



Recebido em: 22/04/2016

Aceito em: 10/05/2016

ERA A COMUNIDADE JOANINA UM GRUPO SECTÁRIO?

WAS THE JOHANNINE COMMUNITY A SECTARIAN GROUP?

Daniel Soares Veiga¹

PPGH – UERJ

<http://lattes.cnpq.br/6808655301090296>

Resumo: O propósito deste artigo é suscitar uma hipótese acerca da comunidade cristã que redigiu o evangelho de João, através de uma leitura semiótica do texto evangélico, tendo como eixo norteador a natureza do messianismo atribuído a Jesus; messianismo este pautado na crença de que a principal função do messias seria promover a justiça e, portanto, restaurar o equilíbrio das relações sociais. Em suma, o messias se encarregaria de efetuar uma retribuição social e econômica, atuando a favor dos oprimidos; enquanto punia severamente os ricos responsáveis pela sua exploração. Metodologicamente, eu optei por esboçar uma comparação com outra comunidade messiânica, contemporânea à comunidade joanina, que habitava próxima às margens do Mar Morto, numa localidade conhecida por Qumrã. Numa perspectiva teórica, eu me servi dos estudos da epistemologia da práxis, formulados por Pierre Bourdieu. Tal perspectiva teórica fornece uma possibilidade, dentre muitas, para nós entendermos como funcionava a praxiologia da igreja joanina frente ao conjunto da sociedade onde ela estava inserida e, simultaneamente, nos oferece um indício quanto à definição que ela fazia de si mesma.

Palavras-chave: messianismo – comunidade joanina – Jesus – Qumrã – divinização

Abstract: The purpose of this paper is to raise a hypothesis about the christian community that has wrote John's Gospel by means for semiotic reading of text gospel, using like a guiding principle the nature of messianism lays to Jesus. This messianism is ruled by conviction of that the main function from messiah would be to promote the justice and so to restore the balance of social relations. In short, the

¹ Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), desenvolvendo a tese intitulada “Jesus: uma análise do processo histórico que culminou na sua divinização pelo evangelho de João no final do século I, dentro do contexto da sociedade imperial romana”, sob a orientação do Prof. Dr. Edgard Leite Ferreira Neto.

messiah would be in charge to carries a social and economic retribution out, to acting in favor of oppressed persons; while he punishes harshly the responsible riches for their exploitation. Methodologically, I had choice for outline a comparison with another messianic community. It was contemporaneous with johannine community and it has lived near Dead Sea's shores, on the locality known by Qumran. In a theoretical perspective, I has held in usufruct from researches about epistemology of praxes created by Pierre Bourdieu. This theoretical perspective offers a possibility, one a lot of them, for we understand how to worked the johannine church's praxeology stands up to whole of society where it was embedded and, at the same time, it also offers a clue about definition that it has made of itself for us.

Key-words: messianism – johannine community – Jesus – Qumran – divinization

Começo este artigo atendo-me a interrogação que constitui o título deste artigo. Pode parecer ao leitor uma elucubração ousada ou, no mínimo, incomum, pois a nossa doutrinação cristã tradicional não nos permite imaginarmos que uma das principais comunidades cristãs, de onde emergiu justamente o evangelho considerado o mais apologético da divindade de Jesus, pudesse ser uma congregação fechada ao restante da sociedade, ou na melhor das hipóteses, um grupo religioso que se pautava pelo estranhamento e por querer manter uma certa distância em relação ao universo dos não-crentes na divindade de Jesus. Estou ciente de que não é mais possível, nos dias de hoje, conhecermos a dinâmica e a rotina cotidiana da comunidade joanina por meio da leitura linear do quarto evangelho. Mesmo por que seu(s) autor(es) não estavam preocupados com este aspecto ao redigir o texto.

No entanto, existem no evangelho pistas, indícios que podem nos auxiliar a termos uma noção de como esses cristãos joaninos se viam em comparação com os demais. É mister, para tanto, lançarmos mão de uma metodologia comparativa pela qual possamos traçar, através da constatação de pontos em comum com outra congregação messiânica e apocalíptica, um esboço em linhas gerais da postura identitária da comunidade joanina frente aos outros. Trata-se, em outras palavras, de delinearmos a consciência que o grupo tinha da sua identidade pela ótica da alteridade, buscando entender como este grupo retratava seus oponentes nos seus escritos.

Deste modo, por meio do par “oposição/complementaridade” (nos dizeres de Marc Augé) torna-se mais factível a nós, estudiosos do tema, traçarmos uma imagem, embora incompleta, do comportamento da congregação joanina quando a confrontamos com terceiros e através deste confronto, que é ideológico e não físico, extraímos do evangelho um vislumbre da sua autoconsciência, da imagem que a comunidade fazia de si mesma. Tomei por bem, fazer a comparação dos escritos joaninos com aqueles produzidos pela comunidade de Qumrã, localizada às margens do Mar Morto.

Escolhi fazer este contraponto entre o quarto evangelho e os manuscritos do Mar Morto porque os qumranitas, assim como os cristãos, formavam uma irmandade apocalíptica de cunho messiânico (eles aguardavam pela vinda de dois messias), possuíam seus próprios rituais de iniciação, atribuíam uma grande ênfase à justiça e consideravam que sua comunidade havia tido um fundador que fora perseguido junto com seus primeiros discípulos pelas autoridades da época (a semelhança com Jesus é bastante notável), creditavam que seu fundador era um paladino da justiça divina e que instruía seus seguidores a observarem a aplicação correta da justiça. Ele era conhecido pelo epíteto de “Mestre da Justiça”.

Antes de prosseguir no meu artigo, considero pertinente fazer uma digressão acerca da natureza do messianismo atribuído a Jesus pela comunidade joanina; um tema que demanda uma análise obrigatória sobre o título messiânico que foi adotado como referencial por esta comunidade para se compreender Jesus e conferir credibilidade a seus gestos e palavras. Nesta perspectiva, faz-se mister esclarecer que de todos os títulos messiânicos que foram imputados a Jesus, o mais reiterado e apreciado pelo evangelho joanino é o epíteto “Filho do Homem”, que não é uma exclusividade do texto joanino, haja vista que ele também consta nos sinópticos.

Entretanto, cumpre ressaltar o fato de que, conforme salientaram Josep-Oriol Tuñí e Xavier Alegre (2007), depois de assistir a uma verdadeira acumulação de títulos messiânicos aplicados a Jesus pelos primeiros discípulos (cf. Jo 1:35-49): “messias” (no seu sentido davídico), “aquele de quem escreveu Moisés na Lei e os Profetas”, “Filho de Deus”, “Rei de Israel”; Jesus não somente não os emprega, mas se refere a si mesmo como o “Filho do Homem”. (TUÑÍ & ALEGRE, 2007:84-85).

A minha opção pelo estudo dos *logia* joaninos atinentes ao Filho do Homem apresenta como justificativa a constatação de que, distintamente dos sinópticos, onde as citações ao Filho do Homem almejam atribuir a Jesus a conotação messiânica de alguém eleito por Deus com o fito de salvar o seu povo, porém preservando suas características humanas; no Quarto Evangelho o Filho do Homem é um meio através do qual Jesus transcende sua *menschlichkeit* para se configurar na emanação da natureza divina, vindo a se tornar ele próprio a encarnação de Deus. Minha teoria é sustentada pelo escrutínio semiótico do *Theological Dictionary of the New Testament*:

“Possivelmente o uso do conceito do Filho do Homem deve ser visto em analogia ao conceito do Logos no Prólogo, pois não existem razões inerentes a Ele [o Logos] para sua inserção antes do evangelho. Se do evangelho [de João] não tiver sido removido muito do seu aramaico, então talvez ainda haja um sentido para o significado estrito de ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου como homem (...). Se se pudesse ser dito do Anthropos que Ele desceu, a sentença correspondente sobre o Logos não poderia ser: ‘Ele tornou-se ἄνθρωπος ou σῶμα, posto que isso seria tautologia. Nem se poderia dizer: ‘O Logos desceu’, como no caso do Homem, haja vista que isto deixaria aberta uma imensa variedade de possibilidades [de interpretações] que iriam desde uma realidade psicológica interior até uma figura exterior [ao homem carnal] e mesmo docética. A única formulação lógica e inequívoca era aquela que teria sido realmente impossível de um ponto de vista pré-cristão, qual seja: ‘O Logos transformou-se em carne’.”(KITTEL & FRIEDRICH, 1972:470).

John Collins (1996) enfatiza que, a partir do século II a.C., a noção de uma figura salvadora **transcendental** torna-se o aspecto mais conspícuo do

messianismo judaico, embora a crença em tais personagens transcedentes tenha coexistido perfeitamente com as expectativas na vinda de messias humanos, especialmente aqueles que prometiam restaurar o reinado de Davi. (COLLINS, 1996: 101-103).

Quanto às expectativas de messias transcedentes, os Manuscritos do Mar Morto (compilados num lapso de tempo compreendido entre o século II a.C. e o primeiro século da era cristã) nos oferecem bons exemplos.² O manuscrito intitulado *Regra da Comunidade* (1QSa), por exemplo, fala de um *Príncipe das Luzes* que se levantará contra o *Anjo das Trevas*. No manuscrito denominado *Regra da Guerra* (1QM), o *Príncipe das Luzes* confronta uma criatura demoníaca chamada *Belial* (1QM 13:10-12), sendo aquele, na visão de John Collins, identificado com o arcanjo Miguel (1QM 17:7); embora Alan F. Segal (1992) conteste tal identificação, alegando que Miguel não desempenha quase nenhum papel na *Regra da Guerra*. (SEGAL, 1992: 307). Todavia, em um outro manuscrito conhecido como 11 Q Melquisedec (descoberto na caverna 11 de Qumrā), é a personagem Melquisedec que emerge como uma figura celestial (*elohim*) que travará a batalha escatológica contra Belial. (COLLINS, 1996: 101)

Personagem enigmática, Melquisedec só é citado duas vezes no Antigo Testamento: em Gn 14:18, onde ele é apresentado como rei de Salém e sacerdote, e no Sl 110:4, onde o salmista preconiza que o futuro messias será um sacerdote segundo a ordem de Melquisedec.

Na linha 13 da coluna nº. 2 do fragmento deste texto qumrânico, se consegue ler perfeitamente que "Melquisedec executará a vingança dos juízos de Deus e nesse dia eles [os justos] serão libertados das mãos de Belial e das mãos de todos os espíritos de seu lote ".³ (MARTINEZ, Textos de Qumran, 11Q Melquisedec, coluna 2, linha 13). Já as linhas 24 e 25 da coluna nº. 2 está descrito o papel que Melquisedec exercerá durante o Juízo Final:

"Ele é que[m prevalecerá nesse dia sobre] todos os filhos de Deus, e ele pre[sidirá a assembléia]. (...) Sião é [a congregação de todos os filho da justiça, os] que estabelecem a aliança, os que evitam andar [pelo ca]minho do povo. [... Melquisedec, que os livra]rá da mão de Belial. E o que diz: 'Fareis soar o chi[fre em to]do o país'". (MARTINEZ, Textos de Qumran, 11Q Melquisedec, coluna 2, linhas 24-25).

² Os qumranitas também aguardavam dois messias humanos: um messias sumo sacerdotal (o Ungido de Aarão) e um messias político de linhagem davídica (o Ungido de Israel); este último submetido às determinações do messias sacerdotal. Ambos seriam precedidos por um profeta. Cf. HORSLEY Richard & HANSON, John. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus.*, pp., 101-102.

³ Todos os trechos referentes aos Manuscritos do Mar Morto foram extraídos da tradução para o português da obra de Florentino Garcia Martinez, publicado pela editora Vozes.

De acordo com David Flusser (2000), os qumranitas acreditavam que Melquisedec era imortal, como Enoque, pois só partindo-se desta premissa é possível explicar a presença e a atuação de Melquisedec como juiz no dia do Juízo Final. (FLUSSER, 2000: 212).

Alan F. Segal salienta que os textos de Qumrã nos fornecem evidências de que seres humanos poderiam ascender a um *status* divino e que os próprios sectários de Qumrã acreditavam que eles desfrutavam de uma grande proximidade com os anjos celestiais. (SEGAL, 1992:307). Segal postula essa hipótese embasado na descoberta de um fragmento da *Regra da Guerra*, encontrado na caverna 4 (4QM), fragmento 11, coluna 1 cuja tradução é lida como segue abaixo:

"[...] minha glória [é incomparável] e fora de mim ninguém é exaltado".

E não vem a mim, porque eu moro em [...], nos céus, e não há [...] Eu sou contado entre os deuses e minha morada está na congregação santa;

[... meu de]sejo não é segundo a carne [e] tudo o que me é precioso está na glória (...) E quem é comparável a mim em minha glória? (...)

E quem me atacará quando eu abrir [minha boca]? E quem pode suportar o fluxo de meus lábios? E quem me enfrentará e manterá a comparação com meu juízo? [...] Pois eu sou contado entre os deuses, e minha glória está com os filhos do rei."

(MARTINEZ, Textos de Qumran, Regra da Guerra (4QM), Fragmento 11, col. 1, linhas 13-18)

Oscar Cullmann (2000) é da opinião que teria existido na Palestina um gnosticismo judaico, que foi o meio de onde emergiu a expressão "Filho do Homem"; sendo este judaísmo excêntrico (excêntrico não no sentido de "anômalo", mas no sentido de estar distante do centro do pensamento judaico da elite sacerdotal, tido como "oficial") considerado pelo autor como o berço do cristianismo. (CULLMANN, 2000:31-36).

Baseando-se no conhecimento histórico, já referendado, de que o judaísmo palestinense não era, de modo algum, monolítico; mas sim multifacetado em um caleidoscópio de crenças e convicções teológicas (e o pensamento e comportamento heterodoxos dos membros da seita de Qumrã, registrados nos Manuscritos do Mar Morto, é o expoente mais conspícuo desta certeza), Oscar Cullmann não titubeia em asseverar que já existia na Palestina um gnosticismo judaico vicejante e bem mais antigo do que o gnosticismo cristão e que, na verdade, o cristianismo antigo (quiçá o próprio movimento de Jesus) está enraizado neste judaísmo que Cullmann, na falta de um adjetivo mais adequado, chama de "judaísmo esotérico". (CULLMANN, 2000:31).

Edgard Leite (2008), num artigo intitulado *Os manuscritos de Qumran e a teologia do cristianismo antigo*, concorda que existia um movimento no pensamento apocalíptico judaico no sentido de elevar figuras humanas a uma

dimensão celestial, culminando no desenvolvimento de uma angelologia bastante sofisticada.

"De um lado, a busca de um messias que não fosse humano, mas sim um integrante da corte celestial e, portanto, dotado de uma pureza exemplar e absoluta. De outro, a crença num messias que, sendo originalmente humano, pelas suas virtudes foi capaz de ascender a um elevado estado de santidade, passando então para um plano superior e mantendo-se então na convivência eterna de Deus. As dúvidas sobre a precisa natureza de Jesus provavelmente eram fundadas em semelhantes concepções – de conhecimento geral nos derradeiros momentos do segundo templo". (LEITE, 2008:28).

Edgard Leite vislumbra uma reminiscência desta corrente do apocalipticismo judeu na *Epístola aos Hebreus*, no Novo Testamento. Nesta obra neotestamentária, Melquisedec, que no Antigo Testamento é um ser humano que ocupa os cargos de sacerdote e rei de Salém (Gn 14:18), é retratado com um perfil sobre-humano, quase divino. Dele se diz que é "sem pai, sem mãe, sem genealogia, nem princípio de dias, nem fim de vida!" (Hb 7:3).

Reparemos que quando o Filho do Homem é proferido pelo Jesus joanino, ele está intimamente associado aos temas de "ascensão/descida", "elevação" e "glorificação". Benjamin Reynolds observa que as temáticas acima mencionadas estão ausentes na linguagem dos evangelhos sinópticos sobre o Filho do Homem; o que torna esses temas pertencentes exclusivamente à teologia do quarto evangelho, ou seja, são temas distintivamente joaninos. (REYNOLDS, 2013:303). Ponto de vista idêntico é compartilhado por Francis Moloney (2013), argumentando que os verbos "ascender/descer", "elevar" e "glorificar" estão invariavelmente impregnados nas frases onde o Filho do Homem joanino é mencionado. (MOLONEY, 2013:279).

Francis Moloney toma o exemplo da pergunta de Jesus em Jo 6:62: "E quando virdes o Filho do Homem subir aonde estava antes?". Na perspectiva do autor, o único fundamento religioso do judaísmo do Segundo Templo que satisfaz essa indagação é o mesmo que viabiliza a perícope de Jo 3:13, formando seu *sitz in lebem*: "Ninguém subiu aos céus, a não ser aquele que desceu do céu, o Filho do Homem", ou seja, há uma determinada corrente judaica que prega uma necessidade da ascensão aos céus de um revelador que, de outro modo, não teria conhecimento dos segredos celestiais. (MOLONEY, 2013:283). Trata-se do mesmo ramo judaico que apregoa a ascensão do Filho do Homem ao céu.

O Filho do Homem joanino exerce o papel de agente salvador, o que se verifica pela oferta do alimento eterno, disponibilizado pelo Filho do Homem. Por isso, Jesus diz em Jo 6:27: "Não se preocupem com o alimento que perece, mas sim com o alimento que permanece para a vida eterna, que o Filho do Homem dará a vocês".

A ênfase na alimentação pode configurar um cenário de penúria (a desapropriação das terras dos pequenos camponeses pelos grandes proprietários estava se tornando um fenômeno endêmico na Palestina na virada de eras), pela qual a comunidade dos seguidores de Jesus, poderiam estar enfrentando. É sugestivo o episódio da multiplicação dos pães e peixes em Jo 6: 1-13, revelando a existência de multidões de famintos.

Quando o Jesus do evangelho de João anuncia o Filho do Homem, ele o descreve enfaticamente como um juiz. Em Jo 5:27, Jesus, o Filho, tem autoridade para executar o julgamento porque ele é “o Filho do Homem”. Seu julgamento escatológico pode ser visto em Jo 5:28-29, onde se diz que os mortos sairão das tumbas para uma ressurreição de vida eterna ou para uma ressurreição de julgamento, depois que eles ouvirem a voz do Filho do Homem. Em Jo 9:39, a incumbência do Filho do Homem joanino de realizar o julgamento é notável na sentença onde Jesus é reconhecido como Filho do Homem: “Para um julgamento eu vim a este mundo.”

Entretanto, de acordo com Francis Moloney, a perícope de Jo 5:27 é a única passagem no evangelho de João na qual o Filho do Homem possui explicitamente um caráter de juiz. (MOLONEY, 2013:284). Benjamin Reynolds (2008), porém, refuta veementemente a opinião de Francis Moloney, demonstrando que o autor joanino conferiu a Jesus um matiz especial como juiz escatológico. Reynolds analisa certas passagens do evangelho que sustentam sua teoria. O trecho de Jo 8:13-30, que trata da elevação do Filho do Homem, por exemplo, envolve um contexto judicial, pelo que se pode constatar pelo uso de um campo semântico característico de uma linguagem processual que permeia os versículos do capítulo.

“Embora eu dê **testemunho** (μαρτυρέω) de mim mesmo, meu **testemunho** é válido, porque sei de onde venho e para onde vou (...) Eu dou **testemunho** de mim mesmo, e também o Pai, que me enviou, dá **testemunho** de mim”. (Jo 8: 13-14, 18).

“Está escrito na vossa Lei que o **testemunho** (μαρτυρία) de duas pessoas é válido”. (Jo 8:17). “Vós **julgais** (κρίνω) conforme a carne, mas eu a ninguém **julgo**; se eu **julgo**, porém, o meu **julgamento** (κρίσις) é verdadeiro...” (Jo 8: 15-16).

Josep-Oriol Tuñí e Xavier Alegre endossam que no evangelho de João existe uma forte concentração do que poderíamos chamar de vocabulário judicial (TUÑÍ & ALEGRE, 2007:69-70) e destacam exemplos:

- a) “Não penseis que vos acusarei (κατηγορήσω) diante do Pai; Moisés é o vosso acusador (κατηγορῶν).” (Jo 5:45);
- b) “Seus pais assim disseram por medo dos judeus, pois os judeus já tinham combinado que, se alguém reconhecesse (ομολογήσῃ – que aqui tem o sentido de confessar) Jesus como o Cristo, seria expulso da sinagoga.” (Jo 9:22);
- c) “Pois quem faz o mal odeia a luz, para que suas obras não sejam demonstradas como culpáveis (ἐλεγχθῆ – declarar culpado)” (Jo 3:20);

d) "... e rogarei ao Pai e ele vos dará outro Paráclito (Παράκλητον – advogado, defensor)." (Jo 14:16).

Além disso, não pode ser mera coincidência o fato de que o Filho do Homem e o julgamento apareçam numa conexão tão próxima em diversas passagens de João: Jo 3:13-21; 5:24-30; 8:24-28; 12:33-50.

Início aqui a minha análise comparativa entre os cristãos joaninos e a comunidade de Qumrã, conforme proposto nas primeiras linhas deste artigo. Os qumranitas nos legaram um sem-número de textos, descobertos ao acaso nas cavernas situados no deserto ao sul da Judeia. Muitos deles estão num estado bastante fragmentário, quase ininteligíveis. Há outros que, embora boa parte do seu conteúdo tenha sido recuperado, apresentam diversas lacunas que, infelizmente, nos deixam inúmeras perguntas sem resposta. No manuscrito denominado Regra da Comunidade, por exemplo, há uma exortação explícita para que os membros da comunidade se separem do restante da sociedade, que na ótica deles encontrava-se mergulhada na iniqüidade, e formem uma fraternidade à parte, enunciando seu caráter sectário, o que se confirma pela prestação de um juramento de que eles se apartem dos chamados ímpios:

"Esta é a regra para os homens da comunidade que se oferecem voluntariamente para converter-se de todo o mal e para manter-se firmes em tudo o que ordena segundo a sua vontade. Que se se separem da congregação dos homens de iniqüidade para formar uma comunidade na lei e nos bens, e submetendo-se à autoridade dos filhos de Sadoc, os sacerdotes que guardam a aliança, e à autoridade da multidão dos homens da comunidade, os que se mantém firmes na aliança. Por sua autoridade será tomada a decisão do lote em todo assunto que concerne à lei, aos bens e ao juízo, para operar juntos a verdade e a humildade, a justiça e o direito, o amor misericordioso e a conduta modesta em todos os seus caminhos. (...) Todo o que entra no conselho da comunidade entrará na aliança de Deus em presença de todos os que se oferecem voluntariamente. Comprometer-se-á com um juramento obrigatório a retornar à lei de Moisés, com tudo o que prescreve, com todo o coração e com toda alma, segundo tudo o que foi revelado dela aos filhos de Sadoc, os sacerdotes que observam a aliança e interpretam a sua vontade, e à multidão dos homens de sua aliança que juntos se oferecem voluntariamente para a sua verdade e para caminhar segundo a sua vontade. Que pela aliança se comprometa a separar-se de todos os homens de iniqüidade que caminham por caminhos de impiedade. Pois eles não são contados em sua aliança, já que não buscaram nem investigaram os seus preceitos para conhecer as coisas ocultas nas quais erraram por sua culpa, e porque fizeram com insolência as coisas reveladas; por isso se levantarão a cólera para o juízo, para executar vinganças pelas maldições da aliança, para infligir-lhes castigos enormes, para destruição eterna sem que haja um resto. (...) E que nenhum dos homens da comunidade se submeta à sua autoridade em nenhuma lei ou norma". (MARTINEZ, Textos de Qumran, Regra da Comunidade (1QS) coluna 5, linhas 1-4, 8-13 e 16).

Via de regra, os qumranitas se autodesignavam como a “comunidade de Deus” e seus membros se definiam como uma fraternidade regida por um ordenamento interno, como seus próprios sacerdotes e levitas.

“Todos os que se oferecem voluntariamente à sua verdade trarão todo o seu conhecimento, suas forças e suas riquezas à comunidade de Deus para purificar o seu conhecimento na verdade dos preceitos de Deus e ordenar as suas forças segundo os seus caminhos perfeitos e todas as suas riquezas segundo o seu conselho justo. (...) E todos os que entrarem na Regra da Comunidade estabelecerão uma aliança diante de Deus para cumprir tudo o que ordena e para não apartar-se de seu seguimento por nenhum medo, terror ou aflição, que suceda durante o domínio de Belial. Quando entrarem na aliança, os sacerdotes e os levitas bendirão ao Deus da salvação e a todas as obras de sua fidelidade, e todos os que entrarem na aliança dirão: “Amém, Amém”. (MARTINEZ, Textos de Qumran, Regra da Comunidade (1QS), coluna 1, linhas 11-13 e 16-20).

Os membros de Qumrã também se intitulavam como “filhos da luz”, reforçando ainda mais nossa convicção de que eles se consideravam um grupo de caráter distinto em relação ao conjunto da sociedade.

“Que Deus o separe [o ímpio] para o mal, e que seja cortado do meio de todos os **filhos da luz** por apartar-se do seguimento de Deus por causa de seus ídolos e de seu tropeço culpável. Que ponha o seu lote entre os malditos para sempre” (...) E ninguém descerá de sua posição nem subirá do lugar de seu lote. Pois todos estarão em um comunidade de verdade, de humildade boa, de amor misericordioso e de pensamento justo, uns para com os outros no conselho santo, membros de uma sociedade eterna. E todo o que recusa entrar na aliança de Deus para caminhar na obstinação de seu coração, não entrará na comunidade de sua verdade...” (MARTINEZ, Textos de Qumran, Regra da Comunidade (1QS), coluna 2, linhas 16-17 e 23-26).

O dualismo que confronta luz e trevas, característico dos sectários de Qumrã, encontra eco no evangelho de João, compondo um denominador comum entre os sectários de Qumrã e a comunidade joanina. Vejamos os exemplos:

Já o excerto abaixo parece denotar que o neófito devia passar por um ritual de aceitação se almejasse ingressar na comunidade. O ritual se realizava por meio de uma purificação pela água, o que se assemelha bastante com o ritual do batismo praticado pelas primeiras comunidades cristãs.

“Não ficará limpo pelas expiações, nem será purificado pelas águas lustrais, nem será santificado pelos mares ou rios, nem será purificado por toda águas das ablucções. Impuro, impuro será todos os dias que rejeitar os preceitos de Deus, sem deixar-se instruir pela comunidade de seu conselho”. (MARTINEZ, Textos de Qumran, Regra da Comunidade (1QS), coluna 3, linhas 4-6).

Agora vem a pergunta: o modelo de organização comunitária dos qumranitas, separado do restante da sociedade, na qual seus integrantes se enxergavam como uma agremiação específica de pessoas eleitas por Deus, e que por isso mesmo, se considerava como uma instituição insular e exógena dentro daquela sociedade – onde paradoxalmente eles estavam inseridos –, seria semelhante ao modelo engendrado pelos cristãos joaninos?

Para Jerome H. Neyrey, a estrutura retórica adotada pelo quarto evangelho sugere uma resposta positiva a esta questão. Em João, delineia-se dois tipos distintos de discurso narrativo: o primeiro representa o ponto de vista expresso pelas pessoas de fora da comunidade, os *outsiders*, ou forasteiros, que abarcam o conjunto dos não-crentes em Jesus e se mostram abertamente hostis ao seu *status* messiânico. O segundo compreende os membros da comunidade joanina, os *insiders*, que se ocupam o tempo todo de refutar as vituperações dos *outsiders* dirigidas contra Jesus. (NEYREY, 2009:4).

Da perspectiva dos *outsiders*, eles se utilizaram de diversos motes com o fito de chacotear da atribuição messiânica de Jesus. Um deles foi o apelo à sacralidade (ou neste caso em particular, à ausência dela) da região de origem de Jesus e a denúncia depreciativa da sua origem carnal, terrena.

- a) "Os judeus murmuravam, então, contra ele, porque dissera: 'Eu sou o pão descendido do céu'. E diziam: 'Esse não é Jesus, o filho de José, cujo pai e mãe conhecemos? Como diz agora: 'Eu desci do céu?'". (Jo 6: 41-42).
- b) "Mas nós sabemos de onde esse é, ao passo que ninguém saberá de onde será o Cristo, quando ele vier". (Jo 7:27).
- c) "Porventura pode o Cristo vir da Galileia? A Escritura não diz que o Cristo será da descendência de Davi e virá de Belém, a cidade de onde era Davi?". (Jo 7: 41-42).

O evangelho joanino contra-argumenta as vituperações dos *outsiders* no tocante à sua origem terrena e à sua descendência humana, transformando essas difamações em encômios a favor de Jesus.

- a) "Vós me conheci e sabeis de onde sou; no entanto, não vim por minha própria vontade, mas é verdadeiro aquele que me enviou e que não conhecéis. Eu, porém, o conheço, porque dele procedo, e foi ele quem me enviou". (Jo 7: 28-29).
- b) "Embora eu dê testemunho de mim mesmo, meu testemunho é válido, porque sei de onde venho e para onde vou. Vós, porém, não sabeis de onde venho nem para onde vou". (Jo 8:14).
- c) "Vós sois daqui de baixo e eu sou do alto. Vós sois deste mundo, eu não sou deste mundo". (Jo 8:23).

Por fim, e coroando a contra-ofensiva da comunidade joanina sobre os seus difamadores externos, seu autor faz Jesus sentenciar uma provocação acérrima aos ouvidos dos críticos *outsiders*, os indivíduos hostis não pertencentes ao grupo: eles é que são meros mortais de carne e osso e, nas suas mentes carnais bitoladas, eles são incapazes de reconhecer o messias divino. "Aquele que vem do alto está acima

de todos; o que é da terra é terrestre e fala como terrestre. Aquele que vem do céu dá testemunho do que viu e ouviu, mas ninguém acolhe o seu testemunho". (Jo 3:31).

Outro artifício que os *outsiders* usavam para menosprezar Jesus e seus ensinamentos, consistia na alegação de que Jesus era um apedeuta, desapercebido de uma instrução ou de uma educação acadêmica formal; algo deveras estimado no antigo mundo mediterrâneo, a exemplo do que ocorre quando Paulo exige respeito por ter estudado sob a tutela de Gamaliel (At 22:3). Por conseguinte, os inimigos exteriores à comunidade joanina afirmavam, sem-cerimônia, que o que Jesus ensinava e pregava não passava de um logro e de sofismas empregados para ludibriar os tolos: "Como entende ele de letras sem ter estudado?" (Jo 7:15).

Os *insiders*, contudo, faziam pouco caso da falta do conhecimento catedrático de Jesus e, ao contrário; o chamavam amiúde de *rabi*: a) Disseram-lhe: 'Rabi, onde moras?'" (Jo 1:38); b) "Enquanto isso, os discípulos rogavam-lhe: 'Rabi, come!'"(Jo 4:31); c) "Rabi, quem pecou, ele ou seus pais, para que nascesse cego?" (Jo 9:2).

O uso do pronome de tratamento *rabi* procede da crença dos membros da coligação joanina de que aquilo que Jesus fala e ensina lhe foi ensinado diretamente por Deus, conferindo a ele, portanto, plena legitimidade para pregar:

- a) "Com efeito, aquele que Deus enviou fala as palavras de Deus, pois ele dá o Espírito sem medida. O Pai ama o Filho e tudo entregou em sua mão". (Jo 3:34-35);
- b) "Jesus lhes respondeu: 'Minha doutrina não é minha, mas daquele que me enviou. Se alguém quer cumprir sua vontade, reconhecerá se minha doutrina é de Deus ou se falo por mim mesmo'. (Jo 7:16-17);
- c) "... não falei por mim mesmo, mas o Pai, que me enviou, me prescreveu o que dizer e o que falar. (...) O que falo, portanto, eu o falo como o Pai me disse". (Jo 12:49-50).

Os *outsiders* ainda caluniam Jesus, alguns rotulando-o de ser um mau-caráter, por enganar as multidões com palavras sedutoras e mentirosas: "Outros, porém, diziam: 'Não. Ele engana o povo'". (Jo 7:12). A acusação de ser Jesus um estelionatário reaparece na boca dos fariseus quando os guardas despachados por eles para prendê-lo, regressam de mãos vazias: "Responderam os guardas: 'Jamais um homem falou assim!' Os fariseus replicaram: 'Também fostes enganados?'". (Jo 7:47).

Já os *insiders*, por seu turno, rebatem a acusação feita por seus adversários acerca da personalidade supostamente desonesta de Jesus, retratando-o como alguém que age virtuosamente. Afinal, Jesus honra o seu Pai: "Eu não tenho demônio, mas honro meu Pai e vós me desonrais". (Jo 8:49); suas ações aprazem a Deus: "E quem me enviou está comigo. Não me deixou sozinho, porque faço

sempre o que lhe agrada". (Jo 7:29); obedece ao seu Pai ao extremo de sacrificar sua vida por ele: "Por isso o Pai me ama, porque dou minha vida..." (Jo 10:17) e o respeita, colocando a vontade do Pai sobre a sua própria: "... não procuro a minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou" (Jo 5:30); "Meu alimento é fazer a vontade daquele que me enviou e consumar a sua obra". (Jo 4:34); "... pois descia do céu não para fazer a minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou". (Jo 6:38).

Numa cultura patriarcal, onde a virtude dos filhos pautava-se pelo mandamento de "honrar seu pai", o respeito exemplar de Jesus para com seu Pai e sua lealdade incondicional a ele, assume uma enorme importância. Sob o olhar dos cristãos joaninos, serve como refutação à infâmia lançada pelos *outsiders* sobre Jesus de que ele desonra Deus por seus pecados e seus supostos engodos.

Eu gostaria de salientar, acima de tudo, a frase do evangelho de João que, a meu ver, melhor sintetiza a autopercepção da comunidade joanina como sendo um "corpo estranho" em meio a uma humanidade pecadora que parecia querer alijá-la e mesmo persegui-la com um ódio contumaz: "**Se o mundo vos odeia**, sabeis que ele odiou primeiro a mim". (Jo 15:18)

Não poderia haver uma similaridade maior com os sectários de Qumrã, pelo que podemos apreender desta lamentação, quanto seja difícil afirmar com precisão que a comunidade joanina fosse uma seita. Apesar disto, exatamente como no caso dos qumranitas, a comunidade joanina sentia-se, isso é certo, como uma entidade à margem da sociedade e marginalizada pela sociedade circundante, que lhe era francamente inamistosa. Todavia, existem ainda mais semelhanças entre os cristãos joaninos e a seita do Mar Morto. Podemos conferir isto nos trechos a seguir:

Nos fragmentos abaixo, percebemos que o conceito de justiça era demasiadamente estimado pelos pactuantes de Qumrã, que, não obstante, possuíam suas próprias regras de aplicação da justiça.

"E quando forem ao combate escreverão em seus estandartes: "Verdade de Deus", "Justiça de Deus", "Glória de Deus", "Juízo de Deus" (...) E quando se aproximarem para o combate escreverão em seus estandartes: "Combate de Deus", "Vingança de Deus", "Processo de Deus", "Recompensa de Deus", "Força de Deus", "Prêmio de Deus", "Poder de Deus", "Destruição de Deus de todas as nações vãs"..." (MARTINEZ, Textos de Qumran, Regra da Guerra (1QM), coluna 4, linhas 6, 11-12).

"À idade de vinte e cinco anos entrará para ocupar o seu lugar entre os fundamentos da congregação santa para fazer o serviço da congregação. **E aos trinta anos se aproximará para arbitrar disputas e juízos**, e para ocupar o seu posto entre os chefes de milhar de Israel, os comandantes de centena, comandantes de quinzena, comandantes de dezenas, os juízes e os oficiais de suas tribos com todas as suas famílias, segundo a decisão dos filhos de

Aarão, os sacerdotes, e de todos os chefes dos clãs da congregação, segundo caia a sorte para ocupar o seu lugar nos serviços, para sair e para entrar diante da congregação". (MARTINEZ, Textos de Qumran, Regra da Congregação (1QSa), coluna 1, linhas 12-17).

A importância que os qumranitas atribuíam à noção de justiça, bem como à sua correta aplicação e seu repúdio veemente a qualquer forma de distorção ou mal cumprimento da sua execução, sugere que o conceito de justiça funcionava dentro da seita como um elemento de coesão e, concomitantemente, servia como um elemento identitário pelo qual a comunidade se autodistinguia do restante da sociedade que, segundo ela, estava corrompida por uma justiça canhestra e desvirtuada dos seus reais objetivos.

Dentro da perspectiva do elevado apreço dos qumranitas pela observância e pelo correto exercício da justiça, seus textos discorrem acerca de uma personagem obscura, mas provida de um epíteto bem sugestivo de acordo com a visão de mundo da seita: trata-se do tão decantado Mestre da Justiça. Ele não é um mero presidente ou chefe do grupo. Mais do que isso, o trecho a seguir deixa claro que o Mestre da Justiça é o fundador da congregação dos que se consideravam eleitos, tendo sido escolhido pelo próprio Deus para esta tarefa.

"O ímpio pede emprestado, porém não paga, enquanto o justo se compadece e dá. Pois os que são abençoados por ele herdarão a terra, porém, os que por ele são amaldiçoados serão excluídos. Sua interpretação se refere à congregação dos pobres, pois deles é a herança de todo o mundo. Eles herdarão a alta montanha de Israel e em sua montanha santa se deleitarão, porém, os amaldiçoados por ele serão excluídos. Sua interpretação se refere ao Sacerdote, o Mestre da Justiça, quem Deus escolheu para estar diante dele, **pois o estabeleceu para construir por ele a congregação de seus eleitos** e endireitou o seu caminho, em verdade". (MARTINEZ, Textos de Qumran, 4Q Pesher Salmos, Fragmento 171, coluna 3, linhas 8-12 e 16-17).

Na sua condição de fundador mítico da comunidade, seus membros criam piamente na necessidade de se escutar a voz do Mestre da Justiça, pois a ele é imputada a missão de instruir os seus fiéis membros da seita sobre as leis prescritas por Deus para a aplicação da justiça em relação ao universo dos demais homens. E seus pactuantes acreditavam que, mediante o conhecimento dessas leis e normas, sua irmandade teria poder sobre toda a humanidade, atribuindo a elas uma natureza quase mágica.

"Todos os que se mantém firmes nestas normas, indo e vindo de acordo com a lei, e escutaram a voz do Mestre, e confessam diante de Deus: "Certamente pecamos, tanto nós como nossos pais, caminhando contrariamente às ordens da aliança; justiça e verdade são os teus juízos contra nós"; e não levantam a mão contra as suas normas e seus juízos justos e seus testemunhos verdadeiros; e são instruídos nas ordens primeiras conforme as quais foram julgados os homens do Único; e prestam serviços à voz do Mestre da Justiça; e não rejeitam as normas santas quando as ouvem; eles se regozijarão e se alegrarão, e seu coração será forte, e dominarão

sobre todos os filhos do mundo". (MARTINEZ, Textos de Qumran, Documento de Damasco (CD), coluna 20, linhas 27-34).

A crença de que tais leis e normas trazidas pelo Mestre da Justiça tivessem um caráter mágico residia na convicção de que Deus havia revelado ao Mestre da Justiça todos os mistérios concernentes ao fim dos tempos; mistérios estes que Deus havia ocultado até mesmo aos grandes profetas de Israel. Por isto, não é de se surpreender que os membros da congregação se apresentassem como leais seguidores do Mestre da Justiça.

Neste tópico, eu introduzi como quadro teórico a abordagem praxiológica de Pierre Bourdieu (2011), desenvolvida por ele na sua obra *O Poder Simbólico*. Esta tem como eixo o entendimento de que, se por um lado, os agentes sociais têm uma apreensão ativa do mundo, constroem visões de mundo que contribuem, de forma operante, para conservar ou transformar a sociedade; por outro lado, a ação desses agentes depende das estruturas sociais já preexistentes, ou seja, do seu contexto objetivo. "Os 'sistemas simbólicos', como instrumentos de conhecimento e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados". (BOURDIEU, 2011:9).

A formação de uma comunidade religiosa, assim como toda associação composta por seres humanos numa sociedade, é produto da ação dos indivíduos sobre o mundo e sobre si mesmos. Pierre Bourdieu ressalta que a proximidade entre as pessoas galvaniza a potencialidade objetiva de uma unidade, melhor dizendo, aponta para a formação de grupo, no sentido de pessoas que se identificam como integrantes de uma mesma entidade. A identidade, neste caso, não é fruto de interesses circunstanciais e transitórios, mas é produto da cultura de grupo, elaborada a partir das ressignificações dos elementos referentes ao sistema cultural mais amplo, ao qual Bourdieu definiu empiricamente na sua praxiologia como o conceito de *habitus*.⁴ (BOURDIEU, 2011: 60). Bourdieu quis demonstrar que as regularidades objetivas dos comportamentos sociais coexistem com práticas de improvisação e criação dentro de certos nichos sociais num processo dialético de interação, onde as duas partes ao interagirem se transformam mutuamente, gerando aquilo que Bourdieu conceitualizou como *habitus*.

O *habitus* articula, portanto, dialeticamente, o ator social e a estrutura social que o envolve, através de princípios de ação e de reflexão, esquemas de percepção e de entendimento, sob a forma de estruturas subjetivas sempre dependentes da objetividade externa. Estruturado, o *habitus* não cessa de produzir percepções, opiniões, crenças, gestos; enfim, um conjunto inesgotável de produções simbólicas.

⁴ Segundo Bourdieu, a noção de *habitus* exprime, sobretudo, a recusa a toda uma série de alternativas nas quais a ciência social se encerrou: a da consciência (ou do sujeito) e do inconsciente, a do finalismo e do mecanicismo, etc.

Os agentes sociais são produtos da história do seu tempo e da experiência acumulada por eles na vivência daquele tempo. (BOURDIEU, 2011:70-71). Neste viés, podemos aferir que o campo religioso⁵, em relação à estrutura social mais ampla que o contém, torna-se um subcampo que, por sua vez, influencia tal estrutura numa dinâmica que se retroalimenta. (BOURDIEU, 2011:66).

Estes mesmos agentes determinam ativamente, por intermédio de categorias de percepção e de apreciação cognitiva, que são social e historicamente constituídas, a situação que os determina, num *feedback* contínuo. Pode-se mesmo dizer que os agentes sociais são determinados na medida em que eles se determinam, tratando-se de uma determinação recíproca.

“... eu desejava pôr em evidência as capacidades ‘criadoras’, ativas, inventivas, do habitus e do agente (que a palavra hábito não diz), embora chamando a atenção para a ideia de que este poder gerador não é o de um espírito universal, de uma natureza ou de uma razão humana, como em Chomsky (...), mas sim o de um agente em ação...” (BOURDIEU, 2011: 61).

Os atores sociais somente podem produzir, intelectualmente, quando têm diante de si uma matéria-prima que possa lhes servir de base. Na perspectiva de Bourdieu, esta matéria-prima é o *ethos*. Segundo Bourdieu, a força do *ethos* se traduz como uma moral que se tornou uma *práxis* na sociedade e que – no caso específico da minha tese – abrange os códigos legais responsáveis pelo cumprimento das obrigações e dos direitos que as pessoas devem manter entre si, e também por preservar o zelo que elas devem manter em relação aos preceitos da religião; bem como a observância e a punição aos indivíduos que infringem tais normas. Ocorre que essa *práxis* é filtrada e ressignificada pelo código ético de um determinado grupo, produzindo aquela interação dialética a qual já nos referimos há pouco como *habitus*.

Dante do que foi exposto, inferimos que a identidade de uma fraternidade religiosa constrói-se sobre a base do *habitus* que compreende as dimensões do *ethos* (entendido aqui enquanto espaço social onde seus agentes estão inseridos) e da ética idiosincrática daquele determinado grupo, dentro do campo social. Dessa forma, se por um lado, o *habitus* reproduz os referenciais da cultura legitimada; por outro lado, desenvolve um trabalho cognitivo de ressignificação daquela cultura. Um novo *habitus* foi, pois, o “desafio” da ressignificação dos costumes éticos e normativos, das práticas e dos valores, empreendido pelos sectários de Qumrã.

A compreensão dos efeitos da estrutura institucionalizada do estado sacerdotal judaico (percebidos, *grosso modo*, como degeneradores pelos membros de Qumrã) e seus desdobramentos, tidos como imorais, ofereceu para os qumranitas um campo de poder – e de lutas –, apontando também certas

⁵ Bourdieu define campo religioso como uma estrutura de relações objetivas.

“apropriações das práticas” como modos de resistência/mudança à situação dominante da estrutura “técnico-racional”.

A discussão sobre *habitus* como espaço de construção dos referentes identitários de Qumrã destaca alguns aspectos que se referem à identidade no âmbito institucional e na relação intrínseca de momentos que apontam decorrências e possibilidades de construção de novo *habitus*, no campo religioso, que se consolida na (re)construção da identidade comunitária.

Tanto os qumranitas quanto os cristãos joaninos eram, na esteira do pensamento de Bourdieu, “portadores da epistemologia da prática”, pois tinham um conhecimento e um referencial teórico a partir das escrituras (ainda que este conhecimento fosse canalizado pela via da oralidade no caso dos primeiros cristãos), concatenados a partir das suas próprias exegeses, que é o que os diferenciava e os estabelecia como grupos dotados de uma natureza particular frente ao restante da sociedade.

Desta forma, faz todo sentido falar da dimensão coletiva para a (re)construção da identidade religiosa como projeto coletivo – o que demandou do ambiente de discussão acerca dos mitos narrados oralmente (ou sobre a base de leituras teológicas, no caso dos qumranitas) a criação de estratégias que mobilizassem ambos, os qumranitas e os cristãos joaninos, na construção de um código ético próprio para se conceber a justiça entre seus pares e, principalmente, na formulação de uma herança messiânica legitimamente aceita, onde suas respectivas teorizações éticas sobre a justiça pudessem lhes fazer sentido.

Documentação textual:

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Trad. de GIRAUDO, Tiago (5^a ed.). SP: Paulus, 1996.

KITTEL, Gerhard & FRIEDRICH, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*. Volume VIII, Germany: Eerdmans Publishing Co., 1972.

MARTINEZ, Florentino G. *Textos de Qumran*. RJ: Petrópolis, Vozes, 1995.

Textos Teóricos:

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. RJ: Bertrand Brasil, 2011.

Bibliografia:

COLLINS, John. *Messianism in the Maccabean Period*. In: NEUSNER, Jacob., GREEN, William, FRERICHS, Ernest. *Judaisms and their messiahs at the turn of the christian era*. New York: Cambridge University Press, 1996, pp.97-110.

CULLMANN, Oscar. *Das origens do evangelho à formação da teologia cristã*. SP:

- Ed. Novo Século, 2000.
- FLUSSER, David. *O judaísmo e as origens do cristianismo*. RJ: Imago, 2000.
- HORSLEY, Richard. & HANSON, John. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. SP: Paulus, 1995.
- LEITE, Edgard. *Os Manuscritos de Qumran e a Teologia do Cristianismo Antigo*. In: *Revista Eletrônica do Jesus Histórico*. Ano [2008], vol. 1, pp. 22-31, ISSN 1983-4810.
- MOLONEY, Francis. *The Parables of Enoch and the Johannine Son of Man*. In: BOCK, Darrell L. & CHARLESWORTH, James H. *Parables of Enoch: a paradigm shift*. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2013, pp. 269-293.
- NEYREY, Jerome. *The Gospel of John in Cultural and Rhetorical Perspective*. Cambridge: Eerdmans Publishing Co., 2009.
- REYNOLDS, Benjamin. *The Apocalyptic Son of Man in the Gospel of John*. Germany: Tubingen, Mohr Siebeck, 2008.
-
- _____. *The Enochic Son of Man and the Apocalyptic Background of the Son of Man Sayings in John's Gospel*. In: BOCK, Darrell L. & CHARLESWORTH, James H. *Parables of Enoch: a paradigm shift*. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2013, pp. 294-314.
- SEGAL, Alan F. *The Risen Christ and the Angelic Mediator Figures in Light of Qumran*. In: CHARLESWORTH, James H. *Jesus and the Dead Sea Scrolls*. New York: Doubleday, 1992, pp. 302-332.
- TUÑÍ, Josep Oriol & ALEGRE, Xavier. *Escritos Joaninos e Cartas Apostólicas*. SP: Ed. Ave-Maria, 2007.