

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 divino⁹⁰. 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 isolamento⁹¹. 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 Comunidade⁹².

A סֵרֶק הַיְּהָדָה - *Serek*⁹³ *há-Yahad* - faz parte do primeiro lote de grandes manuscritos descobertos na gruta 1, em 1946⁹⁴. 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 seita⁹⁵. 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 יְהָדָה ("comunidade") 76

⁹⁰ 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.

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

⁹² Cf. VÁSQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de La Luz Los Hijos de Las Tinieblas*, p. 304.

⁹³ 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.

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

⁹⁵ Cf. BURROWS, M., *Os Documentos do Mar Morto*, p. 241.

vezes⁹⁶. Os termos **סֵדֶר**⁹⁷ (regra, norma ou legislação) e **יְהוּדָה**⁹⁸ (comunidade, assembléia ou reunião) refletem ainda o estilo de agrupamento daquelas pessoas e nos permitem classificar a obra sob o gênero específico "literatura sectária legal"⁹⁹.

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.¹⁰⁰. Entre os demais escritos do grupo de Qumran, a Regra da Comunidade foi, sem dúvida, o documento legislativo mais importante¹⁰¹, uma vez que contém as normas de vida e a razão de ser que davam sentido ao compromisso que aqueles homens tinham assumido¹⁰². No entanto, não se trata de um livro de regra exaustivo, mas de um auxílio para os membros já experientes no modo de vida comunitário¹⁰³. 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 Torá¹⁰⁴.

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

⁹⁶ Cf. LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 126.

⁹⁷ Cf. HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L., WALKER, B. K., *Dicionário Internacional de Teologia do AT*, p. 608.

⁹⁸ Ibid., p. 609.

⁹⁹ 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.

¹⁰⁰ Ibid., p. 60.

¹⁰¹ 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.

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

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

¹⁰⁴ Cf. VÁSQUEZ ALLEGUE, J., op. cit., p.35.

javismo que ela preconiza¹⁰⁵. 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 anjos¹⁰⁶. 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), etc¹⁰⁷.

Foram encontradas cerca de doze cópias da Regra da Comunidade, em diversas grutas, que são versões diferentes umas das outras¹⁰⁸, cujas variantes textuais aparecem especialmente na coluna 5 dos manuscritos encontrados na gruta 4¹⁰⁹. Tais alterações indicam mudanças efetuadas na forma de vida da comunidade e justificam as distintas etapas redacionais do documento¹¹⁰. Dez cópias fragmentadas foram encontradas na gruta 4, sendo que a cópia mais antiga da Regra da Comunidade parece ser 4QS^e, datando por entre os anos 150-125 a.C.¹¹¹. Na gruta 5, duas pequenas seções, contendo 2,4-7.12-14 e 4,2-3¹¹²; e na gruta 11, apenas fragmentos¹¹³. 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 cm¹¹⁴. 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,

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

¹⁰⁶ Cf. VERMES, G., *Les Manuscrits du Désert de Juda*, p. 109.

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

¹⁰⁸ Cf. CARMIGNAC, J.; GUILBERT, P., op. cit., p. 14.

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

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

¹¹¹ Cf. LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 80.

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

¹¹³ Cf. DELCOR, M.; GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Introducción de la Literatura Esénica de Qumran*, p. 88.

¹¹⁴ Cf. VAN DER PLOEG, J., *The Excavations at Qumran*, p. 170.

permitindo-nos datar o documento grafologicamente em torno de 125-75 a.C.¹¹⁵ ou ainda 150-130 a.C.¹¹⁶. Trata-se de um manuscrito copiado profissionalmente, talvez pelo mesmo escriba que escreveu 1QSa e 1QSB¹¹⁷.

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 contemporâneas¹¹⁸. Uma outra característica que define o texto é a presença de lacunas ou espaços vazios que em algumas ocasiões afetam o texto¹¹⁹, no entanto, as lacunas não são numerosas¹²⁰. Ainda que o documento tenha chegado até nós em boas condições, com o passar do tempo foram surgindo falhas nas bordas de alguns manuscritos¹²¹.

Por um tempo, a pesquisa seguiu acreditando que 1QS era obra de um único autor¹²². 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 final¹²³. A partir dos estudos de Murphy-O'Connor¹²⁴, 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,

¹¹⁵ 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).

¹¹⁶ Cf. HENGEL, M., *Judaism and Hellenism 1*, p. 219. Hengel é bem específico ao datar a Instrução dos Dois Espíritos (3,13-4,26) em torno de 150-130 a.C.

¹¹⁷ 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^c, 4QTestimonia e o início de 1QIs^a.

¹¹⁸ 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.

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

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

¹²¹ Cf. ALEXANDER, P. S., op. cit., p. 437-456.

¹²² Cf. CARMIGNAC, J.; GUILBERT, P., op. cit., p. 11-12.

¹²³ Cf. ALEXANDER, P. S., op. cit., p. 438.

¹²⁴ 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 Qumran¹²⁵:

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

O "Manifesto" composto pelo Mestre da Justiça¹²⁶. 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

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

¹²⁶ 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 assim¹²⁷.

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 feições 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)¹²⁸. 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 ideias¹²⁹.

P. S. Alexander¹³⁰ desenvolverá a questão da história da redação da Regra da Comunidade em um trabalho onde analisa os manuscritos encontrados nas grutas 4 e 5¹³¹. Quanto ao documento da gruta 1, as diferenças na análise redacional não se têm modificado substancialmente depois dos trabalhos de Murphy-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 1QS¹³².

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

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

¹²⁸ Id., *La Gênesse Littéraire de la Règle de la Communauté* in **RB** 76 (1969), p. 546-547.

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

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

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

¹³² 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)¹³³.

2.2.

A "Luz" na Regra da Comunidade

O simbolismo da luz tem emprego fixo na linguagem religiosa da humanidade e também na tradição bíblica¹³⁴. 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 alma¹³⁵. 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 Messias¹³⁶. 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 mal¹³⁷. 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:

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

¹³⁴ Cf. BLANK, J., *El Evangelio Según San Juan I*, p. 96.

¹³⁵ Cf. ASENSIO, F., *El Dios de la Luz*, p. 103.

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

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

בְּמַעֲיָן אֹר תִּלְדוֹת הָאֱמֶת וּמִמְקוֹר חוֹשֶׁךְ תּוֹלְדוֹת הָעוֹלָם¹³⁸

"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 Templo¹³⁹. 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 מַעוֹן¹⁴⁰. Ao mencionar as gerações¹⁴¹ 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 homens¹⁴². Portanto, a frase contida em 3,19b, por certo obscura, parece fazer alusão à parte de cada espírito no momento do nascimento das gerações¹⁴³.

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

כִּי אֶמְקוֹר דְּעֵתוֹ פָּתַח אֹרֹו וּבִנְפִלְאוֹתָיו הִבִּיטָה עֵינַי¹⁴⁴

"Pois do manancial do seu conhecimento abriu a sua luz¹⁴⁵, 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

¹³⁸ VON, H.; LOHSE, E., *Die Texte aus Qumran*, p. 10.

¹³⁹ 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.

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

¹⁴¹ 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.

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

¹⁴³ Ibid., p. 228.

¹⁴⁴ VON, H.; LOHSE, E., op. cit., p. 40.

¹⁴⁵ 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 pede¹⁴⁶. 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)¹⁴⁷.

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)¹⁴⁸. 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

¹⁴⁶ 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.

¹⁴⁷ 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).

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 14.

comunidade, cujos membros fielmente dão corpo à verdade, é considerada testemunha da verdade (cf. 1QS 8,6)¹⁴⁹. 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."¹⁵⁰

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 Altíssimo¹⁵¹:

"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)¹⁵².

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:

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

¹⁵⁰ GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 49.

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

¹⁵² GARCÍA MARTÍNEZ, F., op. cit., p. 50.

כִּי־אֵל בְּרוּחַ עֲצַת אֱמֶת אֵל דֶּרֶכִּי אִישׁ יִכּוּפְרוּ כּוֹל עֲוֹנוֹתָיו לְהַבִּישׁ בְּאוֹר הַחַיִּים¹⁵³

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

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 essênias¹⁵⁵. 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 oposto¹⁵⁶. Embora a expressão "luz da vida" não esteja precisamente definida nos manuscritos, parece que ela está ligada com a imortalidade¹⁵⁷. De fato, um dos significados de חַיִּים é "vida sem fim" (cf. Dn 12,2; Pr 15,24)¹⁵⁸.

Provavelmente a expressão "luz da vida" está associada à interpretação que a comunidade de Qumran fazia da Torá¹⁵⁹, uma vez que, na tradição interpretativa da literatura exegetica judaica primitiva, a iluminação significava particularmente o conhecimento e a prática da Lei (cf. Is 2,5; 42,7; Jó 29,13; Sl 89,16)¹⁶⁰. 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 felicidade última ou a salvação que é um dom de Deus aos homens (cf. Sl 35,10-

¹⁵³ VON, H.; LOHSE, E., *Die Texte aus Qumran*, p. 10.

¹⁵⁴ 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 בְּאֱמֶתוֹ יִשְׁהַר מְכּוֹל עֲוֹנוֹתָיו^{8a}.
כִּי־אֵל בְּרוּחַ עֲצַת אֱמֶת אֵל דֶּרֶכִּי אִישׁ יִכּוּפְרוּ כּוֹל עֲוֹנוֹתָיו לְהַבִּישׁ בְּאוֹר הַחַיִּים וּבְרוּחַ^{6b}.

¹⁵⁵ 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).

¹⁵⁶ Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según Juan*, vol. I, p. 436.

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

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

¹⁵⁹ Cf. HANSON, A. T., *The Prophetic Gospel*, p. 118.

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

11; 56,14; Jó 33,28.30)¹⁶¹. 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 santo¹⁶².

A exigência do cumprimento da Lei para alcançar a luz da vida não exclui a necessidade dos filhos da luz de viverem virtuosamente¹⁶³. 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"¹⁶⁴.

2.2.3.

O "Príncipe das Luzes" (1QS 3,20)

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

בְּיַד שֵׁר אֲוִרִים מְמֻשֶּׁלֶת כּוֹל בְּנֵי צֶדֶק¹⁶⁵

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

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

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

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

¹⁶⁴ GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 49.

¹⁶⁵ VON, H.; LOHSE, E., *Die Texte aus Qumran*, p. 10.

O Príncipe das Luzes é também chamado de Anjo¹⁶⁶ da verdade ou espírito da verdade¹⁶⁷. Ele é o líder ou o advogado do bem¹⁶⁸, 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"¹⁶⁹.

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 1,2-3¹⁷⁰. 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)¹⁷¹.

2.2.4.

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

¹⁶⁶ Cf. *שׂר* 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.

¹⁶⁷ 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).

¹⁶⁸ Cf. BENEDICT, O., *Judaism in Antiquity*, p. 122.

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

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

¹⁷¹ 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 יִצְדָּק בְּמַתִּיר שְׁרִירוֹת לְבָבוֹ וְחֹשֶׁךְ יָבִיט לְדְרָכֵי אֹר¹⁷²

"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)¹⁷³. 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 שָׂר אֹרִים מְמַשֶּׁלֶת כּוֹל בְּנֵי צֶדֶק בְּדְרָכֵי אֹר יִתְהַלְכוּ¹⁷⁴

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

O verbo הָלַךְ ("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 Criador¹⁷⁵. 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

¹⁷² VON, H.; LOHSE, E., *Die Texte aus Qumran*, p. 9.

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

¹⁷⁴ VON, H.; LOHSE, E., op. cit., p. 10.

¹⁷⁵ 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 luz¹⁷⁶.

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 luz¹⁷⁷. 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 verdade¹⁷⁸. 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 homem¹⁷⁹. A metáfora dos dois caminhos era usada, portanto, para simbolizar a escolha da consciência entre a virtude e o vício¹⁸⁰. 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)¹⁸¹. 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 Deus¹⁸².

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)¹⁸³. Na Regra da

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

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

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

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

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

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

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

¹⁸³ 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; 3,13.24-25¹⁸⁴. 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)¹⁸⁵. 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 de 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 Belial¹⁸⁶.

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 rabínica¹⁸⁷. 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 eleição¹⁸⁸. A seita acreditava, no entanto, que, como resultado da dupla predestinação divina, ela constituía o "grupo da luz", a parte justa da humanidade¹⁸⁹. Esta predestinação era a base teológica para o sentimento de

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

¹⁸⁵ Cf. WERBERG-MOLLER, P., *The Manual of Discipline*, p. 67..

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

¹⁸⁷ 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.

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

¹⁸⁹ Cf. BURROWS, M., *Os Documentos do Mar Morto*, p. 275.

eleição: os membros da comunidade eram "os eleitos" ou "os eleitos de Deus"¹⁹⁰.

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^a 7,18-19)¹⁹¹.

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 seita¹⁹². E já que se sentiam eleitos, todos os que não participavam de sua visão eram considerados como inimigos e contrários a seus princípios¹⁹³. 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)¹⁹⁴.

Assim, os iníquos e pecadores "filhos das trevas" - בְּנֵי חוֹשֶׁךְ - (1QS 1,10) eram os "homens da fossa" (1QS 9,22; 4QS^e 3,14), os rejeitados por Deus¹⁹⁵:

"Porém, aos ímpios tu os criaste para o tempo da cólera, desde o ventre os predestinaste¹⁹⁶ 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)¹⁹⁷.

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

¹⁹¹ GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 369.

¹⁹² Cf. FLUSSER, D., op. cit., p.87.

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

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

¹⁹⁵ 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.

¹⁹⁶ 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.

¹⁹⁷ GARCÍA MARTÍNEZ, F., op. cit., p. 56.

Essa eleição era vista pelos homens de Qumran como uma manifestação da graça divina (מִסְדֵּר), de modo que eram também chamados de "filhos de Sua vontade" e de "filhos da graça" (1QH^a 12,32-33; 15,20)¹⁹⁸. 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 espíritos¹⁹⁹. 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 verdade²⁰⁰. 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)²⁰¹. 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)²⁰². 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 Qumran²⁰³.

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

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

¹⁹⁹ Ibid., p. 55-56.

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

²⁰¹ GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 61.

²⁰² Ibid., p. 49.

²⁰³ 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)²⁰⁴.

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)²⁰⁵.

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 essênio 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 pecadores²⁰⁶. Este ódio de caráter escatológico era praticado na expectativa da guerra escatológica de vingança²⁰⁷. 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)²⁰⁸. 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

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

²⁰⁵ Cf. JEREMIAS, J., *Teologia do Novo Testamento*, p. 264.

²⁰⁶ 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.

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

²⁰⁸ 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)²⁰⁹.

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)²¹⁰.

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 ódio²¹¹. 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)²¹².

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

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

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

²¹¹ Cf. BURROWS, M., *Os Documentos do Mar Morto*, p. 270.

²¹² 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^c frag. 23, col. 2,10)²¹³. 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 humanidade²¹⁴. 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)²¹⁵.

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 messiânica²¹⁶. 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

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

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

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

²¹⁶ Cf. VÁSQUEZ ALLEGUE, J., *Los Hijos de La Luz y Los Hijos de Las Tinieblas*, p. 318.

Deus os elegeu para uma "aliança eterna"²¹⁷. 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 realizada²¹⁸.

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"²¹⁹. 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 fixado²²⁰.

1.3.

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 essênio²²¹, retirando-se para o deserto pelo ano 130 a.C., e lá permanecendo²²² até o fim da comunidade²²³. 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

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

²¹⁸ *Ibid.*, p. 161.

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

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

²²¹ 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.

²²² 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.

²²³ *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 Jerusalém²²⁴, sendo três as figuras-chave que estão envolvidas nesta questão da origem da comunidade²²⁵: a) o Mestre da Justiça²²⁶, 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 Ímpio²²⁷; e c) o Homem de Mentiras²²⁸. 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"²²⁹ (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 sentido²³⁰.

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

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

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

²²⁶ 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.

²²⁷ 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.

²²⁸ 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.

²²⁹ GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 50.

²³⁰ 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 Deus²³¹. 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 Jerusalém²³².

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)²³³.

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

²³¹ 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.

²³² 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).

²³³ 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 renovados²³⁴. 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)²³⁵. 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)²³⁶. 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 comunidade²³⁷.

"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 ****'²³⁸, endireitar na estepe uma via para nosso Deus". Este é o estudo da lei²³⁹, 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)²⁴⁰.

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 radical²⁴¹. O retiro ao deserto denotava, ao mesmo tempo, a

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

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

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

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

²³⁸ 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.

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

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

²⁴¹ 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 Deus²⁴². 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 Deus²⁴³. Depois, deveria ser aprovado na inspeção (cf. 1QS 5), onde exigia-se determinadas qualidades²⁴⁴.

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 conhecimento²⁴⁵. 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)²⁴⁶.

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

²⁴² 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).

²⁴³ 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.

²⁴⁴ 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).

²⁴⁵ Cf. LAMADRID, A. G., op. cit., p. 270-271.

²⁴⁶ 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)²⁴⁷.

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 luz²⁴⁸.

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 extremo²⁴⁹. A entrega total de seu ser refletia uma busca de Deus plena e absoluta²⁵⁰. 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)²⁵¹. 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 vida²⁵². 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

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

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

²⁴⁹ 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.

²⁵⁰ Cf. VÁSQUEZ ALLEGUE, J., op. cit., p. 300.

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

²⁵² 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 caminho²⁵³.

A expressão לְדַרוֹשׁ אֵל ("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 (נֶפֶשׁ), 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 Deus²⁵⁴.

Na linha do Antigo Testamento, a imagem do "caminhar atrás do Senhor pelo deserto" é um tema-chave na literatura de Qumran²⁵⁵. Através do verbo הִלַּךְ²⁵⁶ ("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

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

²⁵⁴ Ibid., p. 301-302.

²⁵⁵ Cf. HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALKER, 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).

²⁵⁶ Ibid., p. 325-326.

coração para caminhar por todos os caminhos de trevas" (4,11)²⁵⁷. 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-se²⁵⁸:

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 diárias²⁵⁹: "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 mundo²⁶⁰. 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)²⁶¹.

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 Deus²⁶². Desde o momento da entrada até o momento do repouso final nos cemitérios, a vida inteira daquelas pessoas estava regida pela

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

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

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

²⁶⁰ Cf. VAN DER PLOEG, J., *The Excavations at Qumran*, p. 121.

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

²⁶² 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 infringido²⁶³. O candidato à comunidade devia assim dar provas de seu conhecimento e de seus progressos na perfeita observância de todos os preceitos²⁶⁴. Por isso que, quando o que está em jogo são preceitos divinos, a coabitação pacífica com os filhos das trevas era considerada impossível²⁶⁵. 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 deserto²⁶⁶. 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)²⁶⁷.

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 Deus²⁶⁸. 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 divinos²⁶⁹.

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

²⁶⁴ Cf. DUPONT-SOMMER, A., *Les Écrits Esséniens*, p. 57-58.

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

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

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

²⁶⁸ Cf. BURROWS, M., op. cit., p. 272.

²⁶⁹ 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 farisaica²⁷⁰. 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 aniquilados²⁷¹. 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)²⁷². 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)²⁷³. 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)²⁷⁴.

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 luz²⁷⁵. Deste modo, guardavam as próprias regras de pureza ritual²⁷⁶, o

²⁷⁰ 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).

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

²⁷² Cf. SCHEKLE, K. H., *A Comunidade de Qumran e a Igreja do Novo Testamento*, p. 28.

²⁷³ Cf. MARTONE, C., *La Regola della Comunità*, p. 86-87.

²⁷⁴ Cf. GARCÍA de la FUENTE, *La búsqueda del Dios en el Antiguo Testamento*, p. 304.

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

²⁷⁶ 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 assembléia; 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 sacrifício²⁷⁷, 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 sectário²⁷⁸. 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 luminárias²⁷⁹.

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.

²⁷⁷ 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.

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

²⁷⁹ 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)²⁸⁰.

O elemento apocalíptico volta a estar no fundo do tema²⁸¹. De acordo com Kuhn²⁸², 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 elo de união entre o presente e o futuro²⁸³.

2.3.2.

O Dualismo

As referências às expressões de caráter dualista são incontáveis nos escritos de Qumran²⁸⁴, o que corresponde, com efeito, à oposição fundamental que todo homem percebe intuitivamente entre o bem e o mal moral²⁸⁵. Este fato cria uma

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

²⁸¹ Ibid., p.308-309.

²⁸² 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.

²⁸³ Cf. LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 168.

²⁸⁴ 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.

²⁸⁵ 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 Qumran²⁸⁶. 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 dualista²⁸⁷. 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 30,15-20²⁸⁸. 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 obra²⁸⁹. No entanto, quando comparada com outros textos de Qumran, há razões para pensar que a Instrução dos Dois Espíritos não foi originariamente um texto independente²⁹⁰.

É justamente nesta seção dos "Dois Espíritos" que está resumido o credo essênio; e seu objetivo principal é reacender o fervor diminuído da comunidade²⁹¹. 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 pede²⁹². O autor recorreu a esses símbolos tradicionais da luz e das trevas para expressar os conceitos abstratos de verdade e de iniquidade²⁹³. A influência dos dois espíritos se concretiza na divisão da humanidade em dois grupos opostos²⁹⁴, concebidos como dois impérios com seus chefes sobrenaturais: o Príncipe da luz e o Anjo das trevas (cf. 1QS 3,20-

²⁸⁶ 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.

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

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

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

²⁹⁰ 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.

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

²⁹² 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.

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

²⁹⁴ Cf. HOGETERP, A. C. A., op. cit., p. 247-248.

21)²⁹⁵. Os homens se dividem então em duas categorias: de um lado, os filhos da luz (בְּנֵי אוֹר), chamados também de filhos da verdade, que andam por caminhos de luz ou da verdade; e outro lado estão os filhos das trevas (בְּנֵי חוֹשֶׁךְ), chamados também de filhos da iniquidade, que andam por caminhos de trevas e de iniquidade²⁹⁶. 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 época²⁹⁷. 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 ódio²⁹⁸.

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 mau²⁹⁹. Tal pensamento dualista fazia parte da religiosidade oriental³⁰⁰. 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 casos³⁰¹. Girava em torno a dois eixos: a)

²⁹⁵Cf. Angel in FREEDMANN, D. N., *The Anchor Bible Dictionary*, vol 1, p. 253; מִשְׁטָּמָה 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^b 2,3).

²⁹⁶ 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.

²⁹⁷ 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.

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

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

³⁰⁰ 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.

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

uma visão geral do homem e do mundo³⁰²; 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 criação³⁰³. 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)³⁰⁴ - é o chamado "dualismo modificado"³⁰⁵. 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 tudo³⁰⁶, uma vez que Ele não tem nenhum antagonista à sua altura³⁰⁷. Porém, o dualismo modificado que encontramos no AT não aparece tão desenvolvido como aquele apresentado nos manuscritos de Qumran, e, posteriormente, nos textos joaninos³⁰⁸.

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

³⁰² 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 מְּוֹלָד, "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).

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

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

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

³⁰⁶ Cf. VAN DER PLOEG, J., *The Excavations at Qumran*, p. 115.

³⁰⁷ 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 Yahweh (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

³⁰⁸ Cf. PAINTER, J., *The Quest of the Messiah*, p. 37.

justamente³⁰⁹. Nos escritos de Qumran, Deus criou as duas forças espirituais e tem o controle sobre o resultado último do conflito³¹⁰; 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)³¹¹. Por conseguinte, se o Anjo das Trevas possui certo domínio sobre o mundo, isto se deve a uma secreta disposição de Deus³¹².

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 criação³¹³. Há de notar, no entanto, que a oposição entre luz e trevas como símbolo do bem e do mal não se encontra no Antigo Testamento³¹⁴. 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 judaísmo³¹⁵.

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 si³¹⁶. Mediante distinções

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

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

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

³¹² Cf. BENEDICT, O., *Judaism In Antiquity*, p.122.

³¹³ Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan I*, p. 160.

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

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

³¹⁶ Cf. DELCOR, M.; GARCÍA MARTÍNEZ, F., op cit., p. 287.

entre Deus e o homem³¹⁷, 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 apocalípticos³¹⁸. 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 movem³¹⁹. 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 outros³²⁰.

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^a 7,23-25)³²¹. Porém, o resultado da luta entre o bem e o mal já está decidido: "no tempo da visita³²²" (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

³¹⁷ 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).

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

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

³²⁰ Cf. BENEDICT, O., op. cit., 123.

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

³²² 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 escatológico³²³. 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 existência³²⁴. 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 mundo³²⁵. Deus então purificará o mundo, separando definitivamente os filhos da verdade dos filhos da perversão³²⁶; 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)³²⁷. 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)³²⁸. 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 geração³²⁹.

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

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

³²⁴ Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 139.

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

³²⁶ 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.

³²⁷ 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.

³²⁸ Cf. MAY, H., op. cit., p. 6-7.

³²⁹ 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 antigüidade 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)³³⁰. 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 existência³³¹. Os atos morais do homem são, deste modo, consequência da predestinação³³². Este pensamento de caráter dualista com relação à predestinação operava na seita sobretudo para fortalecer a adesão do membro à comunidade³³³. 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 irrevogável³³⁴. Isto suscita uma pergunta: como Deus, que cria o mal e predestina a pessoa a segui-lo, pode castigá-la por suas ações más?³³⁵ A literatura qumrânica não dá a resposta³³⁶. Parecendo negar a liberdade humana, o autor qumranita estava apenas decidido a preservar o dogma monoteísta³³⁷. 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

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

³³¹ 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.

³³² 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).

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

³³⁴ 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.

³³⁵ 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).

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

³³⁷ 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"³³⁸.

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)³³⁹. 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"³⁴⁰.

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)³⁴¹. Wernberg-Moller³⁴² e Treves³⁴³ 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, Duhaime³⁴⁴ 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,

³³⁸ Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 49.

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

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

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

³⁴² 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".

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

³⁴⁴ 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, anjos³⁴⁵, inteiramente sujeitos a Deus³⁴⁶, e claramente colocados no contexto da criação (cf. 1QS 3,13-14)³⁴⁷. 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)³⁴⁸.

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 mal³⁴⁹. 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 membro³⁵⁰:

"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 degrada-lo segundo suas faltas" (1QS 5,23-24; cf. 9,14-18)³⁵¹.

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

³⁴⁵ 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.

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

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

³⁴⁸ Cf. MAY, H. G., op. cit., p. 3-4.

³⁴⁹ Cf. LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 186-187. Em sua obra "Antiguidades 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.

³⁵⁰ 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.

³⁵¹ Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 52.

própria (cf. 1QS 1,7.11)³⁵²; 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 - presdestinação e liberdade - pode ser resolvida enquanto entende-se que a presdestinação envolve um determinismo mais aparentes do que real³⁵³. 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)³⁵⁴.

Este dualismo espiritual se manifesta por diversos planos: o plano moral, o plano ontológico, antropológico e o plano histórico e escatológico³⁵⁵. 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 moral³⁵⁶. 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 equivalentes³⁵⁷. 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

³⁵² 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.

³⁵³ Cf. MARX, A., *Y a-t-il une Prédestination à Qumrân?* in **RQ** 6. 1967, p. 165.

³⁵⁴ Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan* 1, p. 160.

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

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 315.

³⁵⁷ 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)³⁵⁸.

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)³⁵⁹. 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)³⁶⁰.

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)³⁶¹. 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-

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

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

³⁶⁰ Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 50.

³⁶¹ 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)³⁶². Este tempo futuro terá início depois da vitória messiânica³⁶³, ou seja, quando o Messias lutar na vitoriosa batanha final³⁶⁴.

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 Ira³⁶⁵ (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 outros³⁶⁶. 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 luz³⁶⁷. 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 seita³⁶⁸. 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

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

³⁶³ 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.

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

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

³⁶⁶ Cf. LAMADRID, A. G., *Los Descubrimientos del Mar Muerto*, p. 274.

³⁶⁷ 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.

³⁶⁸ 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 4³⁶⁹.

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 escatológica³⁷⁰, 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)³⁷¹; 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)³⁷². Acontecerá enfim a paz paradisíaca³⁷³. 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^b 4,24-26) e participarão de uma vida eterna³⁷⁴, 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

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

³⁷⁰ 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).

³⁷¹ 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.

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

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

³⁷⁴ 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)³⁷⁵. Acontecerá, então, uma nova ordem cósmica³⁷⁶.

Os autores se dividem quanto à crença essencial na imortalidade da alma e na ressurreição dos corpos. Na opinião de Flusser³⁷⁷, Vermes³⁷⁸ e Van der Ploeg³⁷⁹, 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 Martínez³⁸⁰ 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. Schelkle³⁸¹ 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

³⁷⁵ 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.

³⁷⁶ 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).

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

³⁷⁸ Cf. VERMES, G., *Les Manuscrits du Désert de Juda*, p. 122.

³⁷⁹ 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.

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

³⁸¹ 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 Qumran³⁸².

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 diferentes³⁸³.

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"³⁸⁴. Esse complexo de esperanças messiânicas³⁸⁵ 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 messiânicas³⁸⁶.

Ao **Primeiro Grupo** pertencem os textos que falam sobre o Messias davídico, o Messias sacerdotal, e o Messias celeste³⁸⁷. Quanto ao **Messias davídico** encontramos as seguintes citações: 4QpGen^a, onde a bênção de Jacó a

³⁸² Cf. SCHEKLE, K. H., *A Comunidade de Qumran e a Igreja do Novo Testamento*, p. 71.

³⁸³ 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.

³⁸⁴ Cf. BURROWS, M., *Os Documentos do Mar Morto*, p. 277.

³⁸⁵ 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.

³⁸⁶ 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.

³⁸⁷ 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^a, 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 davídicas³⁸⁸ 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 culto³⁸⁹. 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 celeste³⁹⁰.

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

³⁸⁸ 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.

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

³⁹⁰ 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" esperado³⁹¹. 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 vida³⁹². Quanto ao destino final do Mestre da Justiça, existem distintas versões: a) ele foi preso, julgado, maltratado e morto³⁹³ (cf. CD 20,13-15); b) ele sobreviveu à perseguição (cf. 4QpSal 37,2.19-20)³⁹⁴. 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 comunidade³⁹⁵.

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 Martínez³⁹⁶ é de opinião que o texto descreve um libertador escatológico de natureza semelhante ao "Filho do Homem"³⁹⁷ 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. Puech³⁹⁸ insista no caráter real e na filiação davídica desse personagem, acaba considerando esse "Messias" como

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

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

³⁹³ 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 Iozer, que foi crucificado; ou ainda com Menaem que também foi executado.

³⁹⁴ Cf. VAN DER PLOEG, J., *The Excavations at Qumran*, p. 190.

³⁹⁵ 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.

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

³⁹⁷ Cf. FLUSSER, D., *Jesus*, p. 103-104.

³⁹⁸ 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. Fitzmyer³⁹⁹, 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"⁴⁰⁰. Após a morte do Mestre da Justiça, os membros de Qumran esperaram a vinda de duas figuras ungidas⁴⁰¹: 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 Aarão⁴⁰².

A teoria dos dois messias, de Aarão e de Israel, marca com clareza o caráter sacerdotal da comunidade⁴⁰³. 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", respectivamente⁴⁰⁴, sendo que o Messias de Aarão seria o Messias principal⁴⁰⁵. Juntamente com eles era esperada a vinda

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

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

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

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

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

⁴⁰⁴ 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.

⁴⁰⁵ Cf. STARCKY, J., op. cit., p. 492.

de outro personagem messiânico: um profeta, que renovaria a profecia em Israel⁴⁰⁶. 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 chegada⁴⁰⁷.

As figuras messiânicas designadas pelos nomes de **Príncipe da Congregação e Intérprete da Lei** aparecem nos seguintes textos: no CD 7,18-21⁴⁰⁸, 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 tempos⁴⁰⁹. 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 definitivo⁴¹⁰. Em 4Q174 (4QFlorilegium) 1,11-13⁴¹¹, o "Príncipe de toda a congregação" é identificado

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

⁴⁰⁷ 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.

⁴⁰⁸ 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".

⁴⁰⁹ 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.

⁴¹⁰ 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.

⁴¹¹ 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] nos 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"⁴¹².

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 paz⁴¹³. 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"⁴¹⁴.

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**⁴¹⁵, tido como uma verdadeira figura messiânica⁴¹⁶. 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 Ml 3,1 (o mensageiro que antecede a chegada de Deus) ou ainda a Ml 3,23 (a volta de Elias).⁴¹⁷

J. Starcky⁴¹⁸ 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 esperanças⁴¹⁹; 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 Levi⁴²⁰; c) **Período romano**

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

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

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

⁴¹⁵ Cf. MLAKUZYHIL 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.

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

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

⁴¹⁸ 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.

⁴¹⁹ Cf. STARCKY, J., op. cit., p. 482-487.

⁴²⁰ 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.)⁴²¹;

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, 4QpIs⁴²².

R. E. Brown⁴²³, 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)⁴²⁴. Na realidade, a questão do Messias Real e a do Messias Sacerdotal refletidos nos escritos de Qumran não fazem mais que formular uma idéia que se vinha carregando desde o Exílio⁴²⁵.

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

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

⁴²² Ibid., p. 499-504.

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

⁴²⁴ GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 56.

⁴²⁵ 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.