

## 4 Cristologia e Tradição no Quarto Evangelho

### 4.1. Enfoques Atuais sobre a Cristologia Joanina.

Têm sido diversos os recentes enfoques<sup>241</sup> sobre a cristologia do 4º Evangelho. Segundo J. L. Price<sup>242</sup> esta questão é "o complexo labirinto do problema joanino. A delimitação de tais enfoques, por conseguinte, é possível somente em parte, como muitas escolas enfocam a cristologia de João de vários ângulos ao mesmo tempo. R. Kysar<sup>243</sup> chegou a detectar três agrupamentos de declarações que têm um papel central na análise da cristologia joanina: história/fé, carne/glória, pessoa/ função de Cristo.

P. N. Anderson<sup>244</sup> relacionou os recentes enfoques, como sendo: 1º- Um amplo olhar sobre a Cristologia de João; 2º- Enfoque Texto Central; 3º Enfoque Cristológico-Teológico; 4º- enfoque Cristológico-Literário; e 5º- Enfoque Cristológico-Histórico. A vantagem deste enfoque é que ele oferece um sumário resumido e de bom proveito sobre alguns dos principais temas cristológicos de João (embora isto também seja, por outro lado, uma fraqueza).

Alguns dos melhores exemplos podem ser encontrados entre os mais conhecidos textos da teologia do NT, estudos em Cristologia do NT e tratados da

---

<sup>241</sup> Cf. ANDERSON, P. N., *The Christology of the Fourth Gospel*, p. 17-32.

<sup>242</sup> Cf. PRICE, J. L., *The Search for the Theology of the Fourth Gospel*, p. 226-241. Neste excelente exame de recentes investigações sobre a teologia de João (e, portanto, da cristologia), Price identifica quatro "portas" no labirinto joanino (228 ss), incluindo, também, comparações entre João e os Sinóticos, crítica da redação (fontes-evangelista-redator, etc), pesquisa da história das religiões, entre outros aspectos.

<sup>243</sup> Cf. KYSAR, R., *The Fourth Evangelist and His Gospel*, p. 179.

<sup>244</sup> Cf. ANDERSON, P. N., *op. cit.*, p. 18-31.

crisologia de João. Incluem aqui as obras de H. Conzelmann, E. Schillebeeckx, J. E. Davey e outros<sup>245</sup>.

Desses estudos, duas conclusões são sugeridas: a) a unidade ou deslocamentos e rupturas cristológicas de João não têm sido tratadas diretamente pelos recentes estudos; e ainda, b) todos os recentes estudos destinam os elementos componentes dos discursos, identificando tais problemas como alta/baixa crisologia, a aparente ambivalência do evangelista sobre os sinais, e o embaraçoso relacionamento com o Pai. As implicações da tarefa de isolar tais discursos e apresentá-los mais diretamente são descritas por D. L. Mealand<sup>246</sup>.

#### **4.1.1. Enfoque Texto Central**

Este enfoque examina uma particular palavra, frase, tema ou seção dentro do texto, e inclui a análise de cada aspecto, como títulos e motivos cristológicos, passagens que podem representar a "estrutura central" da crisologia joanina, e esquemas cristológicos. Enquanto a unidade e rupturas dos discursos cristológicos não têm sido um foco direto de tais estudos, alguns, portanto, podem identificar conexões centrais<sup>247</sup>.

---

<sup>245</sup> Um excelente exemplo é aquele apresentado por Conzelmann, H. (*An Outline of the Theology of the New Testament*, p. 331-358.), onde ele discute temas como Logos joanino, títulos cristológicos e seus significados, a conexão entre o Pai e o Filho, o envio do Filho pelo Pai e a caracterização do divino Enviado, e a relação de Jesus com ele mesmo, incluindo os ditos "Eu Sou". Um exemplo de texto sobre a crisologia no NT, no qual trata da crisologia de João particularmente bem, é o apresentado por Schillebeeckx, E. (*Christ; The Christian Experience for the Modern World*, p. 305-432). Para um bom exemplo de escolas que tentaram analisar os vários aspectos da crisologia de João, ver Davey, J. E., *The Jesus of St. John; Historical and Christological Studies in the Fourth Gospel*, 1958.

<sup>246</sup> Cf. MEALAND, D. L., *The Christology of the Fourth Gospel*, **SJT 31**, p. 449-467: "Muitas escolas modernas têm reinterpretado teologia à luz da crisologia. Têm repensado a natureza da divindade à luz da crisologia e da revelação cristã. Semelhante procedimento mostra como a contribuição da crisologia do Quarto Evangelho influencia a teologia cristã".

<sup>247</sup> Cf. ANDERSON, P. N., *The Christology of the Fourth Gospel*, p. 19.

1- O estudo de *títulos cristológicos*<sup>248</sup> de João tem sido principalmente relacionado com análises de títulos particulares de (ou referência a) Jesus para avaliar a contribuição a uma apreciação da cristologia de João. Tais títulos com: "Messias" (1,41; 4,25), "logos" (1,1.14), "o profeta" ou profeta/rei (4,19.44; 6,14s; 7.40.52; 9,17), "o Filho" (3,35.36; 5,19-23.26; 6,40; 8,35s; 14,13; 17,1), "Deus" (1,1.18; 20,28), "Rei de Israel/dos judeus", "rei" (1,49; 12,13.15; 18,33.37.39; 19,3.12.14-15.19.21), "único" (1,14.18; 3,16.18) e "Santo de Deus"<sup>249</sup> (6,69) são caracteristicamente joaninos em sua ocorrência.

Ao contrário, alguns títulos em João não são característicos pela sua ocorrência, mas pelo seu uso. Por exemplo, "Filho de Deus" carrega um tom confessional característico em João (1,34.49; 11,27; 19,7; 20,31). Também o uso joanino de "Cristo" salta claramente aos olhos considerando a expectativa da vinda do redentor de Israel (1,20.25.41; 3,28; 4,25; 7,26s.31.41s; 9,22; 10,24; 11,27; 12,34). Igualmente característico é o uso do título o "Filho do Homem" (1,51; 3,13.14; 5,27; 6,27.53.62; 8,28; 12,23.34; 13.30).

Alguns títulos em João parecem ser referentes a exaltação de Jesus (logos, Deus, único, Filho de Deus, Santo de Deus, etc), enquanto que outros parecem referir à humanidade de Jesus (Filho do Homem, profeta; também, "Filho de José" (1,45; 6,42), "Jesus de Nazaré" (1,45; 18,5.7; 19,19), "Rabbi" (1,38.49; 3,2.26; 4,31; 6,25; 9,2; 11,8) e "Rabboni" (20,16).

2- Igualmente, os modos em que vários *motivos cristológicos* (um tema ou uma fórmula particulares, os quais contribuem para a apresentação de Jesus por João)

<sup>248</sup> Entre os estudos relacionados aos títulos cristológicos joaninos, temos: Borgen/1977, Coppens/1977, Dion/1967, Freed/1967, Kinniburg/1968, Lindars/1970, Moloney/1979, Pamment/1985, de la Potterie/1968, Ruckstuhl/1972, Schnackenburg/1965, Schulz/1957, Smalley/1968-9, e Trémel/1962-3. Cf. P. N. ANDERSON, P. N., *The Christology of the Fourth Gospel*, p. 20.

<sup>249</sup> O título "Santo de Deus" é uma referência singular a Jesus. Em outra parte, no NT, é usado apenas pelo demônio ao se referir a Jesus (cf. Mc 1,24; Lc 4,34). Loc. cit.

têm sido investigados sugerem que a unidade ou rupturas nos discursos são centrais para tais estudos. Por exemplo, as tipologias do AT têm sido investigadas a fim de se poder compreender os modos nos quais Jesus era percebido na cristologia joanina. Se ele é considerado a realização da tipologia de Abraão ou de Moisés, ou se Jesus é retratado como o iniciador de um "novo Êxodo", estes motivos cristológicos sugerem uma cristologia judaica-cristã<sup>250</sup>. Do mesmo modo, motivos temáticos, como glória, luz/trevas, conhecimento, etc, têm também sido explorados normalmente como um pano de fundo helenístico em João<sup>251</sup>.

Mais controvertido, entretanto, são os ditos "eu sou" de Jesus. Tais ditos se prendem a duas categorias lingüísticas ou teológicas. Algumas vezes ocorrem com um predicado nominativo (Eu sou o pão da vida, a luz do mundo, o bom pastor, etc.), enquanto que em outras vezes ocorrem de forma absoluta, não tendo predicado (cf. 4,26; 6,20; 8,24.28.58; 13,19; 18,5.6.8). O debate sobre a função metafórica das passagens nas quais incluem o predicado tem sido de pequena proporção. Porém, as escolas se dividem sobre o significado do absoluto ἐγώ εἰμι. O principal ponto do debate é se estas passagens são ou não teofanias, uma retrospectiva de Ex 3,14 onde o nome de Deus é "Eu sou"; ou se tal expressão é uma fórmula cotidiana de reconhecimento, "Eu sou ele". Em último caso, a frase pode ter suas raízes na LXX do Deutero-Isaías (cf. 43,25; 51,12; 52,6, etc) onde o hebraico אֲנִי־הוּא é traduzido por ἐγώ εἰμι<sup>252</sup>. P. Harner<sup>253</sup> argumenta que 8,58 e

<sup>250</sup> Estudos tipológicos do AT têm apresentado modos em que Jesus é retratado como realização do papel de Moisés (cf. 1,17.45; 3,14s; 5,45s; 6,32s; Glasson/1963) ou de Abraão ( cf. 8,58; Freed/1983, a tipologia do Êxodo (cf. R. H. Smith/1962) e mesmo o arcanjo Miguel (14,14-18.25-27; 15,26s; 16,5-11.12-16; O.Betz/1963) em João. Cf. ANDERSON, P. N., *The Christology of the Fourth Gospel*, p. 20.

<sup>251</sup> Loc. cit.

<sup>252</sup> Ibid., p. 21.

<sup>253</sup> Cf. HARNER, P. B., *The "I Am" of the Fourth Gospel*, p. 51.65: "The usage of this phrase corresponds to the use of titles such as "lord" and "christ" with reference to Jesus. Outros estudos sobre o ἐγώ εἰμι em João, ver Brown, Bultmann, Schnackenburg, e outros, como Feuillet, Schweizer, Stevens.

13,19 são os únicos exemplos nos quais ἐγώ εἰμι é usado exclusivamente como uma frase absoluta, em quanto que em 4,26; 6,20; 8,24.28 e 18,5s.8, a frase pode apresentar um "duplo sentido", sugerindo ambas possibilidades de teofania e de significado cotidiano do termo. Ele acredita que o uso absoluto do termo "expressa principalmente a unidade entre o Pai e o Filho para ser utilizado pelos seguidores de Jesus por meio da fé..." E conclui que o uso destas frases correspondem ao uso dos títulos como "Senhor" e "Cristo", com referência a Jesus. Em um modo singular, o ἐγώ εἰμι representa uma tentativa para formular e expressar o significado na fé cristã. O uso de ἐγώ εἰμι é, assim, uma expressão empregada pelo evangelista para revelar alguma coisa sobre Cristo. É reminiscência da revelação e das obras salvíficas de Yahweh, bem como as imagens usadas para descrever o verdadeiro chamado a Israel. Tanto Jesus como o Filho do Homem joanino chamam a atenção para sua "humanidade representativa"; então, cada metáfora "eu sou" de João (pão, luz, vida, pastor, verdade, etc) pode ser dito para representar o chamado de Israel, sendo um canal da bênção de Deus para o mundo. Isto é até mesmo mais evidente considerando o uso absoluto do termo<sup>254</sup>.

3- Na *estrutura central* da cristologia de João<sup>255</sup>, um terceiro enfoque texto-central envolve a identificação de uma passagem particularmente rápida, na qual contém um sumário da cristologia de João. Por várias razões, o Prólogo tem sido o mais analisado entre as passagens de "estrutura central", especialmente considerando tal questão como a conexão do Evangelho como um todo, o pano de fundo cultural do seu pensamento, e a estrutura hínica. Um artigo que apresenta textos que podem retratar essa "estrutura central", como Jo 1,1-18; 3,31-36; 17; 20,30-31, é aquele

---

<sup>254</sup> Cf. ANDERSON, P. N., *The Christology of the Fourth Gospel*, p. 21. Esta conexão é certamente reconhecida por Schnackenburg (vol II, p. 28): Após o exclusivo tom de fórmula de revelação do AT na boca de Yahweh, pode não ser duvidoso que seja atribuído a Jesus o que era aos ouvidos dos judeus um *status* sem precedente. Jesus é o revelador escatológico de Deus, que expressa o próprio Deus. Entretanto, sua auto-revelação é, como vimos nas passagens do AT nas quais descreve o chamado de Deus a Israel, sua afeição e sua promessa, uma revelação de salvação para aqueles que crêem nele.

<sup>255</sup> Cf. ANDERSON, P. N., *op. cit.*, p. 22.

elaborado por de W.R.G. Loader<sup>256</sup>. Um estudo adequado sobre o debate corpo/glória nos últimos anos pode ser encontrado na obra de R. Kysar<sup>257</sup>, que identificou basicamente três posições tomadas pelas recentes escolas: a) o predomínio da glória; b) o predomínio do corpo, e c) a indivisibilidade de corpo e glória.

4- O quarto enfoque texto-central da cristologia joanina envolve *esquemas cristológicos*<sup>258</sup>. Em outras palavras, porque a estrutura da cristologia de João pode não ser estática, mas aparentemente envolve movimento (descendente/ascendente, enviado de/retornando ao Pai, etc), várias tentativas tem sido feitas para compreender a cristologia de João como um envio ou uma atividade. a contribuição maior tem sido a monografia de G.C. Nicholson<sup>259</sup> (1983), na qual ele argumenta que o esquema descente/ascendente em João provê a chave para interpretar a intenção do Evangelho.

---

<sup>256</sup> Cf. LOADER, W. R. G., *The Central Structure of Johanne Christology*, NTS 30, p. 188-216. Baseado em 3,31-36, ele insere a seguinte "estrutura" cristológica: I- A referência a Jesus e a Deus como Filho e Pai; II- O Filho vem e retorna ao Pai; III- O Pai envia o Filho; IV- O Pai coloca todas as coisas nas mãos do Filho; V- O Filho diz aquilo que o Pai contou a ele. Obras nas quais encontram a estrutura central no Prólogo, incluem BARRET, C. K., *The Prologue of St. John, New Testament Essays*, p. 27-48; DEEKS, D., *The Structure of the Fourth Gospel*, NTS 15, p. 107-129; ROBINSON, J. A. T., *The Relation of the Prologue to the Gospel of St. John*, NTS 9, p. 120-129; Staley, J., *The Structure of John's Prologue: Its Implications for the Gospel's Narrative Structure*, CBQ 48, p. 241-263. Obras que encontram na oração de Jesus (cap. 17) algum esboço da cristologia de João incluem: AGOURIDES, S., *The 'High Priestly Prayer' of Jesus*, SE 4, p. 137-145; e KASEMANN, E., *The Testament of Jesus*, 1968; Obras nas quais identificam Jo 20,31 como o esboço da proposta do Evangelho incluem: de JONGE, *The Book of the Disciples*, in *Jesus: Stranger from Heaven and Son of God*, 1977, 1-27; GROENWALD, E. P., *The Christological Meaning of John 20,21*, Neot 2, p. 131-140; KEALY, S. P. *That You May Believe*, 1978; e TENNEY, M., *John: The Gospel of Belief*, 1948. O que é interessante sobre a maior parte destes estudos é que, apesar deles enfocarem a estrutura ou o esboço cristológico de João sob vários pontos, há um alto grau de complementariedade entre eles. Daí que, muitas conclusões de Loader são aplicadas à maior parte das outras passagens de "estrutura central".

<sup>257</sup> Cf. KYSAR, R., *The Fourth Evangelist and His Gospel*, p. 185-199.

<sup>258</sup> Cf. ANDERSON, P. N., *The Christology of the Fourth Gospel*, p. 23.

<sup>259</sup> Cf. NICHOLSON, G. C., *Death as Departure*, 1983.

#### 4.1.2. Enfoque Cristológico-Teológico

Ao contrário do enfoque texto-central, o enfoque cristológico-teológico de João começa com um particular problema teológico emergindo de aparentes contradições no texto, ou dificuldades teológicas resultantes de interpretações. Alguns desses estudos avaliam a história da interpretação joanina, mas a maior parte deles tende a seguir as correntes que interpretam problemas como a humanidade/divindade de Jesus, o relacionamento do Filho com o Pai, ou o relacionamento entre os sinais de Jesus e a fê<sup>260</sup>.

1- Considerando a *divindade/humanidade de Jesus*, as escolas tendem a interpretar João a partir de um pólo ou outro. Por exemplo, nos últimos dois anos, J. O'Grady e J. Negrey<sup>261</sup> apresentaram estudos argumentando interpretações opostas sobre a apresentação da humanidade e divindade de Jesus por João. Como os títulos sugerem, o debate sobre a humanidade corporal de Jesus em João tem sido menosprezada pelas escolas, enquanto que o último argumenta que a alta cristologia de João pode ser resumida por Jo 6,63: "a carne para nada serve".

O clássico exemplo deste debate nos últimos anos, entretanto, é a discussão entre Bultmann e Käsemann com relação à interpretação de Jo 1,14. Resumidamente, Bultmann interpreta que a ênfase de Jo 1,14 está em 14a ("E o Verbo se fez carne"); enquanto Käsemann considera o 14c ("e nós vimos a sua glória"). A implicação é que, dependendo da identificação de Jesus ("corpo" ou "glória") como o ponto central do Prólogo, alguém poderia também assumir a mesma postura para ser a inclinação teológica do evangelista.

---

<sup>260</sup> Cf. ANDERSON, P. N., *The Christology of the Fourth Gospel*, p. 24-25.

<sup>261</sup> Cf. O'GRADY, J., *The Human Jesus in the Fourth Gospel*, **BTB 142**, p. 63-66; NEGREY, J., *'My Lord and My God': The Divinity of Jesus in John's Gospel*, p. 152-171.

As conseqüências do debate entre Bultmann/Käsemann sobre Jo 1,14 sobre a unidade dos discursos cristológicos é que ambas as escolas tentam suavizar uma das tensões-chave na cristologia de João, mas empregando diferentes significados. Bultmann remove a tensão por argumentar que apenas um dos pólos (a ênfase corporal) é interna ao pensamento do evangelista. O outro pólo tem origem em outra fonte literária. Por outro lado, Käsemann elimina a tensão por negar a existência do pólo "corporal" completamente. Ele defende que o evangelista recebeu uma cristologia "docetista".

2- Um duplo discurso é o *relacionamento do Pai com o Filho* em João. Desde os séculos segundo e terceiro, a apresentação de Jesus por João como subordinado ao Pai, igual a Ele ou ambos, tem atraído grande parte da atenção. No últimos anos, algumas escolas joaninas têm oscilado para a interpretação subordinacionista. A.C. Sundberg (1976)<sup>262</sup>, em um de seus artigos, conclui que duas cristologias estão na obra do Quarto Evangelho. Uma é a antiga, embora desenvolvida em termos de intimidade (cristologia do subordinado de Deus). A outra é uma nova cristologia na qual o Filho tem atingido sua maioridade e posição.

3- O terceiro discurso é o cristológico-teológico joanino é *a aparente ambivalência do evangelista para os sinais de Jesus*. Os sinais parecem ser centrais na retórica do Evangelho (20,30s); por outro lado, o evangelista parece desvalorizar o papel dos sinais, considerando a fé ( 20,29). Isto levou escolas , como as de Bultmann, Fortna e outros, a sugerir que o evangelista fez uso de uma fonte de sinais "não refletidos", os quais incluiu no Evangelho. Como tem sugerido os exemplos, um enfoque para a questão da unidade da teologia de João tem definido implicações literárias e históricas - e vice-versa.

---

<sup>262</sup> CF. SUNDBERG, A. C., *Christology in the Fourth Gospel*, p. 19-31.

### 4.1.3. Enfoque Cristológico-Literário

O enfoque cristológico literário geralmente tende a focar um dos três aspectos: direção e proposta de João, teorias diacrônicas de composição, ou análises sincrônicas da arte literária do evangelista<sup>263</sup>.

1- O debate sobre *a direção e a proposta* de João oscila freqüentemente ao redor de interpretações de 20,31<sup>264</sup>, e visto ser a proposta estritamente evangelística, para uma apologia contra os seguidores de João Batista, para um argumento com os judeus ou a sinagoga local, para um debate com os cristãos heréticos e para uma tentativa de encorajar os cristãos (tanto judeus como gentios). Uma vez o principal "destino e proposta" de João ter sido identificada, outros temas que parecem discordantes podem ser atribuídos uma importância secundária.

2- *Teorias literárias diacrônicas* procuram examinar os aspectos literários e teológicos de João a fim de postular vários estágios na composição do Evangelho, envolvendo múltiplos autores e fontes literárias. Problemas como a estranha seqüência dos caps. 4-7, o fim abrupto do cap. 14, e o aparente término em 20,31 tem levado escolas a oferecer várias explicações para estas e outras dificuldades. É óbvio, entretanto, que a teoria de composição de Bultmann tem pretendido resolver alguns problemas históricos e teológicos satisfatoriamente. A análise crítica-redacional de Fortna<sup>265</sup> pode também inferir a centralidade de interesses teológicos no seu enfoque diacrônico. Para ele, os sinais de Jesus são, de longe, mais

---

<sup>263</sup> Cf. ANDERSON, P. N., *The Christology of the Fourth Gospel*, p. 26-27.

<sup>264</sup> Seguindo o título e a inspiração de ROBINSON, J. A. T., *The Destination and Purpose of St. John's Gospel* (NTS 6, 1959, 117-131), temos ensaios como WIND'S, A., *Destination and Purpose of the John*, p. 26-69; e também BROWN, R. E., *The Destination and Purpose of the Fourth Gospel*, p. LXVII-LXXIX. Escolas têm, recentemente, procurado descobrir a mensagem central de João, e tal esforço tem tido implicações significativas na interpretação cristológica.

<sup>265</sup> Cf. FORTNA, R., *Christologia in the Fourth Gospel: Redaction-Critical Perspectives*, p. 489-504.

puramente novelística na forma pré-joanina do que na joanina.; em particular, a fonte exibe um interesse taumatúrgico que o evangelista desenvolve. Ele faz do evento milagroso uma ocasião para um discurso que ele o anexa.

Juntamente com Fortna, várias escolas joaninas têm seguido o exemplo de Bultmann e também empregado metodologias diacrônicas ao avaliar os originais de várias partes de João. É verdade, também que desde a obra de E. Schweizer<sup>266</sup> (1939), refutações e teorias diacrônicas têm sido quase da mesma quantidade e vigor que os próprios estudos. Na verdade, nem Bultmann, nem Teeple, nem Fortna tem começado por estabelecer feições cristológicas quanto à unidade ou a rupturas em João como o interesse central de seus estudos; e Schweizer, Ruckstuhl e outros têm freqüentemente errado o valor teológico dos estudos diacrônicos. Quando eles reivindicam que o Evangelho não apresenta uma unidade literária, erram em algum dos pontos centrais feitos por escolas que usam o enfoque diacrônico, e isto pode também explicar por que os defensores diacrônicos não têm julgado suas críticas de modo convincente. A principal função interpretativa do enfoque diacrônico tem sido identificar várias linhas teológicas nas respectivas fontes hipotéticas e, desse modo, algum discurso do problema central das rupturas cristológicas de João.

3- O enfoque *sincrônico* reagiu contra a mudança e tem tendido a focar a mensagem de João como uma retórica literária. Entretanto, a fraqueza deste enfoque é que seus defensores freqüentemente negligenciam os problemas apresentados pelos estudos diacrônicos. Daí que os problemas teológicos e históricos parecem enfraquecer a bagagem técnica-literária do evangelista. Se os estudos diacrônicos têm minimizado a unidade de João, os estudos sincrônicos têm minimizados os seus deslocamentos e rupturas, e, então, o *καί* é o agravante de ambos os enfoques, diacrônicos e sincrônicos<sup>267</sup>.

---

<sup>266</sup> Cf. SCHWEIZER, E., *Ego Eimi*, p. 1939.

<sup>267</sup> Cf. ANDERSON, P. N., *The Christology of the Fourth Gospel*, p. 28.

#### 4.1.5 Enfoque Cristológico-Histórico.

O enfoque histórico da cristologia de João tem vários caminhos, dependendo do interesse da escola. Apesar de atrair a objetividade, é sempre usado retoricamente. Portanto, pode-se inferir, pelo menos, três interesses pertencentes à história, que relatam distintamente a imagem de Jesus retratada por João:

1- Interesses *historicistas* - relatam a autenticidade histórica das testemunhas joaninas de Jesus, especialmente à luz das discordâncias com a imagem Sinótica do ministério de Jesus. Aspectos centrais deste debate incluem comparações/contrastes com os Sinóticos, e reivindicações e evidências internas de João, considerando as "testemunhas oculares" e as testemunhos dos Padres Apostólicos, com relação à origem de Jesus.

A tensão cristológica discutida tem sido a aparente contradição entre a reivindicação de compilador, onde a fonte do autor de João era uma testemunha ocular (cf. Jo 21,24s), e o discípulo de Jesus, enquanto este indivíduo não é nomeado nem seu relato é suficientemente harmonioso com o ministério de Jesus apresentado pelos Sinóticos, para ser considerado, enfim, uma obra autêntica de uma testemunha ocular<sup>268</sup>.

2- O enfoque *história das Religiões* compara a cristologia de João com as mitologias contemporâneas, procurando iluminar as origens de alguns motivos cristológicos característicos de João. Especialmente notável é o "mito do Redentor

---

<sup>268</sup> Cf. ANDERSON, P. N., *The Christology of the Fourth Gospel*, p. 29. Alguns dos mais cuidadosos trabalhos recentes sobre João e os Sinóticos incluem: BARRET, C. K., *John and the Synoptic Gospel's*, **ET 85**, p. 228-233; BROWN, R. E., *John and the Synoptic Gospels: A Comparison in New Testament Essays*, p. 246-271; LINDARS, B., *John and the Synoptics: A Test Case*, **NTS 27**, p. 287-294.; NEIRYNK, F., *John and the Synoptics*, in *Jonge's L'Evangile*, p. 73-106; SMITH, D. M., *John and the Synoptics*, **Bib 63**, p. 102-113.

gnóstico" e o "homem-deus"<sup>269</sup>. Apesar do fato de que, nos últimos anos, algumas escolas têm levantado sérias questões sobre a adequação histórica de tais construções<sup>270</sup>, elas têm servido uma função interpretativa significativa para aqueles que a usam. Principalmente o mito do "Redentor gnóstico" tem sido usado para explicar o movimento ascendente/descendente de Jesus, enquanto o motivo do "homem-deus" é usado para explicar o problema do embelezamento dos milagres de Jesus por João - dado a aparente ênfase do evangelista aos milagres importantes. Tais interpretações são, freqüentemente, empregadas pelos estudos diacrônicos, envolvendo tensões entre cristologias estranhas e a cristologia do evangelista<sup>271</sup>.

3- O terceiro interesse histórico é a *história do cristianismo joanino*. Enquanto diacrônico em termos de tempo, esses estudos são largamente sincrônicos em termos de autor ou grupo de autores. Nas últimas três décadas, o interesse histórico das escolas joaninas tem passado da procura de um Jesus histórico para a de uma comunidade joanina histórica<sup>272</sup>. O interesse atual no cenário sócio-religioso do cristianismo joanino é um corretivo para a tendência de estudos sobre idéias

---

<sup>269</sup> Uma variedade de análises críticas das últimas três décadas tem proposto várias explicações mitológicas, até agora aceitas como representativas de visões de culturas nas quais João teria escrito. Especificamente, o mito do "Redentor gnóstico" e o "homem-deus", incluem conceitos messiânicos. MacRae, G., em seu seminário sobre Gnosticismo, produziu uma das mais fortes fontes sobre o assunto. No artigo *The Jewish Back Ground of the Gnostic Sophia Myth*, p. 86-101, ele identifica não menos que quinze paralelos entre o judaísmo primitivo e a posterior mitologia de sabedoria gnóstica. A implicação para os estudos joaninos é que paralelos entre João e os posteriores escritos gnósticos podem ambos ter sua origem no judaísmo. Cf. ANDERSON, P. N., *The Christology of the Fourth Gospel*, p. 28.

<sup>270</sup> Outros críticos da interpretação mitológica incluem: YAMAUCHI'S, E. M., *Jewish Gnosticism? The Prologue of John, Mandaean Parallels and the Trimorphic Protenoia*, p. 467-497; PERKINS, P., *Gnostic Christologies and the New Testament*, **CBQ** 43, p. 590-606; e especialmente, HOLLADAY, C. R., *Theios Anēr in Hellenistic Judaism: A Critique of the Use of this Category in New Testament Christology*. Nesta exaustiva investigação do *corpus* inteiro da literatura grega e judaica contemporânea, Holladay encontra apenas quatro referências a alguma coisa, como *theios Anēr* ("homem-deus"), e mesmo assim, em tais referências, o termo é usado distintamente. Cf. ANDERSON, P. N., op. cit., p. 30.

<sup>271</sup>. Cf. ANDERSON, P. N., loc. cit..

<sup>272</sup> A tendência atual nos estudos joaninos não é tanto uma questão pelo "Jesus histórico", mas pelo "evangelista histórico" e seu contexto sócio-religioso. Uma excelente obra sobre o assunto encontramos em RENSBERGER'S, D., *Faith and Liberating Community*.

religiosas, apenas, com exclusão de suas funções dentro do grupo religioso. De acordo com R. E. Brown<sup>273</sup>, a característica cristológica pode ser atribuída ao desenvolvimento sócio religioso:

a) O "profeta como Moisés" apresentado por João e o anti-Templo cristológico<sup>274</sup> eram o resultado da conversão dos samaritanos à comunidade joanina na metade do primeiro século, então provocando o messianismo davídico original no qual teria sido bem similar ao tipo de cristologia representada por Marcos. b) A aceitação deste segundo grupo levou ao desenvolvimento de uma alta cristologia pré-existente, na qual era catalisada nos debates com os líderes judeus sobre a missão divina (e identidade) de Jesus. c) Sobre este debate ("diteísmo" versus monoteísmo judaico) judeus cristãos joaninos eram forçados a deixar a sinagoga e a se tornar cristãos judaicos. Com a adição dos gentios convertidos, a cristologia joanina assimilou mais os modos helenísticos para descrever a exaltação de Cristo - levando também tendências docetistas presentes nos cristãos gentios. d) Este levou uma divisão dentro do cristianismo joanino, e neste tempo, I Jo estava sendo escrito, donde que aqueles que recusavam confessar que Jesus tinha vindo na carne seriam rotulados como os "anticristos". Alguma coisa semelhante a isto poderia ter ocorrido, mas há dois principais problemas com relação a tais explicações como elas relatam a unidade e as rupturas na cristologia de João.

Primeiro, elas precisam estar baseadas num alto grau de especulação. Um descuido com relação a uma "camada" da reconstrução da comunidade pode prejudicar a exatidão das outras camadas construídas sobre elas. Segundo, mesmo nas passagens atribuídas a várias fases da história da "comunidade", há ainda um grande importância da unidade e dos deslocamentos da cristologia. Então, mesmo

<sup>273</sup> Cf. BROWN, R. E., *Community*, p. 166-169.

<sup>274</sup> "John's Prophet-like-Moses and anti-Temple christology was the result of Samaritan converts entering the Johannine community in the middle first century, thus challenging the original Davidic Messianism which would have been quite similar to type of christology represented by Mark." ANDERSON, P. N., *The Christology of the Fourth Gospel*, p. 31.

se o movimento cristológico (descer do alto, descer, etc) pode ser acuradamente inferida em diferentes estratos do desenvolvimento da comunidade, um aspecto unificador (e problema!) da cristologia de João é a penetrante quebra de unidade. Portanto, a unidade e rupturas da cristologia de João exigem ser endereçadas como divulgações separadas. Tal aventura inclui o mais sólido encontro dos enfoques citados, mas pode também recorrer a um novo ponto de encontro das análises a serem exploradas.

Em conclusão, o exame das recentes enfoques para a cristologia de João ilustra a extensão na qual o interesse pela unidade ou pelos deslocamentos e rupturas tem penetrado nos estudos cristológicos ultimamente, mas também evidencia um fenômeno embaraçoso: enquanto a unidade e deslocamentos da cristologia de Jesus são o interesse central dos mais recentes enfoques, tentativas para analisar o problema diretamente são consideravelmente poucos<sup>275</sup>. Enquanto uma análise dos recentes enfoques da cristologia de João facilita uma melhor compreensão das tensões de unidade dentro dela; o contrário, é também verdade. Importante esclarecimento, como a origem e o caráter da unidade da cristologia, também aumenta a compreensão dos outros interesses pertencentes à cristologia característica de João.

## **4.2- Cristologia e a Tradição de Jesus no Quarto Evangelho**

### **4.2.1- O Evangelho de João e sua Cristologia**

A fé dos primeiros cristãos consistia na ressurreição do crucificado, que está, agora, junto do Pai e continua a exercer sua obra redentora por meio do Espírito Santo. Para João, no entanto, Cristo já estava junto de Deus, sempre, e esta união é a mais intimamente possível. A visão desloca-se, assim, do terreno (do crucificado

---

<sup>275</sup> Apesar de FREED, E. D., *Variations in the Language and Thought of John*, **ZNW** 5, p. 167-197.; SMALLEY, S. *Diversity and Development in John*, **NTS** 17, p. 276-292; e MOULE, C. F. D., *The Individualism of the Fourth Gospel*, **NovT** 5, p. 171-190. Interesses teológicos, literários e históricos têm frequentemente sido motivados pelas tentativas de comentar as tensões na cristologia de João, mas o relacionamento entre essas três áreas é raramente articulado claramente. Cf. ANDERSON, P. N., *The Christology of the Fourth Gospel*, p. 32-33.

e ressuscitado) para aquele que vem de Deus e age no mundo juntamente com ele (cf. Jo 5,19). Tudo o que Jesus diz e faz realiza em união com seu Pai (cf. 10,38; 14,10s); aliás, as palavras que ele pronuncia não são suas, mas do Pai (cf. 3,34; 12,49s; 14,10), assim como as obras que realiza foram dadas por ele (cf. 5,36; 14,11). Deste modo, quem o vê, vê o Pai ( cf. 12,45; 14,9). Portanto, a atividade do ressuscitado é transportada para o presente, de forma que as suas palavras de Jesus e ações simbólicas atinjam diretamente o leitor<sup>276</sup>.

Com o propósito de chamar a atenção para a singularidade de Jesus, o evangelista utiliza várias categorias de expressão corrente naquele tempo, como aqueles vistos anteriormente, como "Cristo", "Messias", "Filho de Deus", "Rei de Israel", etc. A compreensão histórica dessas expressões e de como a cristologia joanina está articulada a tais títulos só são possíveis quando são levadas em consideração o tempo de surgimento e as circunstâncias históricas<sup>277</sup>.

.....**O Horizonte Histórico** - A pesquisa atual defende, quase unanimemente, que o Quarto Evangelho surgiu pelo final do primeiro século da era cristã<sup>278</sup>. Na verdade, é provável e até possível que tenha ocorrido estágios anteriores ou que fontes com datação anterior tenham sido usadas. Essas questões de crítica literária, avaliadas com resultados diversos, não serão analisadas aqui. A cristologia predominante e fundamental só deve ser presumida a partir da forma final do evangelho; e é indiscutível que o processo interpretativo das palavras e ações de Jesus, numa perspectiva pós-pascal, avançou muito mais no quarto evangelho do

<sup>276</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., *Jesus in the Gospels. A Biblical Christology*, p. 220.

<sup>277</sup> Ibid., p. 220-221.

<sup>278</sup> Assim acreditam KÜMMEL, W. G. (1983), Wikenhauser A. e SCHMID, J. (1973). Para uma datação anterior (ainda nos anos 60) cf. CRIBBS, F. L., *A Reassessment of the Date and Destination of the Gospel of John*, **JLB 89** (1970), 38-55; ROBINSON, A. T., *The Reading of the New Testament*, 1970. Para um lento crescimento do material do evangelho veja HENGEL, M, *The Johanne Question*, p. 80.94-95.

que nos Sinóticos. Devemos, por isso, levar em consideração três aspectos: onde surgiu o evangelho, a quem ele se dirige, e o seu autor<sup>279</sup>.

a) Local de início do Evangelho de João.

Já que não possuímos informações diretas, dependemos da evidência interna do evangelho. O local da atividade de Jesus, as relações com o movimento do Batista, a atenção dada ao trabalho de Jesus na Samaria (cap. 4), a ênfase dada a suas idas a Jerusalém e sua atividade exercida nesta cidade permitem algumas conclusões sobre o objetivo do evangelho e de qual região geográfica ele poderia ter originado.

No entanto, estas observações continuam comprometidas por outras questões, como, por exemplo, a possibilidade do evangelho ter surgido na região do Jordão ou numa área fora de Jerusalém, em virtude da proximidade do movimento do Batista. A forma primitiva da comunidade joanina<sup>280</sup> continua sendo, assim, um enigma a propor teorias. É possível que ela tenha migrado para Antioquia ou Éfeso; ou mesmo que tenha tido a primeira pátria em Alexandria.

Ainda ficam as perguntas: de onde o evangelista adquiriu as exatas informações sobre a relação com o sumo sacerdote (cf. 18,15s), sobre a hora e o lugar do processo diante de Pilatos (cf. 18,28; 19,13s), sobre a morte e o sepultamento de Jesus (cf. 19,31-35.41s)? As informações parecem retroceder a uma testemunha ocular ou mesmo ao "discípulo amado". Ele é a grande autoridade que está por trás do evangelho (cf. 21,24), cujo testemunho foi guardado por seus

---

<sup>279</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., *Jesus in the Gospels. A Biblical Christology*, p. 221-226.

<sup>280</sup> Cf. BROWN, R. E., *The Community of the Beloved Disciple*, p. 25-58. Ele coloca este período entre a metade dos anos 50 e o final de 80.

discípulos como um bem permanente (cf. 21,23), registrando-o por escrito. Desse "círculo joanino" provêm o evangelho e as cartas de João<sup>281</sup>.

b) Destinatários do evangelho.

Que o evangelho se dirige a uma comunidade cristã, podemos ver em Jo 20,31 ("para credes que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus"). A linguagem joanina, vista em seu conjunto, é uma "linguagem de quem está dentro", ou seja, um estilo desenvolvido para confirmar e fortalecer a comunidade em sua fé. Os destinatários de 20,31 podem ser tanto provindos do judaísmo quanto do mundo não-judeu<sup>282</sup>. Tendo por base esta perspectiva, que inclui os não-judeus, pode-se esperar que o evangelista irá considerar, em suas idéias cristológicas, a dimensão judaica da promessa de salvação, assim como noções helenísticas. De fato, questões como "o que somos" ou "para onde vamos" ou ainda "libertação" se aproximam do pensar gnóstico, embora diferenças importantes não devam ser perdidas de vista<sup>283</sup>. O cristão não segue, pois, seu redentor pelo caminho da gnose - que, para os

<sup>281</sup> A conexão como círculo de Estevão e com os helenistas, no entanto, é duvidosa. Cf. CULPEPPER, R. A., *The Johanne School: An Evaluation of the johanne School Hypothesis on an Investigation of the Nature of Ancient School*, 1975. Hengel, *The Johannine Question* 4, escreve: "Por detrás da 'comunidade joanina' e do 'corpus' joanino, das cartas, do evangelho (e Apocalipse) há uma cabeça, um mestre de projeção que fundou uma escola que existiu entre cerca de 67 ou 70 e 100/110, na Ásia Menor, desenvolvendo uma atividade considerável que se estendeu além da região (...)".

<sup>282</sup> O grande capítulo da Samaria culmina na profissão de fé dos moradores de Sicar: "Nós próprios o ouvimos, e sabemos que esse é verdadeiramente o salvador do mundo. Os samaritanos, que eram considerados meio-pagãos pelos judeus, aparecem como representantes do mundo não-judeu. Isto significa que a maneira de pensar e a religiosidades judaicas são ultrapassadas, e um novo horizonte surge para toda a humanidade. Cf. SCHNACKENBURG, R., *Jesus in the Gospels. A Biblical Christology*, p.223.

<sup>283</sup> Também a maneira característica de falar da descida e subida do Filho do Homem (cf. 3,13; 6,62), que conduz à sua exaltação e glorificação (Cf. 3,14; 8,28; 12,23.34; 13,31) tem muito em comum com o mito gnóstico da descida da alma para o mundo terreno e a sua subida para o mundo celeste, apesar de que a singularidade do "Filho do Homem", de ser igualado ao Jesus terreno (cf. 9,35; 12,34), seja desfavorável a uma explanação mítica. Vemos, assim, que a questão histórico-religiosa levantada por R. Bultmann sobre a adoção e reinterpretação do mito gnóstico ainda não cessou. Cf. SCHNACKENBURG, R., *Jesus in the Gospels. A Biblical Christology*, p.224. Sobre o "mito gnóstico" exposto por Bultmann, ver BULTMANN, R. *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1984<sup>9</sup>, p. 169-170.

gnósticos, desabrocha no conhecimento de si mesmo; mas segue pelo caminho da fé em Jesus Cristo, que conduz para a luz (cf. 8,12).

c) O autor do Evangelho.

No que diz respeito à questão da autoria do evangelho, vemos que, através de Jo 21,24, chegamos ao "discípulo amado", àquele que dá testemunho das coisas e as escreveu<sup>284</sup>. Esse discípulo tem um papel importante no que diz respeito à autoria do evangelho. Pode ser que ele seja o discípulo anônimo mencionado junto com André, que tenha provindo do grupo de João Batista, e que seguiu Jesus (cf. 1,40). é igualmente provável que seja o discípulo que era conhecido do sumo-sacerdote (cf. 18,15s). De qualquer forma, esse discípulo que está por trás do evangelho como a grande autoridade foi cedo identificado com o filho de Zebedeu e apóstolo João; essa tradição conservou-se através dos séculos<sup>285</sup>. Segundo o testemunho interno do evangelho de João, torna-se sempre menos provável que o filho do pescador galileu seja o autor deste evangelho. Schnackenburg defendeu uma teoria segundo a qual o discípulo amado foi um homem nascido em Jerusalém que não pertencia ao círculo dos "doze", mas que estava presente na última ceia. Ele poderia ter sido, anteriormente, um discípulo de João Batista que, então, aderiu

---

<sup>284</sup> Temos aqui uma observação redacional que provém de um grupo maior. Esse discípulo amado por Jesus é assim chamado, pela primeira vez, na última ceia (cf. 13,23-26); ele também está ao pé da cruz (cf. 19,26s), aparece na visita ao túmulo (cf. 20,2-10) e reconhece o Senhor ressuscitado no lago de Tiberíades (cf. 21,7.20-23). O boato de que ele não morreria até a volta de Jesus (cf. 20,230) é um forte indício de que se trata de uma pessoa histórica que foi testemunha da vida de Jesus e de sua morte (cf. 19,35) e viveu até uma idade avançada. Uma interpretação puramente simbólica dessa figura enigmática do discípulo, a quem Jesus amava, deve ser rejeitada, embora também apresente traços simbólicos, na qualidade e tipo ideal de discípulo que estava especialmente próximo de Jesus e que o conheceu na sua proximidade com Deus (cf. 13,23). Cf. SCHNACKENBURG, R., *Jesus in the Gospels. A Biblical Christology*, p.225.

<sup>285</sup> A tradição antiga se apóia, desde o segundo século, principalmente no testemunho de Irineu e de seus informantes, os "presbíteros", como o Bispo Policarpo de Esmirna (156). Hoje, porém, já se sabe que ou há uma confusão com o "presbítero João", citado por Papias (Eusébio, Hist. Ecles. III, 39,3-4), ou ocorreu um obscurecimento da tradição que aponta para o presbítero João. Loc. cit.

a Jesus (cf. 1,35.40), embora isso não seja certo. O quanto ele acompanhou a atividade de Jesus não se pode precisar<sup>286</sup>.

O discípulo a quem Jesus amava não é, certamente, o autor de todo o evangelho de João, porque ele dificilmente teria se introduzido com essa pretenciosa auto-designação. Ele foi assim designado pelo círculo de discípulos amigos, que o honravam como portador da tradição de Jesus, assim como intérprete de pessoa e da mensagem do Cristo. Se incluímos as cartas de João, precisamos considerar um "círculo joanino ou uma 'escola" que dispunha de dados orais e talvez até de anotações escritas do discípulo amado. A esse círculo se deve atribuir a redação final do evangelho de João, enquanto que o núcleo central do evangelho (até 20,31) provavelmente deve ser atribuído a um teólogo com formação helenística que adotou e apresentou a tradição do discípulo amado. Em todo caso, o evangelho de João nos oferece uma imagem de Jesus Cristo que é única em sua natureza e revela uma profunda visão de fé, uma imagem que funde tradições históricas com a fé de que Jesus é "o caminho, a verdade e a vida" (14,6)<sup>287</sup>.

#### **4.2.2. A Titulação Cristológica e a Tradição no Quarto Evangelho.**

A imagem de Jesus Cristo esboçada por João está determinada completamente por sua fé nesse homem singular, o único, que nos trouxe informações sobre Deus (cf. 1,18)- ele é o "Filho único do Pai" (1,14c; 3,16.18). Por meio dele, João acreditou alcançar a vida eterna. Esta é a expressão mais breve e marcante para Jesus Cristo na sua visão de fé<sup>288</sup>.

---

<sup>286</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., *Jesus in the Gospels. A Biblical Christology*, p.226.

<sup>287</sup> Loc. cit.

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 247-248.

### a) O Único Enviado

Talvez, a afirmação mais fundamental sobre Jesus Cristo é a de que ele é aquele que foi enviado ao mundo pelo Pai. A cristologia joanina pode ser entendida, então, como uma "teologia do envio". Uma das fórmulas preferidas de João é "o Pai que (me) enviou" (5,37; 6,44; 8,16.18; 12,49; 14,24). Esta procedência do Pai deve ser notada, uma vez que a união de Jesus com o Pai (cf. 10,28.30; 14,10) apresenta o problema de como essa igualdade pode ser conciliada com a incumbência dada pelo Pai. A unidade funcional do Pai com o Filho é expressa em 5,19: "o Filho, por si mesmo, nada pode fazer mas faz aquilo que vê o Pai fazer; tudo o que este faz o Filho o faz igualmente". Porém, as fórmulas de união "Eu estou no Pai e o Pai em mim" (14,10s.20s) e "Eu e o Pai somos um" (10,30) parecem ir além desse agir juntos, e apontam para uma união original de essência entre o Pai e o Filho. O Pai está presente no Filho sem ser idêntico a ele. E porque Jesus está de tal forma em comunhão com seu Pai, que seus adversários nada podem fazer contra ele (cf. 10,39). As cristologias do enviado e do Filho estão, assim, relacionadas uma à outra numa tensão dialética<sup>289</sup>.

Porém, pergunta-se: de onde provém a concepção de envio? Muito influente foi a idéia da derivação do redentor mítico dos gnósticos; no entanto, com base em pesquisas mais aprofundadas, ela pode ser abandonada<sup>290</sup>. Não seguirei aqui as difíceis questões do surgimento da cristologia joanina do enviado, mas explicitarei

<sup>289</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., *Jesus in the Gospels. A Biblical Christology*, p.248-249.

<sup>290</sup> Como já vimos anteriormente, o mito gnóstico do redentor é uma construção a partir de vários textos de procedência iraniana e mandeiana, como também textos gnósticos tardios. Eles não produzem uma imagem unificada de "redentor", nem de seu caminho do céu para a terra e de seu retorno ao mundo celestial (o *pléroma*). Portanto, para a pesquisa recente, a derivação da idéia do envio a partir do gnosticismo é muito questionável. Em lugar dessa fonte, procuram-se raízes veterotestamentárias judaicas, como a concepção de mensageiros de Deus que sobem e descem (cf. Jo 1,51; 3,13). Em termos gerais, a derivação a partir de premissas judaicas, do envio e profetas, da literatura de Enoque e do misticismo judaico são, de longe, mais convincentes do que a origem no mito gnóstico. O quarto evangelho pertence, assim, quanto à história das religiões, à história de grupos periféricos judeus e a um cristianismo a eles pertencente. Cf. SCHNACKENBURG, R. op. cit., p.249.365.

melhor a sua compreensão, a partir das afirmações de João. Uma dessas, é a persistente declaração do envio do Filho de Deus *ao mundo*.

No círculo joanino, isso significa que Deus amou tanto o mundo, que entregou o seu Filho único, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha vida eterna" (3,16; tb. 4,42; 6,14; 10,36; 11,27). A confissão messiânica judaica é colocada numa perspectiva mais ampla, a do Filho de Deus que vem ao mundo. De fato, Jesus veio ao mundo para testemunhar a verdade (cf. 18,37), e, assim como o Pai o enviou ao mundo, ele enviou os discípulos (cf. 17,18)<sup>291</sup>. Há um abismo entre o mundo criado por Deus, no qual o *Lógos* era a vida e a luz da humanidade, e o mundo presente. A verdadeira luz que ilumina a todos veio ao mundo<sup>292</sup> (cf. 1,9); mas, embora o *Lógos* estivesse no mundo e este fora criado por ele, o mundo não o conheceu (cf. 1,10s). O dualismo joanino, que contrapõe este mundo inferior ao mundo de Deus, do qual veio o revelador (cf. 8,23; 3,31), constitui a moldura para o envio do Filho de Deus. Jesus veio como luz ao cosmos nas trevas da morte a fim de arrancar as pessoas dessas trevas (cf. 12,46). Ele é a luz da vida que brilha neste mundo (cf. 8,12; 9,5), para conduzir as pessoas para a esfera da luz e da vida de Deus. Cosmologia, cristologia e soteriologia estão inter-relacionadas.

A salvação que o enviado de Deus concede às pessoas é designado como *vida eterna*). Ele veio "para que tenham vida e a tenham em abundância" (10,10). Através de imagens e símbolos, essa vida que flui torrencialmente de Deus é dada aos que crêem: fonte de "água viva" (4,14; 7,37s), "pão que permanece para a vida eterna" (6,27.33-35), luz que dissipa as trevas (cf. 8,12; 12,46), ressurreição dos

<sup>291</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., *Jesus in the Gospels. A Biblical Christology*, p. 249-250.

<sup>292</sup> O envio dos mensageiros de Deus, os profetas, no Antigo Testamento, está orientado para o povo de Deus, Israel. É verdade que o Servo de Deus também será "a luz das nações" (Is 42,6; 49,6; 51,4), mas só se aceitarem a instrução de Deus que sai de Sião e afluírem para a montanha do Senhor (cf. Is 2,1-5; Mq 4,1-3). A peregrinação dos povos para Sião é algo diferente da luz da vida que brilha no *Lógos* para todo o mundo (cf. 1,29; 6,32s.51b; 1 Jo 2,2). Com isso, a situação de Israel, a quem Moisés deu os mandamentos e as promessas de Deus, é ultrapassada de longe. Cf. SCHNACKENBURG, R., op. cit., p.250.

mortos (cf. 11,25s), "caminho" (14,6), unir-se à videira (15,1-8). As expressões metafóricas, porém, como tornar-se filho de Deus (cf. 1,12), ser gerado do alto (cf. 3,3.5), ser plenificado pelo Espírito (cf. 7,39; 14,16), são promessas reveladas pelo enviado de Deus e realmente cumpridas após a ressurreição (cf. 20,22). Pelo seu dom da vida, o enviado de Deus já provoca, no presente, uma reviravolta (cf. 5,25; 14,6s). Nisso, João se enquadra na sociedade de seu tempo, que ansiava por vida. A vida proveniente de Deus oferece a resposta ao problema da existência humana e de seu sentido<sup>293</sup>.

O *esquema cristológico-soteriológico* que está por trás das declarações sobre o enviado pode ser reconhecido especialmente nas passagens querigmáticas em 3,31-32 e 12,44-50. Jesus Cristo é o que vem "do alto", que está acima de todos. Ele é o enviado do mundo de Deus, no qual há vida e luz em abundância, para conduzir a humanidade até lá. Ele é o agente autorizado por Deus, a quem deu tudo nas mãos. Por "tudo" se deve entender o amplo poder de salvação que foi concedido ao Filho "sobre toda a carne" (17,2; 13,3). Isto pressupõe a transmissão do conhecimento da revelação. Para João, este fato não é um discurso mitológico ou especulação, mas uma realidade que está relacionada com a experiência e que se mostra o fato dele visualizar a rejeição do enviado de Deus pelas pessoas (concretamente os judeus). Mas, há pessoas que acolhem o testemunho do Cristo (cf. 3,33); essa é a comunidade dos que têm fé, os filhos de Deus que o Enviado reúne da dispersão (cf. 11,52) e que lhe pertencem (cf. 17,6.9). O enviado vem, portanto, para um mundo dividido, e age como um "estrangeiro" de um outro mundo, mas, apesar disso, encontra os seus<sup>294</sup>.

---

<sup>293</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., *Jesus in the Gospels. A Biblical Christology*, p. 251; Dodd, C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, p.144-150.

<sup>294</sup> O conceito de enviado é um amplo círculo de idéias, que pode incorporar ainda outras formas de expressão, que provêm de categorias especiais da expectativa judaica, como "Messias", "o rei da salvação", "o profeta" escatológico, o "Filho do Homem". Mas o enviado por Deus ao mundo pode servir de fio condutor no qual outras declarações são adicionadas. Cf. SCHNACKENBURG, R., *Jesus in the Gospels. A Biblical Christology*, p.252-253.

## b- O Filho Unido ao Seu Pai

O enviado por Deus ao mundo recebe um colorido especial por ser o *Filho* enviado pelo *Pai*. Não é um homem qualquer, mesmo que seja profeta, mas está, antes, numa relação particular com Deus. Na expressão "o Pai que me enviou", o Pai adquire uma especial e incontestável força de expressão. "Filho" é, assim, uma designação para a figura do redentor, reservada nos evangelhos quase exclusivamente ao evangelho de João (exceto Mt 11,27; Lc 10,22; Mc 13,32; Mt 24,36; 28,19). Deve-se distinguir essa designação absoluta "o Filho" da freqüente expressão "o Filho de Deus". "O Filho" não é simplesmente um título de Cristo, mas se destaca dos demais predicados pelo fato de nele estar tematizado o especial relacionamento com o Pai. Nesses textos, o "Pai" também é usado de forma absoluta (cerca de 18 vezes), principalmente na fórmula "o Pai que me enviou" (5,37; 6,44; 8,16.18; 12,49; 14,24.26). A relação do Filho com o Pai oferece uma rica ligação que os une, como veremos a seguir<sup>295</sup>:

a) João freqüentemente refere-se a um "dar" pelo Pai, que presenteia e enriquece o Filho. O Pai, assim, deu ao Filho suas palavras (cf. 17,8), seu nome (cf. 17,11s), sua glória (cf. 17,22.24), suas obras (cf. 5,36; 17,4). Tudo colocou em suas mãos (cf. 4,34; 13,3), concedeu-lhe "ter vida em si mesmo" (5,26), poder para julgar (cf. 5,22.27) e sobre toda a carne (17,2). Deu-lhe também aqueles que crêem (cf. 6,37.39; 10,29; 17,2.6.9.24; 18,9). A maior concentração cristológico-soteriológica é encontrada na declaração em que o Pai "deu" ao mundo o próprio Filho (cf. 3,16), como verdadeiro pão do céu (cf. 6,32), que contém em si a vida de Deus. Este doar prossegue na doação do Espírito pelo Filho (cf. 14,16). Para João, o Pai é, assim, aquele que dá, que concede por amor; e nessa doação conhecemos sua vontade salvífica. Portanto, aquilo que Jesus é capaz de dar: "água viva" (4,10.14), "alimento que não perece" (6,27), "pão da vida" (6,33), "luz da vida" (8,12), "paz"

<sup>295</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., op. cit., p.253-258.

(14,27) e "glória" (14,22), já está baseado na doação do Pai. O filho dá apenas o que recebe do Pai, e o Pai dá "todas as coisas" ao Filho (3,35).

b) O Pai ama o Filho (cf. 3,35; 5,20; 10,17; 15,9; 17,23), assim como também o Filho ama o Pai (cf. 14,31). O amor do Pai é revelado no fato dele mostrar ao Filho tudo o que faz pessoalmente (cf. 5,20), e o amor do Filho torna-se evidente no fato de que ele faz tudo o que o Pai quer (cf. 14,31; 10,18). O vínculo de amor une pai e Filho, não como um sentimento, mas na mútua dedicação no agir; um verdadeiro trabalho de conjunto (cf. 5,17.19s), de forma tal que o Filho nada pode fazer por si só, mas fala e faz o que viu, ouviu e aprendeu do Pai (cf. 8,28.38.40; 12,50; 15,15).

c) O Pai conhece o Filho, e o Filho conhece o Pai (cf. 10,15). Este "conhecer" expressa a familiaridade e união entre ambos, e se situa na linha da eleição veterotestamentária e da auto-revelação de Yahweh a seu povo (cf. Is 41,20; 43,10; 45,3; Os 13,4; etc). Assim como Yahweh conhece e reconhece seu povo, eles também devem conhecê-lo como único salvador. Porém, este "conhecimento" não atinge o mútuo conhecimento que é pressuposto na relação do Pai com o Filho, segundo Jo 10,15. Este "conhecer" é apresentado como modelo e protótipo das relações de Jesus com suas "ovelhas". Jesus conhece os seus e os seus o conhecem (cf. 10,3s.27). No evangelho de João, a reconhecida e amorosa familiaridade entre o Pai e Filho está baseada no fato de que, já na sua preexistência, o Filho estava, desde toda a eternidade, junto do Pai (cf. 1,14; 5,24; 17,5).

d) O Pai está presente nas palavras e nas obras do Filho. Essa unidade é tão grande, que as palavras de Jesus são as palavras do Pai (cf. 12,50), assim como as suas obras são também as do Pai, que age por meio dele (cf. 14,10). É verdade que o Pai e o Filho são distintos (cf. 14,8); mas o Pai se mostra de tal maneira no Filho que quem vê o Filho vê o Pai também (cf. 14,9). A fórmula de unidade "o Pai está em mim e eu no Pai" (10,38; 14,10s; 17,21) sustenta tanto a distinção quanto a união. O Pai, que não pode ser visto por nenhum ser humano (cf. 1,18; 5,37; 6,46), torna-se "visível" no Filho; pois este revela-o pela sua palavra, pelas suas obras e por

toda sua pessoa, de modo tão perfeito que, para o que crê, Deus não é mais o distante e incompreensível.

e) Uma declaração surpreendente, após as afirmações de unidade, é que o Pai é maior do que o Filho (cf. 14,28); porém, deve ser vista no contexto do envio do Filho ao mundo. Em outra parte, Jesus é considerado maior do que Jacó (cf. 40,12) e Abraão (cf. 8,53). Aliás, ele pode revelar coisas maiores (cf. 1,50) e realizar obras maiores do que aquelas realizadas até então (cf. 5,20) - mas apenas porque o Pai as mostra a ele. O ser maior de Jesus está fundamentado no ser maior do Pai - e o Pai se demonstrará como "maior" na glorificação do Filho, uma vez que a ida ao Pai ocorre através da sua exaltação e glorificação (cf. 14,28). O Filho pede ao Pai para ser glorificado, a fim de poder também glorificar o Pai (cf. 17,1)<sup>296</sup>.

Vemos, então, que essa unidade do Pai com o Filho está ainda conexo com a idéia do envio (cf. 17,8.18.21.23). A união entre eles, que se reflete na unidade dos que crêem, deve convencer o mundo de que Jesus Cristo é o enviado de Deus. Porém, o Filho permanece, como encarnado, unido ao Pai, igual em divindade; mas, assumindo uma obra que é remir os seus (cf. 11,52), preservá-los do mal (cf. 17,12.15) e santificá-los na verdade (cf. 17,17-19). Todas essas declarações só se tornam compreensíveis através da cristologia encarnatória<sup>297</sup>.

---

<sup>296</sup> A glorificação do Filho do Homem também pode ser considerada como mútua glorificação do Pai e do Filho (cf. 13,31-32). Mas a glorificação do crucificado parte de Deus, e nessa obra consumada se mostra a grandeza do Pai. (cf. 13,32; 14,28). Cf. SCHNACKENBURG, R., *Jesus in the Gospels. A Biblical Christology*, p.256-257.

<sup>297</sup> *Ibid.*, p.257-258.

### 4.3.

## A "Luz do Mundo" e a Inter-Relação no Ambiente da Palestina no Primeiro Século.

### 4.3.1.

#### Os Escritos do Mar Morto

##### A- Contexto Histórico

Nas grutas situadas a noroeste do Mar Morto e próximas às ruínas conhecidas pelo nome de Qumran, foram descobertos numerosos manuscritos<sup>298</sup>. Os primeiros estudos sobre os manuscritos encontrados, confirmam a antiguidade dos textos e a suspeita de serem uma coleção de escritos do judaísmo antigo, pertencente ao período intertestamentário. O conteúdo dos textos, assim como as análises escriturísticas da grafia dos manuscritos e a retração das fibras do pergaminho, provam que os manuscritos mais antigos são da metade do segundo século a.C. e os mais modernos pertencem à primeira parte do primeiro século da era cristã. Estudos paleográficos e análises a partir do carbono 14, estabeleceram que todos os manuscritos foram copiados entre o século III a.C. e a primeira metade do século I d.C. As escavações arqueológicas das diferentes grutas e das ruínas de Qumran deixaram claro que todos os manuscritos foram colocados nas grutas antes da

---

<sup>298</sup> Na origem dos fatos, estão os beduínos da tribo *Ta'âmireh* - os acidentais descobridores. Numa das versões da história, o pastor Mohamed ed-Dhib buscava uma cabra desgarrada quando encontrou sete manuscritos em forma de rolo colocados em jarras no interior de uma gruta nas proximidades de Qumran. Em uma outra versão, três pastores, Khalil Musa, Jum'a Mohamed e Mohamed ed-Dhib entraram na gruta e encontraram uma série de jarras vazias e outras contendo manuscritos. A data exata do primeiro descobrimento não pode ser dada com exatidão, mas foi pelo final de 1946 ou início de 1947. O certo é que na primavera de 1947, sete manuscritos, da gruta 1, passaram para as mãos dos "antiquários" de Belém: Faidi Salahi e Jalil Iskandar Shalim, o Kando, que se converterá no intermediário imprescindível entre os descobridores beduínos e as autoridades do museu Palestinoense. Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F. e TREBOLLE BARRERA, J. *Os Homens de Qumran*, p. 11-15.31-34; GARCÍA MARTÍNEZ, E., *Os Textos de Qumran*, p. 20-26; ; SANTOS, P.P.A. *Os Manuscritos de Qumran e o Novo Testamento*. Observações preliminares e a questão do "Corpus Johanneum", p. 17-18.

destruição pelo exército romano, durante a guerra dos judeus contra Roma nos anos 66-74 d.C.<sup>299</sup>.

Portanto, todos os textos provêm de um período especialmente importante na evolução das idéias religiosas, uma vez que é um período anterior à canonicidade definitiva do texto da Bíblia hebraica, do judaísmo rabínico e anterior, sobretudo, ao nascimento do Cristianismo<sup>300</sup>. Estamos, assim, num momento difícil para o povo de Israel<sup>301</sup>. Os homens de Qumram se retiram para o deserto por razões fundamentalmente religiosas, mas não cabe dúvida que o contexto histórico-social que o povo de Israel estava vivendo influenciou de maneira determinante a sua decisão. A comunidade pode ser compreendida, portanto, como um movimento de oposição estrita contra a expansão da civilização helenística na Palestina. Em outras palavras, eram severos inimigos da sabedoria grega em Israel<sup>302</sup>.

## B- Contexto Religioso

Do ponto de vista religioso, o grupo de Qumram se retira para o deserto como consequência de uma série de desacordos fundamentalmente religiosos com o judaísmo oficial de Jerusalém. Temas como, impureza no Templo, as influências

---

<sup>299</sup> Possíveis dúvidas foram totalmente dissipadas pelas análises realizadas em 1990 diretamente sobre os manuscritos, graças ao emprego de novas técnicas. Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F. e TREBOLLE BARRERA, J. *Os Homens de Qumran*, p. 17.

<sup>300</sup> Pelo fato de se tratar de textos religiosos provenientes de um grupo judeu, sua análise permite compreender como era o mundo judeu anterior à catástrofe do ano 70; assim como o fato de serem contemporâneos ao nascimento do Cristianismo, proporcionam uma compreensão da gênese do grupo cristão dentro do Judaísmo da época. Como escreveu Vermes G., em seu livro, *The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective*, Londres, 1977, p. 10, os manuscritos de Qumran são "um sonho tornado realidade". Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F. y TREBOLLE BARRERA, J. *Os Homens de Qumran*, loc. cit.

<sup>301</sup> A propósito da história deste período, ver NOTH, M., *Historia de Israel*, p. 321-400; assim como a obra de SAULNIER, C. y PERROT C., *Storia d'Israele*. Dalla conquista di Alessandro alla distruzione del tempio (331 a.C.-135 d.C.).

<sup>302</sup> Cf. ALLEGUE, J. V. *Los Hijos de La Luz e Los Hijos de Las Tinieblas*, p. 230; HENGEL, M. *Qumran and Hellenism, in Religion* in COLLINS, J. J.; KUGLER, R. A., *The Dead Scrols*, p. 46. Sobre as recentes teorias sobre as origens do grupo, ver GARCÍA MARTÍNEZ, F. e TREBOLLE BARRERA, J., op. cit., p. 11-94.

helenistas na organização do culto, a perda de valor da classe sacerdotal, a celebração das festas e o calendário, a supressão dos sacrifícios, as esperanças messiânicas, a importância da pureza e dos banhos rituais, são alguns dos elementos que determinam a separação do grupo com a religião oficial. A tudo isto, temos que acrescentar as expectativas apocalípticas da época, a influência de outras culturas e religiões, assim como a interpretação própria da Escritura<sup>303</sup>.

O manuscrito 4QMMT expressa claramente que o motivo da separação foi um desejo de fidelidade absoluta à palavra revelada, cuja compreensão correta apenas eles possuíam:

*"[E vós sabeis] que nos separamos da maioria do po[vo e nos abtemos] 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 os temos es[crito] que deveis compreender o livros de Moisés. [e as palavras dos Projfetas e de Davi [e as crônicas de ca]da geração". (4QMMT 92-96)<sup>304</sup>.*

### C- Contexto Literário

Os dois primeiros séculos antes da era cristã e o primeiro depois de Cristo são momentos de grande desenvolvimento e criação literária no ambiente judaico em torno do Templo de Jerusalém, e para a literatura das comunidades primitivas cristãs. Este contexto generalizado de fecundidade criadora se manifesta na grande quantidade de escritos desta época, conhecida como "literatura intertestamentária". Em torno da comunidade de Qumran, do documento da Regra da Comunidade, podemos estabelecer três tipos e contextos literários externos que influem ou determinam de alguma maneira da redação legal qumrânica:

---

<sup>303</sup> Muitos consideravam o cristianismo uma alternativa pra o judaísmo. Cf. ALLEGUE, J. V. *Los Hijos de La Luz e Los Hijos de Las Tinieblas*, p.31-32.

<sup>304</sup> Cf. ALLEGUE, J. V., loc. cit.

Em primeiro lugar, há o contexto literário veterotestamentário, que nos remete à criação e redação definitiva dos últimos livros do Antigo Testamento. Nesta época se traduz para o grego o livro do Eclesiástico, termina a redação do livro de Judite, finaliza a composição dos três livros de Macabeus, assim como a edição definitiva do livro da Sabedoria. Paralelamente, o contexto literário e cultural se vê influenciado pela presença determinante das escolas dos rabinos Hillel e Shammai. Este período é, assim, o começo da concepção canônica dos textos do Antigo Testamento.

Nesta época, o judaísmo começa a tomar consciência da classificação de suas obras e a fixar um critério para a canonicidade de seus escritos. A coleção dos escritos encontrados nas cavernas do Mar Morto, em Qumran, são um exemplo dessa situação: os manuscritos depositados pouco antes do ano 70 a. C. são muito numerosos. Praticamente, estão representados todos os livros da Bíblia hebraica, exceto Ester.

Mas é quase impossível precisar quais deles se aceitavam como livros santos, sobretudo se temos em conta que existem numerosas cópias de livros apócrifos. Parece que, ao menos, aceitavam como tais os livros da Lei, os profetas (inclusive Daniel) e os Salmos, se bem que entre estes não há uma lista única, senão várias, misturando Salmos bíblicos com outros que não foram colocados na Bíblia hebraica<sup>305</sup>. Em segundo lugar, há o contexto da ampla literatura apócrifa que se escreve nesta mesma época, assim como a influência que exerceram este tipo de escritos da literatura de Qumran. Trata-se dos apócrifos Secretos de Henoc, o Livros dos Jubileus, o Testamento dos Doze Patriarcas, o terceiro livro de Esdras, os Salmos de Salomão, a Assunção de Moisés, entre outros. Em terceiro lugar, há o contexto dos primeiros escritos que aparecem com o surgimento da primitiva literatura cristã, que coincide com a etapa final da vida da comunidade de Qumran

---

<sup>305</sup> Cf. ALLEGUE, J. V., loc. cit.; Ver também, SÁNCHEZ CARO, J. M., *La formación del canon del Antigo Testamento*, em ARTOLA, J. M.; SÁNCHEZ CARO, J. M., *Biblia y Palabra de Dios*, p. 87-88.

até seu desaparecimento. São as cartas aos Tessalonicenses, Gálatas, Coríntios, Romanos... E é, fundamentalmente, o momento que se põe por escrito os primeiros ditos e fontes sobre Jesus que posteriormente deram lugar aos evangelhos. De tal forma que podemos afirmar que os últimos escritos de Qumran foram contemporâneos dos primeiros escritos neotestamentários, até o ponto de que o estudo pormenorizado de alguns textos da literatura cristã primitiva e os escritos qumrânicos nos permitem estabelecer semelhanças e influências entre ambos<sup>306</sup>.

**A biblioteca de Qumran** - os pergaminhos de Qumran estão escritos em três línguas, hebraico, aramaico e grego<sup>307</sup>. Dos 822 textos listados no catálogo oficial<sup>308</sup>, 61 (7%) estão escritos em aramaico, 25 (3%) em grego e 736 (90%) em hebraico<sup>309</sup>. As obras representadas por um grande número de manuscritos indicam que eram intensivamente usadas, e, por isso, também tinham grande popularidade<sup>310</sup>. A maioria dos numerosos textos aramaicos veio, provavelmente,

<sup>306</sup> A este respeito, ver as obras de PUECH, É., *Les manuscrits de la mer Morte et le Nouveau Testament*, p. 34-40; GÓMEZ, I., *Qumrán y el NT*, p. 7-28. Sem entrar na polêmica sobre os textos neotestamentários supostamente encontrados em Qumran, de maneira especial os referentes ao fragmento 7Q5, identificado como parte do evangelho de Marcos, devemos destacar os trabalhos de: O'CALLAGHAN, *Los primeros testimonios del Nuevo Testamento*, 1995.; ROLLA, A., *I manoscritti di Qumran e i Vangeli*, p. 145-158; O'CALLAGHAN, J., *Papiros neotestamentarios em la cueva 7 de Qumrán*, p. 91-100.

<sup>307</sup> Foi encontrado também um primitivo Antigo Testamento traduzido para o Latim, Etíope e Slavo. CF. SANDERS, J. A., *Canon as Dialogue*, in FLINT, P. W., *The Bible at Qumran. Text, Shape, and Interpretation*, p.18.

<sup>308</sup> A lista oficial dos textos de Qumran continua a mudar a cada edição analisada e a cada estudo dos fragmentos. Catálogos de documentos e fotografias pode ser encontradas em REED, S. A., *The Dead Sea Scrolls Catalogue: Documents photographs and Museum Inventory Numbers*; TOV, E. *The Dead Sea Scrolls on Microfiche*.

<sup>309</sup> É difícil dizer o que estas proporções representam, já que a biblioteca de Qumran é uma coleção heterogênea, contendo tanto livros que refletem a fé da comunidade sectária, como outros que pertencem, geralmente, ao judaísmo do segundo Templo ou que circulavam entre grupos com mentalidade semelhante. Cf. LIM, T. H., *The Qumran Scrolls, Multilingualism, and Biblical Interpretation*, in . COLLINS, J. J.; KUGLER, R. A., *The Dead Scrols*, p. 67.

<sup>310</sup> É o caso dos livros de Salmos, Deuteronômio, Isaías, Êxodo e Gênesis (em ordem decrescente), os quais estão representados por mais manuscritos. FLINT, P. W., *Noncanonical Writings in the Dead Sea Scrolls: Apocrypha, Other Previously Know Writings, Pseudepigrapha*, in . COLLINS, J. J.; KUGLER, R. A., *The Dead Scrols*, p. 118.

de fora da comunidade; e os poucos pergaminhos gregos são formados de pequenos fragmentos sobreviventes, e a maior parte contém material da LXX.<sup>311</sup> Os homens de Qumran tinham, assim, a ambição de escrever a pura Bíblia hebraica<sup>312</sup>. O tipo de interpretação característica da exegese bíblica qumrânica é a *peshet*<sup>313</sup>, quer dizer a interpretação ou a descoberta do significado de uma palavra, frase ou versículo bíblico. Conforme este tipo de interpretação, o sentido de um texto bíblico não é o que se refere às circunstâncias do momento no qual foi escrito, mas é o sentido profético que o texto adquire por referência às circunstâncias da comunidade escatológica, ou seja, é um tipo de exegese não literal e de caráter apocalíptico. Em 1*QpHab* 2,8; 7,1-3.4-5 (e também 1*Q220*, vemos que Deus coloca o entendimento no Mestre da Justiça para que ele possa interpretar todas as palavras de seus servos, os profetas<sup>314</sup>.

---

<sup>311</sup> Dos vinte e cinco textos em grego encontrados em Qumran, dezenove (da caverna sete) estão todos muito fragmentados. Os outros estão mal preservados para alguma identificação segura, apesar dos esforços de alguns para argumentar que 7Q5 é um fragmento de Mc 6,52-53, que 7Q4 é 1Tm 3,16-4,1, ou que 7Q10 é 1Pd 1,15. Cf. FLINT, P. W., *op. cit.*, p. 69.118.

<sup>312</sup> Um dos textos recentemente editados e publicados é 4Q464, que contém a frase "a santa língua". A opinião de que a língua da comunidade de Qumran era o hebraico, pode ser baseada em duas considerações: primeiro, os documentos sectários estão escritos em hebraico - o Rolo da Comunidade, o Documento de Damasco e as interpretações bíblicas não aparecem nos textos em aramaico e grego; segundo, há evidências lingüísticas no Rolo de Cobre e, mais recentemente, em 4QMMT, que o hebraico permaneceu uma alternativa viável. Cf. LIM, T. H., *The Qumran Scrolls, Multilingualism, and Biblical Interpretation*, in . COLLINS, J. J.; KUGLER, R. A., *The Dead Scrols*, p. 67-68.

<sup>313</sup> O termo técnico *peshet* está baseado na raiz semítica פָּשַׁר, o qual é atestado no Acádico, Aramaico, Hebraico e Árabe, e significa "interpretar". É incorporado numa fórmula que introduz um comentário: "a interpretação (פָּשַׁר) quer dizer..." Cf. LIM, T. H., *The Qumran Scrolls, Multilingualism, and Biblical Interpretation*, in . COLLINS, J. J.; KUGLER, R. A., *The Dead Scrols*, p. 59.

<sup>314</sup> Enquanto o profeta Habacuc compreendia apenas em parte, o sacerdote escolhido da comunidade de Qumran compreendia totalmente. O Mestre da Justiça inaugurava esta forma sectária de interpretação bíblica e seus seguidores levavam à diante, compondo palavras exegéticas, que as modernas escolas, agora, descrevem como *pesharim*. Cf. LIM, T. H., *The Qumran Scrolls, Multilingualism, and Biblical Interpretation*, in . COLLINS, J. J.; KUGLER, R. A., *The Dead Scrols*, p. 60; BARRERA, J. T., *A Bíblia Judaica e Bíblia Cristã*, p. 572.

## D- A Formação da Comunidade

Os essênios e Qumran - Os escritos dos historiadores antigos (Filon de Alexandria, Flávio Josefo e Plínio, o Velho) foram, até o descobrimento dos manuscritos do Mar Morto, os únicos que nos ofereciam algum tipo de informação sobre a existência do movimento. Os homens de Qumran eram, assim, aqueles essênios de que falavam os historiadores<sup>315</sup>. De fato, o grupo do Judaísmo que apresenta maior afinidade com o movimento de Qumran é precisamente o grupo essênio<sup>316</sup>. No entanto, as informações sobre os essênios são precisas ao descrevê-lo como um movimento do tipo nacionalista, cujos membros não vivem separados do resto do Judaísmo, mas se acham disseminados por todas as cidades do país. Assim, reduzir o essenismo ao fenômeno de Qumran seria deixar sem explicação o essenismo não qumrânico.

Talvez, a melhor maneira de compreender a relação entre o movimento essênio e a comunidade de Qumran seria aceitar que o grupo qumrânico se originou através de uma ruptura dentro do movimento essênio do qual seus membros fundadores tomavam parte. Esta idéia é um dos elementos básicos da "Hipótese de Groningen"<sup>317</sup>. De fato, os manuscritos se referem freqüentemente a

<sup>315</sup> Uma síntese sobre Filon de Alexandria e Flávio Josefo pode ser vista em TREVIJANO, R. ao falar da literatura do judaísmo helenístico em sua obra: *Orígenes del Cristianismo. Transfondo judío del cristianismo primitivo*, p. 134-152. Sobre Plínio, o Velho, ver LAPERROUSAZ, E-M., *Gli esseni secondo lo loro testimonianza diretta*, p. 17.

<sup>316</sup> O essenismo foi um movimento palestinese que teve suas raízes no interior da tradição apocalíptica, florescente na Palestina nos séculos III e II a.C., até a revolta contra Roma (68 d.C.). Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, E., *Os Textos de Qumran*, p. 39.

<sup>317</sup> Por esta hipótese, as raízes ideológicas de Qumran se situam dentro da tradição apocalíptica palestina e suas origens se encontram numa ruptura dentro do movimento essênio durante o reinado de João Hircano (134-104 a.C.). A designação de "Sacerdote Ímpio" não é o apelido atribuído a um Sumo Sacerdote, mas é uma designação que se aplica a vários Sumo Sacerdotes hasmoneus, desde Judas Macabeu até Alexandre Janeu. Isto evita atribuir a uma só pessoa todos os aspectos negativos e incompatíveis que se afirmam ao "Sacerdote Ímpio" e proporciona um quadro cronológico no qual se possa integrar a história mais antiga da comunidade. A hipótese nos ajuda, ainda, a compreender o valor positivo de Judas Macabeu. Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F. TREBOLLE BARRERA, J. *Os Homens de Qumran*, p.22; GARCÍA MARTÍNEZ, E., *Os Textos de Qumran*, p. 38.

uma cisão fundamental nas origens do grupo, donde o fundador da comunidade, o Mestre da Justiça, assim como o seu opositor neste conflito, foram anteriormente membros de uma mesma comunidade<sup>318</sup>.

Não é fácil descrever detalhadamente a comunidade de Qumran. As informações presentes nos manuscritos estão muito fragmentárias e nem sempre coerentes. Nenhum dos manuscritos apresenta as constituições e leis da comunidade de modo sistemático e completo. Podemos defini-la como uma comunidade sectária, pelo uso de um calendário diferente daquele usado pelo restante do Judaísmo, por seu exclusivismo, pela consciência de serem separados do povo e, sobretudo, pelas concepções religiosas, como o dualismo<sup>319</sup>.

Os manuscritos nem sequer informam um nome pelo qual podemos designar a comunidade, com exceção dos genérico: "casa dos santos de Israel", "assembléia dos santos de Aarão" (cf. 1QS 8,5), "casa santa de Aarão" (cf. 1QS 9,6), "santo entre todos os povos" (1Q 34 3.6), "assembléia dos santos" ou "santa comunidade" (cf. 1QS 5,20; 9,2; 1QS 28a; 4Q181 1), "santa assembléia" (cf. 1QH 15,10; 1QM 3,4; CD 20,25; 1QS 2,25; 8,21; 1Qsa 2,9), "templo dos homens" (4Qflor 1,6), "os santos" (cf. 1QM 6,6). Os seus membros são chamados de filhos de Sadoc, filhos da luz, membros da nova aliança, pobres, simples, piedosos, numerosos, ou, simplesmente, os homens da comunidade, etc.<sup>320</sup>.

---

<sup>318</sup> Numa disputa entre ambos, apenas uma pequena minoria ficou do lado do Mestre da Justiça, instalando-se com ele no deserto pelo ano 130 a.C. E assim existiu por duzentos anos. Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, E., op. cit., p. 39-40.

<sup>319</sup> Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, loc.cit.; SANTOS, P.P.A. *Os Manuscritos de Qumran e o Novo Testamento*. Observações preliminares e a questão do "Corpus Johanneum", p. 24-28.

<sup>320</sup> Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, op. cit., p. 38.

## E- Qumran e o Cânon das Escrituras

A referência à forma tripartida do cânon das Escrituras<sup>321</sup> é encontrado na recentemente publicada 4QMMT (ca. 150 a.C.):

*"Nós [temos escrito] para você, então que você compreenderá o Livro de Moisés [e] os livro[s] do Pr[ofetas] e de Davi, [juntamente com as crônicas de todas] gerações. No Livro está escrito ...[Isto está escrito no livro] de Moisés e no [livro dos Profetas] que bênçãos e maldições] virão [sobre você...]" (4Q397 14-21.10-12).*

O "Livro de Moisés", "o livro dos Profetas" e "Davi" poderiam ser referência às três divisões da Escritura<sup>322</sup>. No entanto, Evans<sup>323</sup> adverte que, quando o autor de 4QMMT refere-se a "Davi", poderia querer dizer apenas os Salmos e não necessariamente os outros livros que supõem esta parte do cânon, juntamente (o mesmo podemos dizer do relato de Lucas). De qualquer forma, na sua opinião, tanto o autor de 4QMMT quanto Lucas, tinham a intenção de se referir a toda a Escritura. O autor qumrânico acreditava que a consideração a todo o corpo da Escritura poderia convencer seus leitores à verdade da qual ele argumentava. Igualmente, o Cristo ressuscitado, em Lucas, apelava para a totalidade da Escritura para dar suporte ao Evangelho proclamado<sup>324</sup>.

---

<sup>321</sup> No relato de Jesus em Lc 24, 44, onde Ele diz "era preciso que se cumprisse tudo o que está escrito sobre mim na Lei de Moisés, nos Profetas e nos Salmos" (cf. também v. 27), imaginamos que Ele estava aludindo às três divisões bem conhecidas da Bíblia hebraica, isto é, a Lei, os Profetas e o Escritos. Cf. EVANS, C. A., *The Dead Sea Scrolls and the Canon of Scripture*, in FLINT, P. W., *The Bible at Qumran. Text, Shape, and Interpretation*, p. 68.

<sup>322</sup> Ibid., p. 72.

<sup>323</sup> Ibid., p. 72-77.

<sup>324</sup> Como a apelação de Jesus, em Lc 24, é inteiramente profética, reivindicando ter cumprido as profecias da Lei, dos Profetas e dos Salmos, nós podemos evidenciar que o Cristianismo, assim como Qumran, compreendia os Salmos, de alguma forma, uma extensão dos Profetas. Ibid., p. 77.

Quanto às duas primeiras divisões, outros textos de Qumran as mencionam, como aquela que encontramos no Rolo da Comunidade, que fala "do que é bom e justo diante dele e como Ele ordenou pelas mãos de Moisés e todos seus servos os profetas" (1QS 1,3; cf. também CD 5,21-6,1; 4QS 5043,12). Entretanto, esta "toda" Escritura não era, provavelmente, bem tripartida. "Davi" ou os "Salmos" eram compreendidos como tendo o mesmo sentido profético, e, então, de algum modo, uma extensão dos "Profetas".

Esta idéia é o suporte para a observação de que a expressão "Davi", em Qumran" era vista como profecia (cf. 11QPs<sup>a</sup> 27,11) e que os *pescharim*, que são proféticos e escatológicos, estão, nos escritos qumrânicos, baseados em vários profetas e Salmos<sup>325</sup>. Enfim, cabe ressaltar, aqui, que a terceira divisão do cânon das Escrituras começou a ser reconhecida apenas no primeiro século d.C., mas a sua ordem e o seu conteúdo ainda eram incertos<sup>326</sup>.

## F- Qumran e o Novo Testamento

A contribuição dos manuscritos de Qumran para o conhecimento do Novo Testamento<sup>327</sup>, e, portanto, para o Cristianismo é, se assim pode se dizer, ainda mais espetacular do que aquela para o Antigo Testamento. As verdadeiras contribuições se situam além de possíveis elucubrações. Elas atingem todos os níveis do estudo do Novo Testamento: lingüístico, literário, legal, histórico e

<sup>325</sup> Notemos que o livro dos Atos dos Apóstolos também testifica o *status* de Davi como profeta (cf. At 1,16; 2,30-31; 4,25). Cf. EVANS, C. A., *The Dead Sea Scrolls and the Canon of Scripture*, in FLINT, P. W., *The Bible at Qumran. Text, Shape, and Interpretation.*, p. 72-77.

<sup>326</sup> Para uma adicional discussão sobre a formação e o conteúdo da Bíblia Hebraica, ver McDONALD, L.M., *The Formation of the Christian Biblical Canon*, p. 25-133.310-313.

<sup>327</sup> Um resumo bem sucinto sobre as três grandes teorias que dominaram a questão das afinidades entre o ambiente de Qumran e o Cristianismo neotestamentário, pode ser encontrado em SANTOS, P.P.A. *Os Manuscritos de Qumran e o Novo Testamento*. Observações preliminares e a questão do "Corpus Johanneum", p.29-30. Sobre o *Status Quaestionis* desta problemática, ver a obra de DUHAINE, *Les études qumrâniennes de 1976 a 1992*, in GOUGES, M. et LABERGE, L. *De Bien des Manières. La Recherche Biblique aux abords du XXI<sup>e</sup> siècle*, p. 181-228.

teológico; favorecendo a descoberta do significado concreto de frases ou expressões enigmáticas, antes incompreensíveis num contexto grego - assim como paralelos literários exatos de certas perícopes, como as Bem-aventuranças; e provando que determinadas idéias teológicas sobre o caráter sacerdotal do Messias esperado, a expiação vicária de um salvador celeste, a justificação pela fé, a onipresença da ação de um inimigo angélico, etc., não são invenções da comunidade cristã primitiva, mas desenvolvimentos de idéias do Antigo Testamento, vigentes em certos círculos judeus. Além disso, a consciência de se viver nos últimos tempos, quando as profecias já começaram a se cumprir, encontram-se amplamente atestadas nos manuscritos qumrânicos<sup>328</sup>.

Graças aos manuscritos, podemos, pela primeira vez, saber sobre a base judaica na qual se desenvolveu o Cristianismo primitivo. Antes da descobertas de Qumran, a única forma de Judaísmo que se tinha acesso era o Judaísmo rabínico. O Cristianismo parecia, assim, quando comparado a este Judaísmo, um fenômeno isolado, estranho e incompreensível na Palestina do primeiro século. Já os escritos de Qumran provaram que o Judaísmo desta época (e dos séculos anteriores) era muito diferente do Judaísmo rabínico posterior; era, antes, uma realidade pluriforme, muito mais rica e complexa. Diante deste fato, o Cristianismo nascente foi, na realidade, uma nova seita judia, entre tantas outras<sup>329</sup>.

---

<sup>328</sup> Como a suspeita de que na gruta 7 poderia haver fragmentos de papiro contendo as cópias mais antigas de livros do Novo Testamento, como o Evangelho de Marcos, os Atos dos Apóstolos, a Epístola aos Romanos, a 1ª Epístola a Timóteo, etc. Ou ainda, essas contribuições se situariam numa leitura "esotérica" dos textos de Qumran, onde os manuscritos não querem dizer o que aparentemente dizem, mas apresentam um significado oculto, acessível apenas aos iniciados ou àqueles que descobrirem a chave secreta da leitura. Nesses termos, o "Mestre da Justiça" seria, então, Jesus Cristo, ou Paulo, ou Tiago, ou João Batista. Os manuscritos de Qumran seriam, portanto, a verdadeira face do Novo Testamento, que a história posterior desfigurou ou ocultou, e desvendariam práticas e doutrinas secretas do Cristianismo. No entanto, essa "leitura", infundada, não resiste a uma análise séria dos dados, não passando de puras especulações. Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F. e TREBOLLE BARRERA, J. *Os Homens de Qumran*, p.23-27.

<sup>329</sup> Loc. cit.. Ver também, SANTOS, P.P.A. *Os Manuscritos de Qumran e o Novo Testamento*. Observações preliminares e a questão do "Corpus Johanneum", p.29-34.

## G- Jesus e Qumran

Apesar dos escritos de Qumran não fornecerem informações diretas sobre Jesus<sup>330</sup>, informam, no entanto, dados sobre a época em que ele viveu. Os paralelos entre Jesus e Qumran se referem a dados soltos, entre os quais, os mais significativos são<sup>331</sup>:

1- A atitude de Jesus diante da riqueza pode ser comparada àquela dos homens de Qumran. A recomendação para os discípulos não levarem dinheiro e para confiarem na hospitalidade das pessoas às quais evangelizam (cf. Mt 10,9), corresponde à prática habitual dos essênios, conforme Flávio Josefo (*Guerra* 2.8.4, nº 142-146). Não se têm informações sobre este tipo de prática em outros grupos, apesar de tal atitude ter antecedentes no Antigo Testamento, o que leva a pensar que Jesus pôde ter feito isto por iniciativa própria, baseado na tradição bíblica.

2- Jesus impõe as mãos sobre os enfermos e possessos para acompanhar suas curas e exorcismos. A prática da imposição das mãos não está relacionada a curas ou exorcismos, nos textos judaicos; mas um trecho do *Gênesis apócrifo* faz a relação:

*"Então veio a mim e me pediu que fosse e rezasse pelo rei, e impusesse minhas mãos sobre ele para que vivesse... Eu rezei por [...] e impus minhas mãos sobre a sua cabeça. A praga foi removida dele ..."*  
(11*Qgênesis apócrifo*, 20,21-22.29; TQ, 276-277).

Apesar da semelhança, a literatura mágica assírio-babilônia também conhecia esta prática, por certo espalhada por regiões muito diversas, além dos essênios.

<sup>330</sup> Lankaster Harding, G chegou a achar que, talvez, Jesus tivesse estudado com os essênios de Qumran. Porém, não é possível saber se Jesus teve algum contato com esta comunidade. O trecho de Mt 24,26, onde Jesus adverte: "Se, portanto, vos disserem: 'Ei-lo no deserto', não vades até lá; 'Ei-lo em lugares retirados', não creiais", poderia oferecer um indício de que algo semelhante aconteceu. Todavia, não há meios para provar que tais palavras estejam se referindo a Qumran. Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F. y TREBOLLE BARRERA, J. *Os Homens de Qumran*, p.256-257.

<sup>331</sup> *Ibid.*, p.258-262; SANTOS, P.P.A., *Os Manuscritos de Qumran e o Novo Testamento*. Observações preliminares e a questão do "Corpus Johanneum", p.34-36.

Este é um motivo pelo qual não é possível estabelecer com segurança que Jesus estivesse repetindo uma prática exclusiva dos homens de Qumran.

3- A proibição do divórcio feita por Jesus (cf. Mc 10,6; Mt 19,4) parecia não ter paralelo com o Judaísmo da época. Agora, no entanto, há uma doutrina semelhante no *Rolo do Templo*: "Não tomará outra mulher além dela, porque só ela estará com ele todos os dias de sua vida" (1Q*Rolo do Templo* 57,17-19; TQ, 215). O Documento de Damasco também permite uma comparação: "São capturados duas vezes na fornicação: por tomar duas mulheres em suas vidas, apesar de que o princípio da criação é: 'varão e fêmea os criou'" (Documento de Damasco 4,20-21; TQ, 78).

4- Jesus dirige-se a Deus com um tom familiar, como *abba*, "pai" ou "papai" (Mc 14,36; Gl 4,6; Rm 8,15). Tal expressão é rara no Antigo Testamento (cf. Eclo 51,10). Em Qumran, há dois exemplos: "Pai meu e Deus meu", não me abandones nas mãos dos gentios" (4QSalmo de Josué 1,16).

5-Os títulos aplicados a Jesus, como "Filho de Deus", "Senhor", "Filho do Homem" e "Servo de Yahweh" encontram explicação no contexto do mundo judaico<sup>332</sup>. Em 4Q*filho de Deus* 2, 1-4, temos: "Será denominado filho de Deus, e lhe chamarão filho do Altíssimo". O *targum de Jó* utiliza o termo "Senhor" em paralelo com "Deus"(cf. 11Q*TgJob* 24,6-7; também TQ, 191; 291; 4Q202, 4,5). Quanto à expressão "Filho do Homem", ela é bem conhecida nos textos de Qumran. No *targum de Jó* lemos: "[A um homem como tu] (lhe afeta) teu pecado, a um filho de homem tua justiça" (11Q*TgJob* 26, 2-3; TQ, 191; também 1Q*apGen* 21,13; TQ, 277). Enfim, com relação ao título "servo", os textos de Qumran o aplicam com frequência a Moisés, a Davi e aos profetas, não apresenta a expressão "servo

---

<sup>332</sup> Desta forma, não há necessidade recorrer ao mundo grego pagão para explicar a aplicação de tais títulos a pessoa de Jesus, embora não haja dúvida de que a utilização destes mesmos títulos em relação aos deuses pagãos tenha exercido grande influência nos cristãos. Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F. y TREBOLLE BARRERA, J. *Os Homens de Qumran*, p.260-262.

de YHWH, característica das profecias bíblicas sobre o Servo Sofredor (cf. Is 40-53).

#### 4.1.2. Aspectos Teológicos de Qumran

A apresentação da vida religiosa de Qumran, assim como o estudo da Regra da Comunidade e dos temas introdutórios, através de análises filológicas e exegéticas das seções que formam o prólogo do documento legal, expõem os elementos teológicos que caracterizam o grupo que se retirou para o deserto, separando-se do movimento essênio: são a chave da *Regra da Comunidade*. Assim, dos temas que aparecem no prólogo<sup>333</sup> e que se desenvolvem através do documento legal, analisarei apenas dois<sup>334</sup>, que me parecem mais importantes do ponto de vista teológico e da comunidade de Qumran em geral: 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; e b) O dualismo entre o bem e o mal, expresso através da oposição de contrários (luz/trevas, amar/odiar/ etc).

##### A- A Busca de Deus

A perfeição era, sem dúvida, o grau mais alto ou o maior desejo a que aspiravam os homens de Qumran. A entrega em totalidade de sua pessoa ao entrar para a comunidade refletia uma busca de Deus<sup>335</sup> plena e absoluta. Vemos que a

<sup>333</sup> 1QS 1,1-15 tem sido considerado até o presente como o prólogo da última etapa redacional da Regra da Comunidade. Para Allegue, no entanto, 1QS1-15 é também, ao mesmo tempo, o prólogo de todo o documento legal. Cf. ALLEGUE, J. V. *Los Hijos de La Luz e Los Hijos de Las Tinieblas*, p. 297-298.

<sup>334</sup> Outros temas de caráter teológico podem ser vistos no mesmo prólogo, como a liturgia, a comunidade, a pureza ritual, a pobreza, a obediência, etc. Loc. cit.

<sup>335</sup> É preciso notar que, o Deus dos homens de Qumran é o Deus da fé israelita (cf. 1QS 3,13-4,26), que é o Deus de seus pais (Abraão, Isaac e Jacó - cf. CD 3,2; 12,11; 16,6), o Deus do AT cuja aliança, os homens de Qumran se sentem herdeiros e renovadores. Assim, em 1QS 3,24-25 lemos: "Mas o Deus de Israel e o anjo de sua verdade ajudam a todos os filhos da luz. Cf. ALLEGUE, J. V. *Los Hijos de La Luz e Los Hijos de Las Tinieblas*, p., 302-303.

busca de Deus por meio da perfeição é o princípio da perfeição de qualquer movimento religioso. Para os homens de Qumran esta busca se converteu em uma obsessão que determinava cada momento da vida. Encontrar e seguir o caminho de Deus era o fundamento e 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 a uma opção por essa busca.

A *Regra da Comunidade*, o texto legal e normativo, estabelece a busca de Deus como um dos critérios determinantes na vida daqueles homens consagrados a Deus. Buscar a Deus é o principal argumento pelo qual se reuniram no deserto e se incorporaram a uma comunidade de eleitos. Buscar a Deus era, portanto, a "profissão" daqueles homens de Qumran, a finalidade e o fundamento de seu caminho<sup>336</sup>.

A análise filológica e exegética da expressão "para buscar a Deus" (אל לדרוש) aparece nas primeiras linhas do prólogo, donde se manifesta verbalmente a intenção dos homens que querem assumir a *Regra da Comunidade*. É uma fórmula verbal ativa que requer uma série de elementos que farão que essa busca aconteça ou não; para isso, existe a *Regra*. O anúncio da busca da Deus que aparece na primeira seção do prólogo é uma antecipação da finalidade de todo o documento, mas, ao mesmo tempo, a apresentação de todas as normas e leis que acompanham todo o caminho de quem optou por tomar parte deste grupo.

---

<sup>336</sup> A apocalíptica se expressa plenamente na literatura de Qumran mediante a experiência do dualismo ideológico: a oposição entre os "filhos da luz" e o "filhos das trevas", o Tratado dos dois Espíritos, o calendário sacerdotal frente ao lunar, etc. Sem dúvida, todas estas expressões dualistas se convertem em ações concretas que determinam a vida diária dos homens retirados às margens do Mar Vermelho. O ponto de partida é a concepção apocalíptica, mas as ações práticas são as que fazem que a teoria apocalíptica se converta em uma prática real. As ações concretas que revelam o fundo apocalíptico começam com um fundamento determinante: a oração e o trabalho, a contemplação e a redação textual, a vida em comunidade e a criação literária ... são alguns dos elementos que demonstram que o ponto de partida está em marcha e a visão apocalíptica não é só uma teoria que tem a finalidade de buscar a perfeição. Ibid., p. 301.

O mesmo prólogo anuncia quais são os elementos normativos decisivos a 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 "buscar" (שָׁרַר) acentua a matiz da ênfase. Estes meios começam, como explica o mesmo prólogo, pelo coração (לב) em sua totalidade e, juntamente exige que entre em jogo também a alma (נַפְשׁוֹ), igualmente em sua totalidade. Aqueles homens deviam estar convencidos, portanto, que a "visão de Deus", que é a temática com que termina o prólogo e a finalidade última da *Regra da Comunidade*, só se pode alcançar através de uma prévia e constante busca de Deus<sup>337</sup>.

Como para a comunidade de Qumran, Deus é o objeto de uma constante busca, essa procura de Deus tem suas características próprias que exigem atitudes concretas, particulares que se concretizam, entre as quais podemos destacar<sup>338</sup>:

**Cumprimento da Lei:** as pessoas de Qumran buscam a Deus cumprindo a Lei através da fidelidade a seus preceitos do tipo cultural e litúrgico (festas ...), por meio da pureza (ritos de purificação), etc. A Lei e os Profetas constituem o fundamento da vida.

**Cumprindo a Regra:** a comunidade de Qumran busca a Deus cumprindo a *Regra da Comunidade* como norma de vida da comunidade, mantendo a fidelidade ao grupo e aos seus ideais, reconhecendo as autoridades e amando os filhos da luz.

**Estudando a Lei:** os homens de Qumran buscam a Deus estudando a Lei, uma vez que o seu cumprimento garante a busca de Deus e a sua visão final. Estudar a Lei é, assim, buscar a Deus por meio de sua Palavra e de sua revelação.

<sup>337</sup> Cf. ALLEGUE, J. V. *Los Hijos de La Luz e Los Hijos de Las Tinieblas*, p. 301-302.

<sup>338</sup> GARCÍA de la FUENTE, G. *La búsqueda e Dios en el Antiguo Testamento*, p. 304; ver também, PLOEG, J. van der, *Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien*, **OCA 153** (1958), p. 328.

A busca de Deus não apresenta apenas exigências, mas também exige cenário e características. O **deserto** é o lugar privilegiado. Este cenário físico e geográfico garantia a busca de Deus, por isso trasladaram para o que hoje conhecemos como *Kirbeth Qumran*, em pleno deserto da Judéia, próximo à desembocadura do rio Jordão no Mar Morto. Com esse retiro ao deserto, buscavam fundamentalmente silêncio, paz e distância do barulho de Jerusalém, para, em solidão, encontrar a Deus (cf. 1QS 1,4; 8,13; 9,19-20)<sup>339</sup>.

O deserto também relembra 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. O deserto volta a ser, portanto, o cenário privilegiado para renovar aquela aliança; e os homens de Qumran se apresentam como o povo capaz de voltar a estabelecer o verdadeiro culto a Deus, no lugar do culto pervertido do Templo e Jerusalém<sup>340</sup>.

É preciso, também, buscar a Deus **pelo caminho reto**. Os homens de Qumran estão conscientes de que sua opção é a opção por um caminho determinado, para eles, o verdadeiro que levará a Deus. O elemento apocalíptico volta a estar no fundo do tema, pois trata-se de um caminho que leva a Deus de forma mais direta possível, sem desvios. A comunidade de Qumran era, assim um grupo que buscava a Deus no deserto e por um caminho reto, expressando a atitude de preparação intensa, num contexto de espera escatológica eminente (cf. 1QS 2,1-2). Em 1QS 3,3, temos a referência aos caminhos que levam a Deus como "caminhos da luz" (cf. também 3,6.9-10.20-21)<sup>341</sup>.

<sup>339</sup> A "fuga do mundo" do monacato cristão encontrou, no grupo de Qumran, um importante antecedente nessa busca de Deus, no deserto. Sobre este assunto, AUGÉ, M. *Ritorno alle origini*, Roma: Editrice Rogate, 1984, p. 28.

<sup>340</sup> Cf. ALLEGUE, J. V. *Los Hijos de La Luz e Los Hijos de Las Tinieblas*, p.304-305.

<sup>341</sup> Cf. ALLEGUE, J. V. *Los Hijos de La Luz e Los Hijos de Las Tinieblas*, p.308-309; DOMBROWSKI, B. W., *The idea of God in 1Qserek*, p. 524-525.

## B- O Dualismo em Qumram

As referências ao dualismo teológico e as expressões de caráter dualista são muitas nos escritos de Qumran. O prólogo da *Regra da Comunidade* recorre, assim, à teologia dualista, que encontra no Tratado dos dois Espíritos (cf. 1QS 3,13-4,26) sua expressão máxima. Juntamente à *Regra da comunidade*, o *Livro da Guerra* (1QM) é um outro texto característico quanto às referências dualistas, em meio a um contexto escatológico dualista. O dualismo teológico reflete o fundo apocalíptico que caracteriza a mente dos homens de Qumran, estando presente em toda a sua literatura<sup>342</sup>.

O dualismo era, para a comunidade de Qumran, uma experiência particular que tinha parte no ambiente teológico e literário bíblico da época. Era um dualismo que se expressava através da oposição de contrários. Em Qumran, o dualismo se apresenta com diferentes manifestações e expressões que o caracterizam. Podemos falar, então, de um dualismo cósmico e ético, um dualismo espiritual e um dualismo messiânico<sup>343</sup>.

O **dualismo cósmico e ético** é o mais evidente. Trata-se de uma luta a nível cósmico que se manifesta a nível humano no coração do homem (dualismo ético). Temos, então, uma série de oposições dualistas: entre Israel e as nações, entre Israel em seu conjunto e a seita, entre os *pobres* e os malvados, etc. De fato, a luta entre o bem e o mal não ocorre entre os iguais. E nesta luta, Deus não fica neutro: no *eskaton*, Ele destruirá o mal, purificará o mundo e os homens, e estabelecerá a

---

<sup>342</sup> Cf. ALLEGUE, J. V., op. cit., p.311-312; DUHAIME, J. *L'Instruction sur les Deux Espits et les Interpolations Dualistes a Qumrán* (1QS3, 13-4,26), p. 566-594; DAVIS, P. R., *Dualism and Eschatology in 1QM: A Rejoinder*, p. 93-97.

<sup>343</sup> Cf. ALLEGUE, J. V., op. cit., p.312-320.

paz eterna e a soberania para o justo. Essa ideologia dualista de Qumran apresenta a mais óbvia semelhança com o Cristianismo primitivo<sup>344</sup>.

O **dualismo espiritual** se encontra manifestado de maneira especial no *Tratado dos dois Espíritos* (1QS 3,13-4,26)<sup>345</sup>, embora esteja presente em todos os documentos de Qumran, situando-se num campo fundamentalmente de "predestinação". donde "os espíritos" expressam o sentido de Deus e decidem a sorte dos homens. Este dualismo espiritual ou pneumatológico se manifesta por diversos planos de caráter antropológico, que determinam a atitude dos homens de Qumran em suas decisões: são os planos teológico, moral, ontológico, histórico, cósmico, antropológico e cognitivo<sup>346</sup>.

Na literatura de Qumran, podemos ver refletidas as imagens de dois messias que nos permitem falar de um **dualismo messiânico**. Apesar de haver uma série de textos no qual se menciona uma só figura messiânica, esta está representada de maneiras distintas que dão lugar a concepções messiânicas distintas. Temos, assim, por um lado, a imagem do messias davídico de origem veterotestamentária, como manifestam os textos de Jr 23,5-6, Nm 24,17 e Sl 2 (cf. 4Q252; 161; 285; 285; 521; 1QSb 5,20-29), por um lado há a imagem do messias sacerdotal (4Q540 9,1; 24,2) e, finalmente, um messias celeste (4Q246). Sem dúvida, o autêntico dualismo messiânico de Qumran aparece quando no mesmo texto são mencionadas duas figuras messiânicas distintas, como o messias profeta e messias rei ou, mais

<sup>344</sup> Como lembrou Schnackenburg, citando os estudos sobre o dualismo qumrânico ético-cósmico, especialmente os realizados por Huppenbauer (1959), a gnosis revela um sentido de mundo diferente dos textos de Qumran. Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan I*, p. 159; ALLEGUE, J. V., op. cit., p. 313; TREVIJANO ETCHEVERRÍA, R., *Orígenes del cristianismo. El tranfondo judío del cristianismo primitivo*, p. 316.

<sup>345</sup> Sobre o assunto, temos os trabalhos de CHARLESWORTH, J. H., *A Critical Comparison of the Dualism in 1QS 3,13-4,26 and the Dualism Contained in the Gospel of John*, in CHARLESWORTH, J. H (ed), *John and the Dead Sea Scrolls*, p. 76-106; WERNBERG-MOLLER P., *A Reconsideration of the two Spirits in the Rule of the Community (1QS 3, 13-4,26)*, p. 413-441.

<sup>346</sup> Maiores detalhes sobre esses planos, ver ALLEGUE, J. V., op. cit., p.314-315; BIANCHI, U., *Il dualismo come categoria storico-religiosa*, p. 3-16; BOF, G., *Dualismo e antropologia: Influenze di Qumran su Paolo?*, p. 294-311.

propriamente em Qumran, messias sacerdotal e messias real (cf. 1QS 9,9-11; CD 12,22-13,1; 14,18-19; 19,10-11; 1Qsa 2,11-14)<sup>347</sup>.

Os textos de Qumran apresentam uma vasta quantidade de frases e fórmulas metafóricas que demonstram a presença de um fundo dualista, como aqueles que aparecem no documento da *Regra da comunidade*, e de modo especial, no prólogo do documento. São os dualismos: luz/trevas, filhos da luz/filhos das trevas, bem/mal, amar/odiar, adiantar/atrasar, etc. Esta dissertação se limitará a expor apenas sobre os dualismos que se referem a luz e trevas. Um dos termos mais representativos e populares na literatura de Qumran é o da autodenominação de eleitos e de "filhos da luz" (בְּנֵי אֹרֶךְ). A comunidade de Qumran se considerava um 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 um carisma especial: o da perfeição e da verdade. Estavam convencidos de possuírem a verdade e se sentiam iluminados por Deus através da tradição e de seus escritos, e se autodenominavam "filhos da luz", uma vez que contavam com figuras autorizadas e capacitadas para interpretar o que Deus queria (Mestre da Justiça, Instrutor, Sacerdotes, Conselho dos Numerosos, etc). Os filhos da luz eram, então, os representantes de Deus, pois sua vida refletia a vontade de Deus (cf. 1QS 4,2-8). E já que os homens de Qumran se sentiam eleitos, todos os que não participavam de sua visão eram, na realidade, considerados como inimigos, ou seja, eram "filhos das trevas" - בְּנֵי חוֹשֶׁךְ (1QS 4,9-14). Entramos, dessa forma, na dialética dualista tão própria da literatura qumrânica. O *Tratado dos Dois Espíritos* e a apresentação dos filhos da luz e dos filhos das trevas descrevem, na *Regra da Comunidade*, a luta dos dois espíritos (1QS 4,15-26)<sup>348</sup>.

<sup>347</sup> Cf. ALLEGUE, J. V. *Los Hijos de La Luz e Los Hijos de Las Tinieblas*, p.315; VÁZQUEZ ALLEGUE, X., *Bendición del Príncipe de la Cogregación (1Qsb 5,20-29)*, p. 59-73.

<sup>348</sup> Cf. ALLEGUE, J. V. *Los Hijos de La Luz e Los Hijos de Las Tinieblas*, p. 316-317. Para o conceito de "filho da luz", ver o artigo de GASTER, T. H., *The Sons of Light*, p. 221-236.

No Livro da Guerra, encontramos a guerra dos filhos da luz (cf. 1QM 1,3.9.11.13) contra os filhos das trevas (cf. 1QM 1,1.7.10.16; 3,6.9; 13,16; 14,17; 16,11). A mesma oposição está presente no Livro dos Hinos (cf. 1QH 1). Na realidade, os textos não deixam claro quanto à identidade de seus inimigos. Sabemos que os homens de Qumran se autodenominam os filhos da luz, mas, quanto aos filhos das trevas, desconhecemos a quem se referem. A identificação mais fácil é a que remete aos seguidores do Judaísmo oficial do Templo de Jerusalém; mas também é possível que sejam o majoritário movimento essênio com o qual o Mestre da Justiça teve que se enfrentar<sup>349</sup>.

De qualquer forma, "filhos das trevas" é o apelido que os homens de Qumran deram aos seus adversários. Quanto às terminologias "filhos da luz" e "filhos das trevas", elas voltarão 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 têm seu ponto de partida na apocalíptica e na esperança messiânica. Novamente, o fundo apocalíptico e escatológico nos situa diante de uma reflexão na qual os homens de Qumran, autodenominados "filhos da luz", apresentam-se como os eleitos para participar de uma salvação a qual os "filhos das trevas" não vão ter acesso. A esperança messiânica só pode se fazer realidade no meio de um grupo preparado para o momento ou tempo fixado<sup>350</sup>.

<sup>349</sup> Cf. ALLEGUE, J. V., op. cit., p. 318.

<sup>350</sup> "El dualismo que subyace a la confrontación ideológica entre los *hijos de la luz* y los *hijos de las tinieblas* tiene su punto de partida en la apocalíptica y en la esperanza mesiánica. Nuevamente el tranfondo apocalíptico y escatológico nos sitúa ante una reflexión en la que los hombres de Qumrán, autodenominados *hijos de la luz* se presentan como los elegidos para participar de una salvación a la que los *hijos de las tinieblas* no van a tener acceso. la esperanza mesiánica sólo puede hacerse realidad en medio de un grupo que se ha estado preparado para el momento, para el *tiempo fijado*". Cf. ALLEGUE, J. V. *Los Hijos de La Luz e Los Hijos de Las Tinieblas.*, p.319.

Como observou Schnackenburg, a forma dualista de pensamento e de expressão presente na literatura de Qumran, e a sua linguagem, marcada pela consciência da eleição, da revelação divina e da proximidade de Deus, estão presentes nos escritos de João. O significado do Espírito divino e a aspiração ao mundo celestial, entre outros fatores, parecem conferir à comunidade de Qumran uma afinidade bastante estreita com os círculos que, pela linguagem, podem conjecturar sob a literatura joanina. No que se refere ao dualismo luz/trevas, as passagens joaninas que apresentam mais fortes reminiscências qumrânicas são: Jo 1,5; 3,19ss; 8,12; 12,35s.46; 1Jo 1,5s; 2,8-11. No entanto, não há nenhum paralelo, na literatura de Qumran, com relação ao contraste "morte"/"vida", que domina o pensamento joanino. Quanto aos contrastes joaninos "abaixo"/"em cima", "Deus"/"este mundo", não estão, em Qumran, mais desenvolvidos do que no resto da literatura do Judaísmo tardio<sup>351</sup>.

---

<sup>351</sup> Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan I*, p. 157-162.