsão; é agora o julgamento do "príncipe deste mundo", que é "lançado abaixo" (12,31) e depojado de seu poder pela "elevação" (12,32) de Jesus na hora escatológica que já começa<sup>967</sup>. A renovação tão profunda do homem e do mundo que o reino inaugurado por Jesus apresenta, a participação tão plena e tão real desde já dos bens escatológicos, a abertura e a universalidade do Evangelho... são desconhecidos na teologia de Qumran. Daí que o acontecimento cristão é de uma amplitude, de uma profundidade e de um realismo tais que não se encontram naqueles homens do deserto. Neste aspecto, um paralelismo com Qumran se dá apenas enquanto a comunidade se considerava como o lugar da presença e da ação divinas, mas, ao estar apoiada sobre a cristologia, esta autoconcepção da Igreja primitiva se coloca logicamente em uma perspectiva distinta da dos essênios<sup>968</sup>.

O Quarto Evangelho declara que já estão presentes muitos bens escatológicos, precisamente aqueles esperados pelos membros da comunidade de Qumran: a) o juízo e a decisão da salvação já estão acontecendo: "Quem nele crê não é julgado; mas quem não crê, já está julgado, porque não creu no Nome do Filho único de Deus. Este é o julgamento: a luz veio ao mundo mas os homens preferiram as trevas à luz" (3,18-19; cf. 12,46-48); b) a ressurreição já foi

<sup>964</sup> Cf. LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 269.

<sup>965</sup> Cf. MURPHY-O'CONNOR, J., *La Genèse Littéraire de la Règle de la Communauté* in **RB** 4 (1969), p. 554.

<sup>966</sup> Cf. SCHELKLE, K. H., *A Comunidade de Qumran e a Igreja do Novo Testamento*, p. 74.

<sup>967</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, tomo segundo, p.484.

<sup>968</sup> Cf. LAMADRID, A. G., op. cit., p. 267-268.271. De fato, no Novo Testamento, a escatologia realizada tem sua base cristológica: a pessoa e a obra de Jesus constituem a inauguração do reino de Deus desde já e a participação inicial, porém real, dos bens escatológicos.

alcançada: "Disse-lhe Jesus: 'Eu sou a ressurreição. Quem crê em mim, ainda que morra, viverá'" (11,25); c) o conhecimento de Deus já é uma possibilidade: "Diz-lhe Jesus: 'Há tanto tempo estou convosco e tu não me conheces, Filipe? Quem me vê, vê o Pai.'" (14,9). Deste modo, o que os homens de Qumran procuravam, podiam encontrar realizado na mensagem de Jesus, apresentada no Evangelho segundo João<sup>969</sup>.

À questão da vitória escatológica da luz, liga-se a questão da salvação. O que é preciso fazer para ser salvo? Tanto a Regra da Comunidade como o Quarto Evangelho respondem: é preciso ser um "filho da luz". Mas para aqueles homens no deserto, isto significava a obediência à lei de Moisés tal como era interpretada pela comunidade<sup>970</sup>. Para o Quarto Evangelho, a salvação é alcançada pela aceitação e pelo seguimento de Cristo Jesus como a única e verdadeira luz<sup>971</sup>. É justamente neste aspecto que se insere o discipulado; ele diz respeito à essa fé em Jesus enquanto "luz". Daí que é o compromisso de fé com Jesus que faz da pessoa um "filho da luz" e tenha condições de alcançar a salvação<sup>972</sup>.

#### 4.5.

#### Quadro Comparativo

A partir dos dados analisados nesta tese, nas diversas etapas, são apresentados a seguir os paralelos entre a Regra da Comunidade dos essênios de Qumran e o Quarto Evangelho, no que diz respeito ao conceito de luz e seus desenvolvimentos semânticos:

Tema	Regra da Comunidade	Quarto Evangelho
<b>Dualismo</b>	A escolha é ontológica. Oposição entre dois grupos de pessoas: um luta pelo bem; outro, pelo mal.	Não se fundamenta ontologicamente, nem provém da criação, mas teve início na história. Refere-se a uma escolha moral.

<sup>969</sup> Cf. SCHELKLE, K. H., *A Comunidade de Qumran e a Igreja do Novo Testamento*, p. 74-75.

<sup>970</sup> Cf. PUECH, É., *Les Manuscrits de la Mer Morte et le Nouveau Testament* in *EstBib* 54 (2006), p. 355.

<sup>971</sup> Cf. LIEU, J. M., *Blindness in the Johannine Tradition* in *NTS* 34 (1988), p. 93.

<sup>972</sup> Cf. TEEPLE, H., *Qumran and the Origin of the Fourth Gospel*, p. 16.

	<p><i>De acordo com a herança do homem na verdade e na justiça, assim odeia ele a injustiça; e segundo a sua parte no lote de injustiça age impiamente nela (4,24).</i></p>	<p>Oposição entre dois grupos de pessoas: um luta pelo bem; outro, pelo mal.</p> <p><i>Outra vez, então, falou-lhes Jesus dizendo: "Eu sou a luz do mundo; aquele que me segue não caminhará nas trevas, mas terá a luz da vida (8,12).</i></p>
<b>Luz</b>	<p>Corresponde ao bem, como força ativa sobre o homem, impelindo-o a agir bem.</p> <p>Luz tem sentido moral.</p> <p>Meio transcendente em que os homens estão submergidos.</p> <p>É igual à verdade.</p> <p><i>Ele criou o homem para dominar o mundo, e pôs nele os espíritos, para que caminhe por eles até o tempo de sua visita: são os espíritos da verdade e da falsidade. Do manancial da luz provêm as gerações da verdade, e da fonte das trevas as gerações de falsidade.(...) E todos os espíritos de seu lote fazem cair os filhos da luz. Porém o Deus de Israel e o anjo de sua verdade ajudam todos os filhos da luz (1QS 3,17-19.24-25).</i></p>	<p>O mundo que aceita Cristo.</p> <p>É Cristo.</p> <p>É a verdade e a salvação que liberta das trevas.</p> <p><i>Nele era a vida, e a vida era a luz dos homens; e a luz brilha nas trevas, e as trevas não apreenderam (1,4-5).</i></p> <p><i>Ele era a luz verdadeira (1,9a).</i></p> <p><i>Eu sou a luz do mundo, quem me segue não andarás nas trevas, mas terá a luz da vida (8,12).</i></p>
<b>Líder da luz</b>	<p>Anjo da luz ou espírito da luz.</p> <p>Tem poder sobre os filhos da luz.</p> <p><i>Na mão do Príncipe das Luzes está o domínio sobre todos os filhos da justiça; eles andam por caminhos de luz (3,19).</i></p>	<p>A luz mesma, Jesus; a Palavra incriada. Tem poder sobre os filhos da luz.</p> <p><i>Outra vez, então, falou-lhes Jesus dizendo: "Eu sou a luz do mundo; aquele que me segue não caminhará na treva, mas terá a luz da vida" (8,12)</i></p>
<b>Filhos da Luz</b>	<p>Os justos, os membros da comunidade de Qumran.</p> <p><i>Para o sábio, para que instrua e ensine todos os filhos da luz (3,13).</i></p> <p><i>Porém o Deus de Israel e o anjo de sua verdade ajudam <sup>25</sup> todos os filhos da luz (3,24-25a).</i></p>	<p>Os seguidores de Jesus.</p> <p><i>Enquanto tendes a luz, crede na luz, para tornardes filhos da luz (12,35).</i></p>

<p><b>O que leva ao reino da Luz</b></p>	<p>Observância da Lei de Moisés. Aceitação da interpretação da Lei feita pela comunidade de Qumran. As boas obras da retidão e da justiça.</p> <p><i>Para [o Instrutor...] ... [livro da Reg]ra da Comunidade: para buscar Deus [com todo o coração e com toda a alma; para] fazer o que é bom e o que é reto em sua presença. como ordenou pela mão de Moisés e pela mão de todos os seus servos os Profetas; para amar tudo o que ele escolhe e odiar tudo o que ele rejeita; para manter-se distante de todo mal, e apegar-se a todas as boas obras; para operar a verdade, a justiça e o direito na terra, e não caminhar na obstinação de um coração culpável e de olhos luxuriosos fazendo todo mal; para admitir na aliança da graça todos os que se oferecem voluntariamente para praticar os preceitos de Deus, a fim de que se unam no conselho de Deus e caminhem perfeitamente em sua presença. de acordo com todas as coisas reveladas sobre os tempos fixados de seus testemunhos; para amar a todos os filhos da luz, cada um (1,1-9).</i></p>	<p>Crer na luz que é Jesus. O amor.</p> <p><i>Eu sou a luz do mundo. Quem me segue não andarรก nas trevas, mas terรก a luz da vida (8,12). Enquanto tendes a luz, crede na luz, para tornardes filhos da luz (12,35)</i></p>
<p><b>Conduta dos filhos da luz</b></p>	<p>Viver virtuosamente.</p> <p><i>Estes sรกo os seus caminhos no mundo: iluminar o corao do homem, endireitar diante dele todos os caminhos da justiça e da verdade, instalar em seu corao o temor dos preceitos de Deus; é um espírito de humildade, de paciência, abundante misericórdia, bondade eterna, inteligência, compreensão, sabedoria poderosa que confia em todas as obras de Deus e se apóia na abundância de sua graça; um espírito de conhecimento em todos os planos de ao, de zelo pelos</i></p>	<p>Viver virtuosamente.</p> <p><i>Mas quem pratica a verdade vem para a luz, para que se manifeste que suas obras sรกo feitas em Deus (3,21).</i></p>

	<p><i>preceitos de justiça, de planos santos com inclinação firme, de abundante misericórdia com todos os filhos da verdade, de pureza gloriosa que odeia todos os ídolos impuros, de conduta modesta com prudência em tudo, de discricção acerca da verdade dos mistérios do conhecimento (1QS 4,2-6)</i></p>	
<p><b>Verdade</b></p>	<p>Doutrina revelada, incluindo a Lei e a sua interpretação pela comunidade. É a verdade de Deus que purifica. A entrada na seita era uma conversão à verdade.</p> <p><i>O momento decretado para o juízo. Então purificará Deus com sua verdade todas as obras do homem, e refinará para si a estrutura do homem arrancando todo espírito de injustiça do interior de sua carne, e purificando-o com o espírito de santidade de toda ação ímpia. Rociará sobre ele o espírito de verdade como águas lustrais [para purificá-lo] de todas as abominações de falsidade e da contaminação do espírito impuro. Assim os retos entenderão o conhecimento do Altíssimo, e a sabedoria dos filhos do céu instruirá os de conduta perfeita. Pois a eles Deus escolheu para uma aliança eterna, e a eles pertencerá toda a glória de Adão. Não haverá mais injustiça, e todas as obras de engano serão uma vergonha. Até agora os espíritos de verdade e de injustiça disputam no coração do homem e caminham em sabedoria ou em necidade. De acordo com a herança do homem na verdade e na justiça, assim odeia ele a injustiça; e segundo a sua parte no lote de injustiça age impiamente nela, e assim abomina a verdade. Pois Deus os dispôs em partes iguais até o fim fixado e a nova criação (4,20-25).</i></p>	<p>É a palavra de Jesus que liberta do pecado e de Satanás. É a Palavra de Deus, a realidade divina manifestada neste mundo. O mistério do ser divino e dos planos da salvação revelados na pessoa e na obra de Jesus. Jesus está cheio de verdade e é a verdade. Está ligada à vinda de Cristo e se opõe mais à mentira e ao falso testemunho do que a um erro moral.</p> <p><i>Mas quem pratica a verdade vem para a luz, para que se manifeste que suas obras são feitas em Deus. (Jo 3,21). Santifica-os na verdade; tua palavra é verdade. Como tu me enviaste ao mundo, também eu os envio ao mundo. E, por eles, a mim mesmo me santifico para que sejam santificados na verdade (17,17-19)</i></p>

#### 4.6.

#### conclusão

O Quarto Evangelho mantém o dualismo modificado como nos manuscritos de Qumran, de modo particular na Regra da Comunidade, pois não se trata de um dualismo de dois princípios opostos, uma vez que a fé monoteísta é a mesma. No entanto, o pensamento joanino enfatiza que a pertença de uma pessoa ao grupo da luz ou das trevas é devido a uma decisão pessoal, não constituindo uma predestinação divina como muitas vezes defendem os textos essênios. Esta forma diferenciada de pensar o dualismo, marcada pela eleição, reflete-se na postura diante das outras pessoas. Uma vez que se sentiam eleitos por Deus para pertencerem ao grupo da luz, constituindo, portanto, os filhos da luz na perfeição, na verdade e no exato cumprimento da Lei, os homens de Qumran segregaram-se do resto do judaísmo e, mais ainda, dos pagãos, enxergando-os sem exceção como os filhos das trevas destinados à perdição total e ao extermínio. Almejavam tal grau de perfeição e de santidade que excluía com desprezo os considerados impuros, como os cegos, surdos, aleijados... pecadores e pagãos. Ainda numa postura político-religiosa, os essênios de Qumran esperavam com ansiedade o momento da batalha final contra os ímpios filhos das trevas, quando conquistariam Jerusalém, assumiriam as funções no Templo e dominariam o mundo.

A perspectiva política não existe no Quarto Evangelho. A pertença ao grupo da luz acontece por uma decisão livre de seguir Jesus, aceitando-o como a luz do mundo e da vida. Como na Regra da Comunidade, o evangelho joanino sabe que o mundo falhou em responder a Deus. Porém, se, por um lado, Jesus deixa claro que o julgamento do mundo será baseado na livre decisão de nele crer ou não, de andar na luz ou nas trevas, por outro lado, afirma que ele é a luz deste mundo amado por Deus e oferece a todos os que crêem, sem exceção, a participação na vida divina. Se, na Regra da Comunidade, o filho da luz deve odiar os filhos das trevas, no Quarto Evangelho, o crente torna-se um filho da luz no amor concretizado no acolhimento do outro, que não está reduzido ao grupo de discípulos de Jesus. De fato, o círculo dos discípulos de Jesus não é um grupo fechado, e sim a comunidade escatológica chamada a testemunhar no mundo. Aquele que crê em Jesus, já tomou uma decisão antecipada de amar e acolher as

outras pessoas, uma vez que a luz de Jesus leva ao conhecimento do outro, possibilitando o amor. Neste sentido, existe constantemente para o mundo a possibilidade de ser incluído no grupo dos que amam, no círculo dos filhos da luz.

## Conclusão

Esta tese trabalhou sobre o tema da "luz" e os desenvolvimentos semânticos relacionados aos termos  $\text{אור}$ , na Regra da Comunidade, e  $\text{φως}$ , no Quarto Evangelho. A Regra da Comunidade foi o documento mais importante dos essênios instalados em Qumran, uma vez que apresenta as normas de vida para o grupo, sendo a cópia encontrada na gruta 1 (1QS) a mais completa e bem conservada. O simbolismo da luz foi especial para a comunidade de Qumran, pois se ligava à imagem de Deus enquanto luz. Deus é a luz espiritual e a luz da alma. Os temas abordados nesta tese referentes à luz na Regra da Comunidade foram: a) **O manancial de luz:** as gerações da verdade provêm do manancial de luz, em uma alusão à pertença ao lote da luz; b) **A luz da vida:** a luz que dá vida está associada de modo especial à Torá. A iluminação é o conhecimento e a prática da Lei, de modo que os sectários são iluminados com a sabedoria da vida. É preciso cumprir a lei para alcançar a luz da vida; c) **O Príncipe da Luz:** ele é o líder do grupo da luz e ajuda os filhos da luz; d) **Os Caminhos de luz:** são identificados com o seguimento da Lei. Os espíritos de luz guiam os filhos da luz pelos caminhos da luz, que são os caminhos da justiça e da verdade; e) **Os filhos da luz:** são os membros da comunidade de Qumran, os eleitos de Deus, aptos a participarem de uma salvação na qual os filhos das trevas não terão acesso.

A experiência do deserto foi um aspecto teológico fundamental para os essênios de Qumran, pois era a expressão do verdadeiro culto a Deus e renovação da aliança do tempo do êxodo. Eles se afastaram da humanidade pecadora para um distanciamento não só ideológico, mas também físico e geográfico, com o propósito de formar uma comunidade de puros no deserto. Do pensamento teológico expresso na Regra da Comunidade, são analisados, nesta tese, três pontos: a) **A busca de Deus:** porque era a razão teológica principal pela qual os membros de Qumran se retiraram ao deserto. Como parte da busca de Deus, desenvolveu-se uma teologia do seguimento, o que exigia atitudes concretas, como o estudo e cumprimento da Lei de Moisés e cumprimento da Regra da Comunidade; b) **O dualismo:** expresso através das oposições luz/trevas, verdade/falsidade. As manifestações do dualismo podem ser percebidas a nível cósmico, ético e espiritual. Deus criou os espíritos de luz e de trevas, e cada

pessoa pertence a um ou outro espírito, num campo de dupla predestinação. A humanidade está, portanto, dividida em dois grupos: o grupo da luz, cujo líder é o Príncipe da luz, que guia os filhos da luz pelos caminhos da luz; e o grupo das trevas guiado pelo Anjo das trevas, que guia os filhos das trevas por caminhos de trevas. Porém, o resultado da luta já está decidido por Deus, que acabará com o mal no Dia da Vingança e destruirá os filhos das trevas. Os filhos da luz sairão vitoriosos porque foram auxiliados pelo Deus de Israel; c) **O messianismo**: o tempo futuro terá início depois da vitória messiânica, quando o Messias lutará na vitoriosa batalha final dos filhos da luz. Esperavam figuras messiânicas com qualidades de guerreiro, político e sacerdote. O objetivo principal dos essênios de Qumran era conquistar a terra de Israel, tomar posse do Templo de Jerusalém e destronar os sacerdotes iníquos.

A mesma intensidade simbólica da luz é empregada pelo Quarto Evangelho, para alcançar sua meta teológica, que é a apresentação da pessoa e da obra de Jesus. Jesus é a luz verdadeira, em forma absoluta e ilimitada, única capaz de oferecer a salvação. Todas as ocorrências do termo φῶς no evangelho joanino se encontram nas definições cristológicas ou naquelas relacionadas ao seguimento de Jesus. Em 1,4-5, Jesus é a "luz dos homens", abordando o conflito entre luz e trevas; em 1,8, somente Jesus é a luz; em 1, 9, ele é a "luz verdadeira"; em 3,19-21, a luz exerce um julgamento com base nas boas obras; já em 8,12, Jesus mesmo diz que é a "luz do mundo" e oferece a "luz da vida"; em 9,5, mais uma vez se insiste que Jesus é a "luz do mundo"; nas palavras contidas em 11,9-10, Jesus aborda o simbolismo da luz do dia; em 12,35-36, ele adverte para se caminhar e crer na luz para se tornar filho da luz; e, por fim, em 12,46, Jesus afirma novamente que ele é a luz. A partir destes dados, é possível concluir que a intenção do evangelho joanino é afirmar enfaticamente que Jesus é a plenitude da luz enquanto salvação oferecida à humanidade, que afasta das trevas e conduz a Deus.

No contexto do uso do simbolismo da luz pelo Quarto Evangelho, os temas tratados nesta tese foram: a) **Jesus como luz verdadeira**: porque é a luz da vida, porque só ele conduz à verdade de Deus para o homem e tem a capacidade única de dar a salvação; b) **Jesus como luz do mundo**: a luz que veio ao mundo é o aparecimento de Jesus na história dos homens. Descreve assim uma função soteriológica: é a entrada da luz em um mundo mergulhado nas trevas; c) **Jesus**

**como a luz da vida:** a vida verdadeira é aquela vinda de Deus, e só os que recebem Cristo a tem, porque o Pai deu ao Filho ter a vida em si mesmo. É graças a Jesus, fonte de vida, que os homens vêem a luz e são conduzidos à plenitude da vida; d) **Andar na luz como seguimento de Jesus:** seguir Jesus significa crer nele enquanto luz, é escutá-lo com fé e obediência, e mostrar-se como pertencente a ele. A escolha entre andar nas trevas ou andar na luz é a base do julgamento de Deus; e) **A "luz" como o "mundo de cima":** o dualismo é expresso através da oposição entre luz/trevas, mundo de cima/mundo de baixo. O "mundo do alto" é o âmbito de Deus. No contexto do dualismo joanino, a história é o cenário de um campo de batalha entre a luz e as trevas, e esta luta percorre todo o evangelho. A partir dos temas abordados, conclui-se que é conteúdo de todo o evangelho o fato de que a obra de Cristo a si mesma se comprova: suas obras são luminosas e clareiam o entendimento. Jesus é a luz porque traz a luz e conduz à fonte de vida.

As conclusões que podem ser tiradas quanto aos paralelos entre a Regra da Comunidade e o Quarto Evangelho, a partir dos desenvolvimentos semânticos relacionados aos termos אור e φῶς, abrangem os seguintes conceitos:

#### **a) A luz e a verdade.**

Quanto à verdade, há correspondência entre os dois contextos literários apenas enquanto a verdade é vista como veículo de purificação e de santificação, e enquanto o "espírito da verdade" tem o papel de iluminar os homens e comunicá-les o conhecimento. Porém, na Regra da Comunidade, a verdade está baseada na Lei de Moisés. No Quarto Evangelho, Jesus está pleno de verdade e é a verdade.

Há correspondência na relação de igualdade entre luz e verdade.

#### **b) A "luz da vida".**

Há correspondência no uso da expressão "luz da vida". No entanto, na Regra da Comunidade, a "luz da vida" se refere à Lei; no Quarto Evangelho, a "luz da vida" se refere a Jesus.

Há correspondência na associação de "luz da vida" com a imortalidade, como objeto de promessa e de contemplação.

### **c) Dualismo luz/trevas.**

Há correspondência quanto ao uso do dualismo modificado, não metafísico e ético, entre luz e trevas. Porém, o evangelho joanino não apresenta uma oposição entre dois espíritos opostos como aquele apresentado na Regra da Comunidade; e Cristo, um dos opositores no conflito, não é um ser criado.

Na Regra da Comunidade, o dualismo é ontológico, num campo da dupla predestinação, onde cada pessoa já nasce pertencendo ao lote da luz ou das trevas; no Quarto Evangelho, trata-se de uma escolha moral, uma vez que é o próprio indivíduo que escolhe pertencer à luz ou às trevas, mediante suas ações boas ou más.

### **d) Caminhar na luz/caminhar nas trevas**

Não há correspondência na ideia de uma predestinação a caminhar na luz ou nas trevas. A Regra da Comunidade menciona uma predestinação já desde o nascimento, embora também enfatize a liberdade e a responsabilidade humanas. No Quarto Evangelho, há a decisão livre de seguir Jesus e, portanto, caminhar na luz.

Há correspondência na ideia de que os filhos da luz andam por caminhos de luz, assim como de que há necessidade de se caminhar na luz.

Não há correspondência sobre o que conduz ao domínio da luz. Na Regra da Comunidade, a pertença à luz se dá pela aceitação da interpretação da Lei de Moisés tal como é interpretada pela comunidade de Qumran. No evangelho joanino, é a fé em Jesus e a aceitação de Jesus como luz que conduz à esfera da luz.

### **e) Os filhos da luz/os filhos das trevas**

Há correspondência no uso da expressão "filhos da luz".

Não há correspondência quanto à sua identificação. Na Regra da Comunidade, os filhos da luz são apenas os membros da comunidade de Qumran,

os eleitos de Deus. No Quarto Evangelho, são todos as pessoas que seguem e aceitam Jesus.

Não há correspondência quanto à razão pela qual alguns são filhos da luz. Na Regra da Comunidade, é devido à predestinação, embora também se mencione a livre decisão em entrar na comunidade dos filhos da luz. No entanto, não bastava a pessoa querer pertencer à comunidade de Qumran, era preciso, antes de tudo, ser israelita. No Quarto Evangelho, o motivo de ser um filho da luz é devido à liberdade de decisão em seguir Jesus e crer em Jesus-luz. Neste sentido, todos podem tornar-se um filho da luz, sem distinção de raça ou grupo étnico.

Não há correspondência quanto ao que está na base da formação de um filho da luz. Na Regra da Comunidade, está a rigorosa observância da Torá e da Regra da Comunidade. Para o evangelho joanino, o discipulado diz respeito à fé em Jesus e um compromisso com ele.

Não há correspondência quanto ao ódio aos filhos das trevas. Na Regra da Comunidade, os filhos da luz devem odiar os filhos das trevas e viver separados deles. Assim, desprezam os cegos, surdos, aleijados, pagãos e pecadores. No Quarto Evangelho, os filhos da luz devem amar as outras pessoas, acolhendo no amor os cegos, surdos, aleijados, pagãos e pecadores.

Não há correspondência quanto à expressão "filhos das trevas".

#### **f) Anjo de luz/Anjo das trevas**

Há correspondência na concepção de mundo sob a liderança de personagens ligados à luz e às trevas, e quanto à influência sobre as pessoas. Na Regra da Comunidade, o líder da luz é o Príncipe da luz, e o líder das trevas é Belial. No Quarto Evangelho, o líder da luz é Jesus, e o líder das trevas é o "Príncipe deste mundo", Satanás, Diabo.

#### **g) Espíritos de luz/Espíritos das trevas**

Não há correspondência quanto à terminologia.

Há semelhanças entre os "dois mundos" joaninos e os "dois espíritos" qumrânicos. Neste sentido, há correspondência enquanto "o mundo de cima", no Quarto Evangelho, pode ser equivalente ao "espírito da verdade", na Regra da

Comunidade, uma vez que ambos são caracterizados pela luz e pela verdade. O "mundo de baixo", mencionado no Quarto Evangelho, assemelha-se ao "espírito de falsidade", apresentado na Regra da Comunidade, pois são caracterizados pelas trevas e pela falsidade.

#### **h) O conflito entre a luz e as trevas**

Há correspondência entre o fato da existência de um conflito entre os representantes da luz e das trevas.

Não há correspondência quanto à perspectiva política dos filhos da luz. Na Regra da Comunidade, os filhos da luz almejam, no Dia da Vingança, conquistar o mundo, ocupar Jerusalém e destronar os sacerdotes usurpadores. O Quarto Evangelho não apresenta nenhum objetivo político para os filhos da luz; estes assim o são para o amor e para a misericórdia.

Há correspondência que o conflito é passageiro.

#### **i) A vitória escatológica da luz**

Há correspondência quanto à vitória escatológica da luz, triunfando definitivamente sobre as trevas. Porém, no Quarto Evangelho, a hora escatológica já começou, e Satanás já foi despojado por Cristo.

A partir dos paralelos apresentados, concluo ser claramente possível que o Quarto Evangelho reflita uma utilização e, ao mesmo tempo, uma correção dos conceitos que envolvem a ideia de "luz" provenientes da teologia contida na Regra da Comunidade, sabendo adaptá-los à mensagem cristã pregada por Jesus. Neste ponto de vista, no decorrer do processo literário do Quarto Evangelho, Jesus foi apresentado como a realização das perspectivas qumrânicas referentes aos conceitos de "luz". Isto pode ser considerado como uma provável resposta à presença, na comunidade joanina, do pensamento teológico oriundo de Qumran, onde a luz representava a esfera de ação de Deus, simbolizando o próprio Deus. Este fato leva a sugerir, portanto, um estrato literário representativo da influência do pensamento de cristãos de origem qumrânica que, ao carregarem consigo as

ideias provenientes daquela seita, produziram a necessidade de se fazer a conexão entre o Cristo-luz e a luz qumrânica.

Disto resulta que a presença óbvia de contrastes entre o pensamento ensinado em Qumran, relacionado à "luz", e aquele afirmado no Quarto Evangelho sobre Jesus-Luz não é argumento suficiente para negar que houve um desejo de aproximação literária entre as duas formas de pensamento por parte dos redatores do evangelho, mas justamente o contrário. Assim, considero provável que o Quarto Evangelho tenha feito alusão deliberada à doutrina de Qumran com a intenção de enfatizar os pontos de contato e as divergências entre a mensagem de amor pregada por Jesus, a verdadeira "luz", e as reivindicações radicais da seita, outrora instalada no deserto, que, embora pregasse o amor, ao mesmo tempo exigia o ódio, numa perspectiva separatista, política e nacionalista.

Nesta linha de pensamento, a expressão **אור מְעַן** ("manancial de luz"; 1QS 3,19), presente na Regra da Comunidade, corresponde ao Cristo-Luz joanino, que é τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν ("a luz verdadeira"; Jo 1,9). É esta fonte de luz que faz o homem **אור הַחַיִּים לְהַבִּיט בְּאֵר הַחַיִּים** ("contemplar na luz da vida"; 1QS 3,7) e ter τὸ φῶς τῆς ζωῆς ("a luz da vida"; Jo 8,12). De fato, os **אורי בני** / υἱοὶ φωτός ("filhos da luz"; 1QS 1,9; Jo 12,36) **אור יתהלכו** ("andam por caminhos de luz"; 1QS 3,20), pois quem περιπατῆ ἐν τῇ ἡμέρᾳ, οὐ προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου βλέπει ("caminha durante o dia, não tropeça, porque vê a luz deste mundo"; Jo 11,9). Daí que a ideia de "luz" tão importante para os essênios de Qumran pode ser, enfim, vislumbrada na mensagem do evangelho joanino, porque Jesus disse: ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἐν τῇ σκοτίᾳ μὴ μείνη ("Eu, luz, vim ao mundo, para que todo aquele que crê em mim na escuridão não permaneça"; Jo 12,46). E é justamente **אור תְּלִדוֹת הָאֱמֶת** (do manancial da luz que provêm as gerações da verdade), de modo que ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς ("aquele pratica a verdade vem para a luz"), para que sejam manifestas as suas obras, que são feitas em Deus"; Jo 3,21).

## BIBLIOGRAFIA

### I.

#### FONTES

##### I.1.

#### Textos Críticos.

ALAND, K. -ALAND, B. **The Text of the New Testament.** An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Pratic of Modern Textual Criticism. Tradução da 2ª ed. revista alemã. Rhodes: Eerdmans Publishing Co., 1987.

**Novum Testamentum Graece.** NESTLE, E.; ALAND, K. (org.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1995<sup>27</sup>.

VON, H.; LOHSE, E. **Die Texte aus Qumran.** Darmstadt; Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.

### II.

#### Instrumentais

##### II.1.

#### Dicionários e Gramáticas

ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português.** São Paulo: Paulus, 1997 (título original: *Diccionario Bíblico Hebreo-Español.* Madri: Editorial Trotta; tradução de Ivo Storniolo, José Bortoloni).

BEYER, K. **Semitische Syntax im Neuen Testament vol.1.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.

BROWN, C.; COENEN, L. **Dicionário Internacional de Teologia do NT.** Edições Vida Nova, 2000 (título original: *The International Dictionary of the New Testament Theology.* Michigan: The Zondervan Corporation: 1975; tradução de Gordon Chown).

- FOHER, G. **Hebrew and Aramaic Dictionary of the Old Testament**. London: SCM Press: 1973 (Título original: *Hebräisches und aramäischer wörterbuch zum Alten Testament*. Berlin: W. de Gruyter, 1973; tradução de Walter de Gruyter).
- GINCRICH, F. W. **Léxico do NT Greco/Português**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1984 (título original: *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*. Chicago: University of Chicago, 1957; tradução de Júlio P. T. Zabatiero).
- HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALKE, B. K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998 (título original: *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago: The Moody Bible Institute, 1980; tradução de Márcio Loureiro Redondo).
- KITTEL G. **Theological Dictionary of the New Testament**. Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1991.
- MOULTON, J. H. **A Grammar of New Testament Greek**, vol I. Edinburgh: T & T Clark, 1988.
- PIPER, O. A. **The Interpreter's Dictionary of the Bible**, vol. IV. Nashville: Abindgon Press, 1962.
- RUSCONI, C. **Vocabulario del Greco del Nuovo Testamento**. Bologna: Realizzazione Editoriale, 1997.
- TOOR, K. van; BECKING, B.; HORST, P. W. van der. **Dictionary of Deities and Demons in the Bible**: Leiden: Brill, 1999.
- VINE, W. E.; UNGER, M. F. **Dicionário Vine**. Rio de Janeiro: CPAD, 2002 (título original: *Vine's Expository Dictionary of Biblical Words*. Nashville, [s.e.], 1982. Tradução de Luis Aron de Macedo).

### III.

#### OBRAS SOBRE QUMRAN

##### III.1.

##### Livros

- ASENSIO, F. **El Dios de la Luz** - Avances a través del A. testamento y contactos con el Nuevo. Analecta Gregoriana XC. Romae: Univ. Gregoriana, 1958.
- BURROWS, M. **Os Documentos do Mar Morto**. Porto: Editora Porto, 1956.

CARMIGNAC, J.; GUILBERT, P. **Les Textes de Qumran** - traduits et annotés. Paris: Letouzey et Ané, 1961.

DUPONT-SOMMER, A. **Les Écrits Esséniens** - découverts près de la Mer Morte. Paris: Pauot, 1964.

FLINT, P. W. (ed.). **The Bible at Qumran**. Text, Shape and Interpretation. Grand Rapids: W. B. E. Publishing Company, 2001.

DELCOR, M.; GARCIA MARTÍNEZ, F. **Introducción a la Literatura Esenia de Qumran**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

FLUSSER, D. **O Judaísmo e as Origens do Cristianismo**, v.1. Rio de Janeiro: Imago, 2000 (título original: *Judaism and the Origins of Christianity*, v. 1. [s.e.], 1988; tradução de Reinaldo Guarany).

GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TREBOLLE BARRERA, J. **Os Homens de Qumran**. Petrópolis: Vozes, 1996 (título original: *Los Hombres de Qumrán: Literatura, Estructura Social y Concepciones Religiosas*. Madrid: Editorial Trotta, 1993; tradução de Luís Fernando Gonçalves Pereira).

GARCÍA MARTÍNEZ, F. **Textos de Qumran**. Petrópolis: Vozes, 1995 (título original: *Textos de Qumran*. Madrid: Editorial Trotta, 1992; tradução de Valmor da Silva).

LAMADRID, A. G. **Los Descubrimientos del Mar Muerto** - Balance de veinticinco años de hallazgos y estudios. Madrid: La Editorial Católica, 1973.

SHANKS H. **The Mystery and Meaning of the Dead Sea Scrolls**. New York: Random House, 1998.

SUSSMANN, A; PELED, R. **Scrolls From the Dead Sea**. Washington: Archetype Press, 1993.

VAN DER PLOEG, J. **The Excavations at Qumran** - A Survey of the Judean Brotherhood and its Ideas. London: Longmans Green and Co Ltda., 1957.

VÁSQUEZ ALLEGUE, J. **Los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas**. El Prólogo de la Regla de la Comunidad de Qumrán. Estella: Editorial Verbo Divino, 2000.

VERMES, G. **Les Manuscrits du Désert de Juda**. Tornai: Desclée & C<sup>ie</sup> Éditeurs, 1953.

### III.2.

#### Artigos

ALEXANDER, P. S., **The Redaction-History of Serkh Há-Yahad: A Proposal** in **RQ 65** (1996), p. 437-456.

ALLISON, D. C. **The Authorship of 1QS III,13-IV,14** in **RQ 38** (1980), p. 257-268.

AUDET, J. P. **Affinités Littéraires et Doctrinales du "Manuel de Discipline"** in **RB 59** (1952), p. 219-238.

BAUMGARTEN, J. M. **The Meaning of IQSerek III, 2-3** in **RevQ 6** (1967), p. 287-288.

BECKWITH, R. T. **The Modern Attempt to Reconcile the Qumran Calender With the True Solar Year** in **RQ 27** (1970), p. 379-396.

\_\_\_\_\_. **The Significance of the Calender for Interpreting Essene Chronology and Eschatology** in **RQ 10** (1979-81), p. 167-202.

BERTHOLET, K. **Qumrân, la Bibliothèque d' où a surgi la Bible** in **MB 187** (2008), p. 6-9.

BRAUN, F. -M. **Essénisme et Hermétisme** in **RevThom 54** (1954), p. 523-558.

BROWNLEE, W. H. **Edh-Dheeb's Story of his Scrolls Discovery** in **RQ 12** (1962), p. 483-494.

BURROWS, M. **The Contents and Significance of the Manuscripts** in **BA 11** (1948), p. 57-61.

BUTLER, H. A. **The Chronological Sequence of the Scrolls of Qumran Cave One** in **RQ 8** (1960), p. 533-539.

CARMIGNAC, J. **La Notion d'Escatologie dans la Bible et à Qumran** in **RQ 25** (1969), p. 17-30.

CHARLESWORTH, J. H. **A Critical Comparison of the Dualism in 1QS 3,13-4,26 and the Dualism Contained in the Gospel of John**, in CHARLESWORTH, J. H. (Ed), **John and the Dead Sea Scrolls**. New York: Crossroad, 1968-69, p. 76-106.

DAVI, P. R. **Eschatology at Qumran** in **JBL 104** (1985), p. 39-55.

DOMBROWSKI, B. W. **The idea of God in 1Qserek** in **RQ 7** (1971), p. 524-525.

- DONCEEL, R. **Reprise des Travaux de Publication des Fouilles au Khirbet Qumran** in **RB 99** (1992), p. 557-573.
- DUHAIME, J. **L'Instruction sur les Deux Esprits et les Interpolations Dualistes a Qumrân (1QS3, 13-4,26)** in **RB 84** (1977), p. 566-594.
- GUILBERT, P. **Le Plan de la Règle de la Communauté** in **RQ 3** (1959), p. 323-344.
- HEMPEL, C. **The Community and its Rival According to the Community Rule from Caves 1 and 4** in **RQ 81** (2003), p. 47-81.
- HOGETERP, A. C. A. **The Eschatology of the Two Spirits Treatise Revisited** in **RQ 90** (2007), p. 247-259.
- HUMBERT, J-B. **Une Mer Morte pas si Morte** in **MB 187** (2008), p. 10-13.
- LAMBERT, G. **Le Manuel de Discipline de la Grotte de Qumrân** in **NRT 73** (1951), p. 938-975.
- LAURIN, R. B. **The Problem of Two Messiahs in the Qumran Scrolls** in **RQ 13** (1963), p. 39-52.
- LEAHY, T.W. **Studies in the Syntax of 1QS** in **Bib 41** (1960), p. 135-157.
- MARX, A. **Les Racines du Célibat Essénien** in **RQ 27** (1970), p. 323-342.
- \_\_\_\_\_. **Y a-t-il Une Prédestination a Qumran?** In **RQ 22** (1967), p. 163-181.
- MAY, H. G. **The Creation of Light in Genesis 1,3-5** in **JBL 58** (1939), p. 203-211.
- \_\_\_\_\_. **Cosmological Reference in the Qumran Doctrine of the Two Spirits and in Old Testament Imagery** in **JBL 82** (1963), p. 1-14.
- MARZOTTO, D. **Qumran** in **RivB 9** (1977), p. 243-247.
- MURPHY-O'CONNOR, J. **La Genèse Littéraire de la Règle de la Communauté** in **RB 4** (1969), p. 528-549.
- \_\_\_\_\_. **The Essenes and their History** in **RB 81** (1974), p. 215-244.
- \_\_\_\_\_. **The Essenes in Palestine** in **BA 40** (1977), p. 100-124.
- \_\_\_\_\_. **The Damascus Document Revisited** in **RB 92** (1985), p. 223-246.
- PUECH, E. **"Les Esséniens et la Vie Future"** in **MB 4** (1978), p. 38-40.

\_\_\_\_\_. **La Conception de la Vie Future dans le Livre de la Sagesse et les Manuscrits de la Mer Morte** in **RQ 82** (2003), p. 209-232.

RABINOWITZ, I. **Sequence and Dates of the Extra-Biblical Dead Sea Scroll Texts and "Damascus" Fragments** in **VT 3** (1953), p. 175-185.

REVEEL, E. J. **Clause Structure in the Prose Documents of Qumran Cave I** in **RQ 17** (1964), p. 3-22.

SAGAZAN, B. **La Nouvelle Aventure de Manuscrits de Qumrân** in **MB 187** (2008), p. 19-25.

STARCKY, J., **Les Quatre Étapes du Messianisme à Qumrân** in **RB 70** (1963), p. 481-505.

STECKOLL, S. H. **Marginal Notes on the Qumran Excavations** in **RQ 25** (1969), p. 34-40.

TREVER, J. C. **The Discovery of the Scrolls** in **BA 11** (1948), p. 46-57.

\_\_\_\_\_. **When Was Qumrân Cave I Discovered?** in **RQ 3** (1961), p. 135-141.

\_\_\_\_\_. **The Two Spirits of the rule of the Community** in **RQ 11** (1961), p. 449-452.

VAUX, R. de. **Fouilles au Khirbet Qumrân** in **RB 61** (1954), p. 206-236.

WERNBERG-MOLLER, P. **A Reconsideration on the Two Spirits in the Rule of the Community (1Qserek III, 13-IV,26)** in **RQ 11** (1961), p. 422-440.

\_\_\_\_\_. **Waw and Yod in The "Rule of the Community (1QS)"** in **RQ 10** (1960), p. 222-236.

#### **IV.**

### **OBRAS SOBRE O QUARTO EVANGELHO E A RELAÇÃO QUARTO EVANGELHO/QUMRAN**

#### **IV.1.**

##### **Livros**

BALL, D. M. **"I Am" in John's Gospel**. England: Sheffield Academic Press, 1996.

BARRET, C. K. **The Prologue of St. John: New Testament Essays**. London: Athlone, 1971.

- \_\_\_\_\_. **The Gospel According to St. John.** Philadelphia: Westminster Press, 1978.
- BARRETO, J.; MATEOS, J. **El Evangelio de Juan.** Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.
- BERGANT, D.; KARRIS, R.. **Comentário Bíblico 3.** São Paulo: Loyola, 1999 (título original: *The Colledgeville Bible Commentary.* Minneapolis: Liturgical Press, 1989; tradução de Bárbara Theoto Lambert).
- BERNARD, J. H. **A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S<sup>t</sup> John,** vols. 1-2. Edinburgh: T & T CLARK, 1948.
- BLACK, M. **An Aramaic Approach to the Gospel and Acts.** Oxford: Clarendon Press, 1967.
- BLANK, J. **El Evangelio Según San Juan I.** Barcelona: Editorial Herder, 1984.
- BOISMARD, M. E. **L'Évangile de Jean - Synopse des Quatre Évangiles III.** Paris: Les Éditions du Cerf, 1977.
- \_\_\_\_\_. **Un Évangile Pré-Johannique - Jean 2,13-4,54.** Études Bibliques 25. Paris: J. Gabalda et C<sup>ie</sup>, Éditeurs, 1994.
- BRAUN, F. -M. **Jean, Le Théologien.** Paris: J. Gabalda et C<sup>te</sup>. Éditeur, 1966.
- BROWN, R. E. **A Comunidade do Discípulo Amado.** São Paulo: Edições Paulinas, 1984 (título original: *The Community of the Beloved Disciple.* New York: Paulist Press, 1979; tradução de Euclides Carneiro da Siva).
- \_\_\_\_\_. **The Qumran Scrolls and John: a comparison in thought and expression** in MICHAEL, J.; TAYLOR, S. J. **A Companion to John.** New York: Alba Horse, 1977.
- \_\_\_\_\_. **The Gospel According to John I-XII,** v.29. New York: Doubleday & Company, 1966.
- \_\_\_\_\_. **Comentario Bíblico "San Jeronimo" IV.** Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971.
- \_\_\_\_\_. **Evangelio y Epistolas de San Juan.** Santander: Editorial Sal da Terra, 1965.
- \_\_\_\_\_. **The Epistles of John.** New York: The Liturgical Press, 1982.
- BULTMANN, R. **Teologia do Novo Testamento.** São Paulo: Editora Teológica: 2004 (título original: *Theologie des Neuen Testaments.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1984; tradução de Ilson Kayser).
- BUSSCHE, H. v. d. **Jean.** Paris: Desclée de Brouwer, 1967.

- CASABÓ, J. M. **La Teologia Moral en San Juan**. Madrid: Ediciones Fax, 1970.
- CAZEAUX, J. **Concept ou Mémoire? La Réthorique de Jean**. Paris: Éditions du Cerf, 1990.
- CHARLESWORTH, J. H. **Jesus dentro do Judaísmo**. Rio de Janeiro: Imago, 1992 (título original: *Jesus Within Judaism*. New York: Doubleday, 1988; tradução de Henrique de Araújo Mesquita).
- CHOURAQUI, A. **A Bíblia. Iohanân (O Evangelho Segundo João)**. Rio de Janeiro: Imago, 1997 (título original: *La Bible. Iohanân (Évangile selon Jean)*. Paris: J. -C. Lattès, 1992).
- COTHENET, E. **L'Arrière-plan Vétero-Testamentaire du IV<sup>e</sup> Évangile**. Paris: Éditions du Cerf, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Les Écrits de Saint Jean et L'Épître aux Hébreux**. Paris: Desclée de Brouwer, 1984.
- CULLMANN, O. **Le Milieu Johannique**. Paris: Delachaux & Niestlé, 1976.
- DODD, C. A. **A Interpretação do Quarto Evangelho**. São Paulo: Editora Teológica, 2003 (título original **The Interpretation of the Fourth Gospel**. Cambridge: Cambridge University Press, 1968<sup>8</sup>; tradução de José Raimundo Vidigal).
- FENTON, J. C. **The Gospel According To John**. Oxford: Oxford University Press, 1970.
- FEUILLET, A. **Le Prologue du Quatrième Évangile**. Paris: Desclée de Brouwer, 1968.
- GAETA, G. **Il Dialogo con Nicodemos**. Studi Biblici 26. Brescia: Paideia Editrice, 1974.
- GENNARO G. D. **Il Cosmo nella Bibbia**. Napoli: Edizioni Dehoniane, 1982.
- GESE, H. **Der Johannesprolog**. Munique: [s. e.], 1977.
- GUILDING, A. **The Fourth Gospel and Jewish Worship: A study of the relation of St. John's Gospel to the ancient Jewish lectionary system**. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- HANSON, A. T. **The Prophetic Gospel**. Edinburgh: T & T CLARK, 1991.
- HONKYNS, E.; DAVEY, F. N. **L'Énigme du Nouveau Testament**. Paris: Editrice Claudiana, 1949.
- HUNTER, A. -M. **Saint Jean Témoin du Jésus de L'Histoire**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1970.

KOESTER, C. R. **Symbolism in the Fourth Gospel**. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

KONINGS, J. **Evangelho Segundo João - amor e fidelidade**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

LEE, D. A. **The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel**. The Interplay of Form and Meaning. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

LEIPOLDT, J.; GRUNDMANN, W. **El Mundo del Nuevo Testamento I - Estudio historico-cultural**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1973 (título original: *Umwelt Des Urchristentums*. Berlín: Evangelische Verlagsanstalt, 1971; Tradução para o espanhol de Luis Gil).

LENDRINO, J. V. **El Culto en Espíritu y en Verdad en el IV Evangelio - aspectos bíblicos del Templo y su culto**. Pamplona: Artes Gráficas Soler, 1990.

LÉON-DUFOUR, X. **Os Evangelhos e a História de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 1972.

\_\_\_\_\_. **Leitura do Evangelho Segundo João I**. São Paulo: Loyola, 1996 (título original: *Lecture de l'Évangile selon Jean I*. Paris: Éditions du Seuil, 1988; tradução de Johan Konings).

\_\_\_\_\_. **Leitura do Evangelho Segundo João II**. São Paulo: Loyola, 1996 (título original: *Lecture de l'Évangile selon Jean II*. Paris: Éditions du Seuil, 1988; tradução de Johan Konings; Isabel Leal Fontes Ferreira).

LEVORATTI, A. J. **Comentario Bíblico Latino-Americano - Nuevo Testamento**. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2003.

LIGHTFOOT, R. H. **St. John's Gospel**. Oxford: Oxford University Press, 1972.

LINDARS, B.; RIGAUX, B. **Témoignage de L'Évangile de Jean**. Paris: Desclée de Brouwer, 1974.

LOHSE E. **Théologie du Nouveau Testament**. Genève: Labor et Fides, 1987.

MAGGIONI, B.; FABRIS, R. **Os Evangelhos II**. São Paulo: Loyola, 1992 (título original: *I Vangeli*. Assis: Cittadella Editrice, 1978; tradução de Marcos J. Marcionilo).

MEIER, J. P. **Um Judeu Marginal: Repensando o Jesus Histórico**. Vol. 2, Livro 3. Rio de Janeiro: Imago, 1998 (título original: *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol. 2. New York: Doubleday, 1994; tradução de Laura Rumchinsky).

- MLAKUZHYIL G. **The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel**. Analecta Biblica 117. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1987.
- MANNS, F. **L'Évangile de Jean à la lumière du judaïsme** - Analecta 33. Jerusalém: Franciscan Printing Press, 1991.
- MARROW, S. B. **The Gospel of John**. New York: Paulist Press, 1995.
- MARSH, J. **The Gospel of St. John**. London: Penguin Books, 1968.
- MAZZAROLO, I. **Nem Aqui, nem em Jerusalém: Evangelho de São João**. Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 2000.
- NEIRYNCK, F. **Jean et les Synoptiques** - examen critique de l'exégèse de M. - É. Boismard. Belgium: Éditions Duculot, 1979.
- NOLLI G. **Evangelo Secondo Giovanni**. Citta del Vaticano: Librerie Editrice Vaticana, 1986.
- PAINTER, J. **The Quest for the Messiah** - The History, Literature and Theology of the Johannine Community. Edinburgh: T & T Clark, 1992.
- POTTERIE, I. de La. **La Vérité dans Saint Jean I**. Analecta Biblica 73. Rome: Biblical Institute Press, 1977.
- PRYOR J. W. **John: Evangelist of the Covenant People**. London: Logman and Todd, 1992.
- SCHELKLE, K. H. **A Comunidade de Qumran e a Igreja do Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1972 (título original: *Die Gemeinde von Qumran und die Kirche des Neuen Testaments*. Patmos: Düsseldorf, 1965<sup>2</sup>; tradução das Monjas Beneditinas da Abadia de Santa Maria, São Paulo).
- \_\_\_\_\_. **Teologia do Novo Testamento 2** - A Criação: o Mundo - o Tempo - o Homem. São Paulo: Loyola: 1978 (título original: *Theologie des Neuen Testaments- Welt - Zeit - Mensch*. Patmos: Düsseldorf, 1968; tradução de Antônio Steffen).
- SCHNACKENBURG R. **El Evangelio Según San Juan, tomo I-II** Barcelona: Editorial Herder, 1980.
- SCHREINER, J. **Introducción a los Métodos de la exégesis Bíblica**. Barcelona: Editorial Herder, 1974.
- SCHREINER, J.; DAUTZENBERG, G. **Forma e Exigência do Novo Testamento**. São Paulo: Edições Paulinas, 1977 (título original: *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments*. Würzburg: Echter Verlag; tradução de Benôni Lemos).

SCHULZ, V. S. **Das Evangelium nach Johannes**. Göttingen: Vandernhoeck & Ruprecht, 1972.

STEMBERGER, G. **La symbolique du bien et du mal selon saint Jean**. Paris: éditions du Seuil, 1970.

TASKER, R. V. G. **John**. Leicester: Inter-Varsity Press, 1976.

TILBORG, S. V. **Reading John in Ephesus**. Leiden: E. J. BRILL, 1996.

TUÑI, J. O. **Escritos Joánicos e Cartas Católicas**. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1995.

## IV.2.

### Artigos

AULEN, S. **A Key Word In St. John's Gospel in StEv II** (1964), p. 3-24.

BAUCKHAM, J. R. **Historiographical Characteristics of the Gospel of John in NTS 53** (2007), p. 17-36.

VIVIANO, T. B. **John's Use of Matthew: Beyond Tweaking in RB 2** (2004), p. 209-237.

BENOIT, P. **Qumrân et le Nouveau Testament in NTS 7** (1960-1), p. 276-296.

BETZ, O. **The Eschatological of the Sinai-Tradition in Qumrân and in the New Testament in RQ 6** (1967), p. 89-107.

BOISMARD, M. E. **La Literatura de Qumrán y los Escritos de San Juan in CuBi 12** (1955), p. 250-264.

\_\_\_\_\_. **Le Papyrus Bodmer II in RB 64** (1957), p. 363-398.

\_\_\_\_\_. **Le Papyrus Bodmer II - supplément, Évangile de Jean chap. XIV-XXI in RB 64** (1957), p. 363-398.

\_\_\_\_\_. **L'Évolution du Thème Eschatologique dans les Traditions Johanniques in RB 68** (1961), p. 507-524.

BORGER, P. **Observation on the Targumic Character of the Prologue of John in NTS 16** (1970), p. 288-195.

BIANCHI, U. **Il dualismo come categoria storico-religiosa, RSLR** (1973), p. 3-16.

BONSIRVEN, J. **Les aramaïsmes de S. Jean l'Évangéliste in Bib 30** (1949), p. 405-431.

- BRAUN, F. -M. **L' Arrière-Fond Judaïque du Quatrième Évangile et la Communauté de L' Alliance** in **RB 62** (1955), p. 5-44.
- \_\_\_\_\_. **Hermétisme et Johannisme** in **RevThom I** (1955), p. 22-42.
- BRAUN, H. **Qumran und das Neue Testament** in **RQ 24** (1969), p. 573-580.
- BROWN, S. **The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles** in **CBQ 17** (1955), p. 403-419.
- BROWN, S. **From Burney to Black: The Fourth Gospel and the Aramaic Question** in **CBQ 26** (1964), p. 323-339.
- BRUCE, F. F. **Qumrân and early Christianity** in **NTS 2** (1955-56), p. 176-190.
- BULTMANN, R. **The Interpretation of the Fourth Gospel** in **NTS 1** (1954-55), p. 77-91.
- BURKETT, D. **Two Accounts of Lazarus's Resurrection in John 11** in **NT 36** (1994), p. 209-220.
- BUSSCHE, H. v. d. **La Structure de Jean I-XII** in **ReBib III** (1958), p. 61-110.
- CABA, J. **Metodos exegeticos en el estudio actual del Nuevo Testamento** in **Greg 73/4** (1992), p. 611-669.
- CARMIGNAC, J. **Comment Jésus et ses Contemporains Pouvaient-Ils Célébrer la Pâque a une Date non Officielle?** in **RQ 17** (1964), p. 59-76.
- \_\_\_\_\_. **Les Apparitions de Jésus Ressuscité et le Calendrier biblico-Qumrânien** in **RQ 28** (1971), p. 483-504.
- CASSEM, N. H. **A Grammatical and Contextual Inventory of the Use of Κόσμος in the Johannine Corpus With Some Implications for a Johannine Cosmic Theology** in **NTS 19** (1973), p. 81-91.
- CHARLESWORTH, J. H. **John and Qumran** in **RQ 30** (1972), p. 288-291.
- COPPENS, J. **Le Don de l'Esprit d'après les textes de Qumrân et le Quatrième Évangile** in **ReBib III** (1958), p. 209-224.
- DANIÉLOU, J. **Église Primitive et Communauté of Qumran** in **Etudes may** (1957), p. 216-235.
- DEVILLERS, L. **Les Trois Témoins: Une Structure pour le Quatrième Évangile** in **RB 104** (1997), p. 40-87.
- EVANS, G. A. **The Function of Isaiah 6:9-10 in Mark and John** in **NT 24** (1982), p.124-138.
- FEE, G. D. **The Use the Definite Article With Personal Names In The Gospel Of John** in **NT 17** (1970/71), p. 168-183.

- FITZMYER, J. A. **The Qumran Scrolls and the New Testament After Forty Years** in **RQ 13** (1988), p. 607-620.
- GÓMEZ, I. **Qumran y el Nuevo Testamento** in **NV 1** (1976), p. 7-28.
- GILBERT, J. **Jésus et le "Père" dans le IV<sup>e</sup> Évangile** in **RecBib III** (1958), p. 111-130.
- GROSSOUW, W. **The Dead Sea Scrolls and the New Testament** in **StC 26** (1950), p. 293-299.
- \_\_\_\_\_. **The Dead Sea Scrolls and the New Testament** - a preliminary survey III in **StC 27** (1952/53), p. 1-8.
- JAUBERT, A. **The Dead Sea Scrolls and the New Testament** in **RQ 30** (1972), p.297.
- \_\_\_\_\_. **Jésus et le Calendrier de Qumran** in **NTS 7** (1960), p. 1-30.
- LABAHM, M. **Between Tradition and Art Literary** in **Bib 80** (1999), p. 178-203.
- LIEU, J. M. **Blindness in the Johannine Tradition** in **NTS 34** (1988), p. 83-95.
- MENKEN, M. J. J. **Exploring the Gospel of John** in **NT XL**, 4, p. 389-392.
- MENOUD, H. **Les Études Johanniques de Bultmann a Barrett** in **RecBib 3** (1958), p. 11-40.
- MOLONEY, F. J. **The Fourth Gospel and the Jesus of History** in **NTS 46**, (2000), p. 242-58
- MOWRY, L. **The Dead Sea Scrolls and the Background for The Gospel of John** in **BA XVII** (1954), p. 78-97.
- MÜLLER, C. G. **Der Zeuge und das Licht. Joh 1,1-4,3 und das Darstellungsprinzip der σύγκρισις** in **Bib 84** (2003), p. 479-484.
- MURPHY-O'CONNOR, J. **La "Vérité" dans Saint Paul et à Qumran** in **RB 72** (1965), p. 29-76.
- NEVIUS, R. **The Use of the Article With 'Jesus' in the Fourth Gospel** in **NTS 12**, p. 81-85.
- POIRIER, J. C. **Day and Night and the Punctuation of John 9,3** in **NTS 42** (1996), p. 288-294.
- POTTERIE, I. de La. **L'Arrière Fond du Thème Johannique de Verité** in **StEv I** (1964), p. 227-294.
- \_\_\_\_\_. **Structure du Prologue de Saint Jean** in **NTS 30** (1984), p. 354-381.

PRYKE, J. "Spirit" and "Flesh" in the Qumran Documents and some New Testament Texts in **RQ 19** (1965), p. 345-358.

PUECH, E. Les Manuscrits de la Mer Morte et le Nouveau Testament in **MB 86** (1993), p. 34-40.

RICHARD, E. Expressions of Double Meaning and their Function in the Gospel of John in **NTS 31** (1985), p. 96-112.

ROBERTSON, A. John 11,1-53 in **Interpretation 58** (2004), p. 175-177.

ROBINSON, J. A. T. The Destination and Purpose of the Johannine Epistles in **NTS 7** (1960-61), p. 56-65.

\_\_\_\_\_ The Destination and Purpose of the John's Gospel in **NTS 6** (1959-60), p. 117-131.

SÁNCHEZ NAVARRO, L. Estructura Testimonial del Evangelio de Juan in **Bib 86** (2005), p. 511-528.

SANDERS, J. N. St John on Patmos in **NTS 9** (1962-63), p. 75-85.

SANDNES, K. O. Whence and Whither. A Narrative Perspective on Birth  $\alpha\nu\omega\theta\epsilon\nu$  (John 3,3-8) in **Bib 86** (2005), p. 153-173.

SMITH, D. The Sources of the Gospel John: an assessment of the present state of the problem in **NTS 10** (1963-64), p. 336-351.

STIBBE, M. K. A Tomb with a View: John 11.1-44 in Narrative-Critical Perspective in **NTS 40** (1994), p. 38-54.

TEEPLE, H. Qumran and the origin of the Fourth Gospel in **NT 4** (1960), p. 6-25.

THEISS, N. C. John 1:6-8,19-28 in **Interpretation 50** (1996), p. 402-405.

WAHLDE, U. C. V. He Has Given to the Son to Have Life in Himself (John 5,26) in **Bib 85** (2004), p. 409-412.

WENDT, H. H. Der Gebrauch der Wort  $\alpha\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\iota\alpha$ ,  $\alpha\lambda\eta\theta\acute{\eta}\varsigma$ ,  $\alpha\lambda\eta\theta\iota\nu\acute{o}\varsigma$  im Neuen Testament auf Grund des altt Sprachgebrauchs in **ThStKr 56** (1983), p. 511-547.

## V.

### Bibliografia de Apoio

BOISMARD, M. -É. Importance de la Critique Textuelle pour Établir l'Origine Araméenne du Quatrième Évangile in **RecBib III** (1958), p. 41-58.

- BENEDIKT, O. **Judaism in Antiquity**. Copenhagen: GEC Gads Forlag, 1984.
- BIANCHI, U., **Il Dualismo come Categoria Storico-Religiosa** in **RSLR** (1973), p. 3-16.
- BROWNLIE, W. H. **A Comparison of the Covenanters of the Dead Sea Scrolls with Pre-Christian Jewish Sects** in **BA 3** (1950), p. 50-72.
- COLLINS, J.J. **The Scepter and the Star: the Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature**. New York: Doubleday, 1995.
- DANIEL, C. **Nouveaux Arguments em Faveur de l'identification des Hérodiens et des Esséniens** in **RQ 27** (1970), p. 397-402.
- \_\_\_\_\_ **Esséniens et Eunuques** in **RQ 23** (1968), p. 353-390.
- \_\_\_\_\_ **Une Mention Paulinienne des Esséniens de Qumran** in **RQ 20** (1966), p. 553-567.
- FREYNE, S. **A Galiléia, Jesus e os Evangelhos - Enfoques literários e investigações históricas**. São Paulo: Loyola, 1996.
- GABEL, J. B. **The Bible as Literature**. Ohio: Oxford University Press, 1986.
- GRELOT, P. **A Esperança Judaica no Tempo de Jesus**. São Paulo: Loyola, 1996 (título original: *L'Esperance Juive à L'Heure de Jésus*. Paris: Desclée de Brouwer, 1978; tradução de Luiz J. Baraúna).
- HAMERTON-KELLY, R. G. **The Temple and the Origins of Jewish Apocalyptic** in **VT 20** (1970), p. 1-15.
- LIVER, J. **The "Sons of Zadok the Priests" in the Dead Sea Sect** in **RQ 21** (1967), p. 3-30.
- LORENZO CAMARERO. **Dos Ejemplos de Formulación Cristológica Derásica: El Enviado de Dios y la Fuente de Agua Viva (Jn 7,28-29.37-39)** in **Estudios Bíblicos 65** (2007), p. 85-114.
- MARZOTTO, D. **L'Unità Degli Uomini nel Vangelo di Giovanni** in **RivB 9** (suplemento), 1977, p. 243-247.
- MAY, H. G. **The Creation of Light in Genesis 1,3-5** in **JBL 58** (1939), p. 203-211.
- PADOVESE, L. **VIII Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo**. Turchia: a la chiesa e la sua storia, XV. Roma: Edizioni Eterea Associazione, 2001.
- QUISPEL, G. **Jean et la Gnose** in **RecBib III** (1958), p. 197-208.
- SAMUEL, A. Y. **The Purchase of the Jerusalem Scrolls** in **BA 2** (1949), p. 26-31.

SICRE, J. L. **Um Encontro Fascinante com Jesus** - O mundo de Jesus - vol. 2. São Paulo: Paulinas: 2000 (título anterior: O Quadrante: O mundo de Jesus. Título original: *El cuadrante - El mundo de Jesus*. Navarra: Editorial Verbo Divino: 1996; tradução de Predo Lima Vasconcelos).

STEGEMMANN, E. W.; STEGEMMANN, W. **História Social do Protocristianismo** - Os primórdios no Judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. São Paulo: Paulus, 2004 (título original: *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1997<sup>2</sup>; tradução de Nélio Schneider).

VERMES, G. **Essenes and Therapeutai** in **RQ 12** (1962), p. 495-502.

WAGNER, S. **Paul and Qumran** in **RQ 27** (1970), p. 438-441

\_\_\_\_\_. **The Torah is a Light** in **VT 8** (1958), p. 436-438.



# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)