UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS JUDAICOS E ÁRABES

A Atividade Profética na Apocalíptica Judaica no Período do Segundo Templo e a sua Contribuição para a Grande Revolta Judaica entre os Anos 66 e 73 E.C.

RICARDO EVANDRO VILELA

Versão Corrigida

**São Paulo
2017**

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS JUDAICOS E ÁRABES

A Atividade Profética na Apocalíptica Judaica no Período do Segundo Templo e a sua Contribuição para a Grande Revolta Judaica entre os Anos 66 e 73 E.C.

Ricardo Evandro Vilela

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (Departamento de Letras Orientais) da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de mestre em Estudos Judaicos.

Orientador: Prof. Dr. Reginaldo Gomes de Araújo

De Acordo: _____

Versão Corrigida

**São Paulo
2017**

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação

Serviço de Biblioteca e Documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

VILELA, Ricardo Evandro

A Atividade Profética na Apocalíptica Judaica no Período do Segundo Templo e a sua Contribuição para a Grande Revolta Judaica entre os Anos 66 e 73 E.C./ Ricardo Evandro Vilela. -- 2017.

233 f

Dissertação (Mestrado em Estudos Judaicos) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Letras Orientais. Área de Concentração: Estudos Judaicos e Árabes. São Paulo, 2017.

Bibliografia: f. 225-233

Orientador: Prof. Dr. Reginaldo Gomes de Araújo

1. Apocalíptica 2. Período do Segundo Templo 3. Guerra Judaica I.
Título

CDD:

À minha esposa pelo incentivo e apoio; aos meus pais com infindável gratidão, e aos meus irmãos.

Agradecimentos

A Deus, objeto de eterno louvor, gratidão e amor.

Ao Professor Doutor Reginaldo Gomes de Araújo, referencial de vida acadêmica, por ter sido grande incentivador e ter prestado orientação com muita competência e comprometimento.

Ao Professor Doutor Gabriel Steinberg Schwartzman, por ter aceitado gentilmente o convite para esta banca examinadora, sempre nos movendo ao rigor acadêmico, grande modelo de conhecimento, portador de percepções louváveis, sincero, espelho nos estudos judaicos.

Ao Professor Doutor Moacir Aparecido Amâncio, por ter aceitado compor a banca examinadora e ter influenciado positivamente os nossos estudos; sempre a favor do rigor e zelo acadêmicos; expressamos gratidão pelas valiosas observações e correções.

Ao Professor Doutor Paulo Rodrigues Romeiro, o professor que nos despertou o desejo pelo estudo universitário, homem honrado e destacado docente.

A consciência histórica constitui uma área de inspiração religiosa única no gênero. Nela o indivíduo e a coletividade encontram, sem cessar, a ação providencial de forças superiores.

Walter J. Rehfeld

RESUMO

O principal objeto desta pesquisa consiste em analisar a influência exercida pela religião no contexto da sociedade judaica do período do segundo templo (516 A.E.C. – 70 E.C.), mais especificamente avaliar se o ímpeto revolucionário que promovera a primeira Grande Guerra Judaica contra o domínio romano dependia de uma forma característica de profetismo, a saber, a apocalíptica.

A conexão que o apocalipticismo possuía com o ambiente do primeiro século se deveu em virtude das diversas crises sociais e políticas que impuseram um ritmo dinâmico para as estruturas nacionais, porquanto concomitante às vicissitudes que emergiam ocorria certa adequação traumática de novos elementos relativos ao fenômeno religioso, cujas formas de expressão procuravam resgatar os antigos postulados, valores e promessas da Lei de Moisés e dos profetas clássicos, tornando-os válidos para situações contemporâneas.

Desse modo os cativos e diásporas experimentados por tantos períodos passavam a favorecer o intercâmbio ideológico que perfez as peculiaridades e aspectos formadores dos movimentos apocalípticos, o que demonstrava um nível de dependência pelo qual movimentos religiosos judaicos se espelhavam em culturas vizinhas, em um diálogo paradoxal que combinava resistência cultural e assimilação de linguagem.

Os resultados fornecidos nessa dissertação permitem afirmar que a hipótese que restringe toda a responsabilidade pelas ações coletivas ao fanatismo religioso – de uma alegada sociedade “primitiva” – é comprometida em sua validade, pois tal conclusão deve ser considerada reducionista por não atentar para a complexidade que acompanhou, historicamente, todo o estabelecimento da sociedade judaica daquele período. Assim, recomenda-se que haja abordagens mais críticas e que, não obstante, se coloquem no mesmo grau de dificuldade requerido pelo objeto, a partir de uma atitude que integre os indicadores sociais com o fator religioso. Portanto, é pautado nessa perspectiva englobante que a apocalíptica judaica foi estudada neste trabalho, como fator potencialmente relevante dentro do estado de insurreição da Palestina do primeiro século.

Palavras-chave: Apocalíptica – Período do Segundo Templo – Guerra Judaica – Apocalipticismo

ABSTRACT

The central object of this research consists of evaluate the influence exerted by religion in the context of Jewish society of second temple period (516 BCE – 70 CE), more particularly assessing if the revolutionary impetus which promoted the first Great Jewish War against the Roman dominion depended of a characteristic prophetism, that is, the apocalyptic.

The connection that apocaliptycism had with first century setting was due to the various social and political crises that imposed a dynamic ritm to national structures, inasmuch as concurrently with the changes which emerged occurred a certain traumatic adequacy of new elements related to religious phenomenon, whose forms of expression intended to rescue ancient postulates, values, and promises of Moses Law and classical prophets, making it valid for contemporary situations.

Thereby, the captivities and Diasporas suffered during many periods started to favor the ideological exchange which made up the traits and aspects that composed the apocalyptic movements, what demonstrated a dependency level by which Jewish religious movements mirrored in neighboring cultures, through a paradoxal dialogue that blended cultural resistance and language assimilation.

The results furnished in this dissertation allow one to state that the hypothesis which attributed to the religious fanaticism all responsibility for collective actions – of a so called “primitive” society – is impaired in its validity, for such a conclusion must be considered reductionist because it does not realize the intricacy which historically accompanied the entire establishment of Jewish society of that period. Therefore, it is suggested the adoption of more critic approaches capable to place themselves in the same difficulty level required by the object, from an attitude that integrates the social indicators with the religious factor. Thus, is based on this encompassing perspective that Jewish apocalyptic was studied in this essay, as a factor potentially relevant inside the insurrectionist state of first century Palestine.

Keywords: Apocalyptic – Second Temple Period – Jewish War – Apocalypticism

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
-------------------------	-----------

CAPÍTULO 1 - O PERÍODO DO SEGUNDO TEMPLO: DO SEU INÍCIO AO TEMPO DOS PROCURADORES ROMANOS	24
--	-----------

1.1 Palestina Governada pelos Persas	25
1.2 A Era Helenística: Da Origem até o Estabelecimento dos Impérios Helenísticos dos Sucessores de Alexandre	28
1.2.1 Judeus e Helenismo: Uma Interação Complexa	31
1.3 A Revolta dos Macabeus, o Surgimento da Dinastia Asmoneia e o Ressurgimento da Motivação Apocalíptica.....	36
1.4 A Apocalíptica dentro dos Círculos Partidários de Israel.....	46
1.5 A Dominação Romana	53

CAPÍTULO 2 - ESTUDOS DAS PRINCIPAIS CARACTERÍSTICAS LITERÁRIAS E HISTÓRICAS DE UMA EXPRESSÃO RELIGIOSA REFORMULADA: APOCALIPSE, APOCALÍPTICA E APOCALIPTICISMO	60
---	-----------

2.1 Apocalipse, Apocalíptica e Apocalipticismo: Definição de Termos.....	61
2.2 A Origem Social do Apocalipticismo.....	62
2.3 Distinção entre Apocalipse, Apocalíptica e Apocalipticismo	65
2.4 O Contexto Composicional	69
2.5 O Gênero Apocalíptico	74
2.5.1 As Definições em “Semeia 14”	76
2.5.2 A Estrutura Básica do Gênero Apocalíptico.....	83
2.5.3 Apocalipses Históricas e Jornadas Sobrenaturais: Uma Distinção Genérica.....	87

CAPÍTULO 3 - AS INFLUÊNCIAS INTERNAS E EXTERNAS PARA A FORMAÇÃO DA APOCALÍPTICA JUDAICA E OS PRINCIPAIS CONTORNOS DE SUA FUNÇÃO RELIGIOSA-SOCIAL 90

3.1	Influência Interna e o Momento de Transição Rumo à Literatura Apocalíptica: O Caminho desde o Profetismo Canônico	91
3.1.1	Os Primeiros Profetas de Israel	99
3.1.2	O Profetismo em Israel entre o Século VIII, o Pós-Exílio e o Surgimento da Apocalíptica	102
3.1.3	Características da Profecia Pós-Exílica: O Aparecimento de Temas Apocalípticos.....	108
3.2	Influências Externas Para A Literatura Apocalíptica	118
3.2.1	A Influência Mesopotâmica	121
3.2.2	A Influência Canaanita	128
3.2.3	A Influência do Apocalipticismo Persa	130
3.2.3.1	O Dualismo Cósmico	132
3.2.3.2	Dualismo Ético-Antropológico	133
3.2.3.3	Dualismo Escatológico	134
3.2.4	A Influência do Contexto Helenístico	137
3.3	A Função da Apocalíptica	144
3.4	Apocalipticismo como Cosmovisão	151

CAPÍTULO 4 - A PRIMEIRA GRANDE GUERRA JUDAICA E A COSMOVISÃO APOCALÍPTICA COMO FENÔMENO DE INSTAURAÇÃO DAS CIRCUNSTÂNCIAS QUE PRODUZIRAM O CONFLITO..... 158

4.1	Contextualizações Históricas da Revolta	158
4.2	O Status da Pesquisa Acadêmica sobre a Revolta.....	168
4.2.1	Flávio Josefo como Fonte Ambígua: Relevância e Deficiências de seu Testemunho	169
4.2.2	A Interpretação Moderna sobre a Grande Revolta Judaica	172
4.3	Os Âmbitos de Realização da Mentalidade Apocalíptica e a Natureza de sua Contribuição para a Grande Revolta	185

4.3.1 O Rolo da Guerra Considerado	188
4.3.2 O Messianismo como Ideologia Operacional dos Conceitos de Libertação Apocalíptica.....	198
4.3.3 Os Profetas de Sinais e sua Mensagem	201
4.3.4 A Apocalíptica e a Crença na Destruição do Santuário como Fator Constituinte dos Eventos Finais	210
Conclusão	215
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	225

ABREVIACÕES

A.E.C.	Antes da Era Comum
Ant	Antiguidades Judaicas
E.C.	Era Comum
GJ	Guerra Judaica

Abreviação Bíblica Citada

Bíblia Hebraica:

Gn	Gênesis
Êx	Êxodo
Lv	Levítico
Nm	Números
Dt	Deuteronômio
Js	Josué
1 e 2 Sm	1 e 2 Samuel
1 e 2 Rs	1 e 2 Reis
1 e 2 Cr	1 e 2 Crônicas
Ed	Esdras
Jó	Jó
Sl	Salmos
Pv	Provérbios
Is	Isaías
Jr	Jeremias
Lm	Lamentações
Ez	Ezequiel
Dn	Daniel
Jn	Jonas
Mq	Miquéias
Ag	Ageu
Zc	Zacarias
Ml	Malaquias

Deuterocanônicos:

1 e 2 Mc 1 e 2 Macabeus

Pseudoepígrafo e Qumran:

1 En 1 Enoque
1Qm Rolo da Guerra

Novo Testamento:

Mt Evangelho Segundo Mateus
Mc Evangelho Segundo Marcos
Lc Evangelho Segundo Lucas
At Atos dos Apóstolos
1 Cor 1 aos Coríntios
Gl Gálatas
1 Ts 1 Tessalonicenses
Ap Apocalipse

INTRODUÇÃO

O objetivo da presente pesquisa se concentra na busca pelo entendimento mais acurado concernente aos condicionamentos que a religião e sociedade judaicas, no período do segundo templo (516 A.E.C. – 70 E.C.), promovera no sentido de fomentar o sentimento insurgente responsável por deflagrar a Grande Revolta Judaica contra a dominação do Império Romano entre os anos 66 e 73 E.C.

Dentro da religiosidade dessa época fora notável o importante papel exercido pelo crescente despontar da atividade profética, a qual, excitada por inúmeros momentos de crise política e social, tais como os cativos e diásporas sofridos pela nação, passou a adquirir certas peculiaridades e enfoques oriundos dos movimentos apocalípticos da época, o que demonstra relativa dependência cultural por parte dos movimentos religiosos judaicos para com a práxis religiosa presente em culturas vizinhas, mais precisamente, a persa, a babilônica e a Greco macedônica.

A fim de se atingir o escopo basal desta pesquisa – estudar, compreender e sintetizar ordenada e coerentemente os antecedentes de propulsão religiosos, sociais, políticos, culturais e históricos da Grande Revolta Judaica, além de trazer esclarecimentos quanto à inter-relação destes mesmos fatores com o profetismo apocalíptico judaico –, é recomendável que se observe também as principais características de alguns textos que possam por ventura fornecer informações mais objetivas e contextualizadas quanto ao modelo de profecias e tipologias mais utilizadas, as quais se formaram mediante o contato do estrato religioso como um todo com o *Sitz im Leben* polêmico que o circundava. Para tanto recorrer-se-á à análise formal do gênero apocalíptico que produziu relativa quantidade de obras – textos como Daniel, 1 Enoque,⁴ Esdras, 2 Baruque, dentre outros – além da utilização do conteúdo dessa espécie de legado literário por parte de grupos como a comunidade de Qumran, movimentos carismáticos e os partidos judaicos de maior destaque.

Ademais, não poderá ser omitida, mas mencionada de passagem, a avaliação do tipo de pensamento apocalíptico presente no Novo Testamento, mais especificamente os ditos apocalípticos de Jesus que permeiam os Evangelhos canônicos, posto que o movimento de Jesus, na qualidade de mais uma facção judaica do mesmo período, pode oferecer salientes contribuições capazes de clarificar os desdobramentos e enriquecer as conclusões a serem contempladas no transcorrer da pesquisa, na medida em que o protocristianismo palestino presenciou os princípios, peripécias e efeitos diretos da

invasão romana contra Jerusalém e da respectiva destruição do seu templo no ano 70 E.C. A despeito da parcimônia característica ao movimento de Jesus, e da presumível distância histórica entre os acontecimentos descritos no cânon neotestamentário em relação ao auge da revolta dos judeus, pode ser bastante salutar o estudo detido das descrições feitas por indivíduos e comunidades menores como esta que se mostraram em uma atitude de fuga, e mesmo de aceitação relativa do *status quo* como produto da intervenção e propósito divinos.

É possível ver a participação da religião entre os hebreus em todo o transcorrer de sua história, visto que suas origens e desenvolvimentos estão eivados de relatos de episódios extraordinários, nos quais o próprio Deus (YHWH) é descrito como atuante ao conduzir a existência da nação, com vistas a salvaguardar a promessa de permanência dos descendentes diretos de Abraão, mesmo perante aos momentos catastróficos nos quais a promessa divina se viu quase que completamente desacreditada.

Decerto, o povo hebreu, em suas origens milenares, com frequência interpretou a realidade que o cercava como perímetro de atuação de Deus para a promoção do benefício de si mesmo como povo divinamente escolhido. Destarte, qualquer análise histórica sobre o judaísmo antigo precisa estar sensível à linguagem religiosa que baseou a formação de sua identidade cultural e acompanhou o seu desenvolvimento, de modo que se mostram indissociáveis, dentro do imaginário judaico antigo, as concepções do transcendente e do histórico-imanente. Portanto, na linha desse enfoque serão apresentados os principais contornos históricos que se mostraram importantes para se apreender a sequência lógica dos acontecimentos.

Com efeito, as condições políticas e socioeconômicas do povo judeu durante a vigência do período do Segundo Templo representam um elemento fundamental para a correta leitura desta nação com respeito aos embates pelos quais a mesma fora submetida e, por consequência, a resposta religiosa e por vezes de cunho apocalíptico-escatológico que tão prontamente se fez reluzir em seu meio frente às injustiças e abusos levados a termo por seus colonizadores.

Contudo, esta situação funesta pela qual passaram os hebreus possui raízes longínquas, as quais remontam à primeira divisão significativa do povo ainda no tempo de Roboão, fato que servira de estopim para a cisão do reino unificado, uma vez homogêneo, em dois domínios: Reino do Norte (Israel), sob a liderança de Jeroboão I (931-900 A.E.C.); e Reino do Sul (Judá), de Roboão (932-915 A.E.C.). Decerto essa

falta de estabilidade que surgiu como resultado da segregação das doze tribos de Israel contribuiu substancialmente para o enfraquecimento interno das relações sociais e políticas de cada reino, cujo resultado nevrálgico se mostrou primeiramente no Norte, com as constantes ameaças de cativo que se cumpriram mais especificamente sob o poderio assírio, o qual levou cativo esse reino, comprometendo de maneira significativa a identidade política, cultural e religiosa de Israel em 721 A.E.C.

No que tange ao Reino do Sul, por sua vez, os caminhos traçados também conduziram a um destino análogo ao reservado para o Norte, a saber, o exílio babilônico, que durou entre 587-539 A.E.C., após diversas investidas e desestruturação interna no regime monárquico.

O reino de Judá foi, aparentemente, incorporado à província babilônica de Samaria, mas não houve uma importação de gentios, como ocorrera quando o reino do norte foi derrotado em 721. A terra estava desolada, embora não totalmente despovoada. Além da devastação, realizada pelo exército de Nabucodonosor, houve também a pilhagem pelos vizinhos de Judá, especialmente Edom, que parece ter ocupado o sul, e por Amon (Ez 25,1-4). Mas o coração da nação estava no exílio; os exilados foram contados em 4.600 (provavelmente homens adultos) em Jr 52,28-30¹.

Todavia, mesmo em face dessa ruína, da dispersão e do infortúnio dos quais o reino de Judá fora objeto, não é permitido afirmar que ocorrera a total desfiguração da identidade do povo – a história de Israel, por seu turno, conduziu em muitos fatores a certa valoração e busca pelo orgulho étnico.

Um fator preponderante para a preservação de uma espécie de sentimento patriótico e nacionalista do reino sulista fora justamente a religião, esta passando de suas estruturas originais (pré-exílicas) e devidamente regulamentadas no antigo regime político, com suas práticas mais cruciais centradas no templo de Salomão, às múltiplas formas de improvisações e transferências que procuravam resguardar a essência do serviço religioso mesmo em condições tão estranhas, adversas e impróprias. “A Diáspora havia começado. Gradualmente os judeus se acomodaram à sua situação; suas práticas religiosas, p.ex., circuncisão e observância do sábado, tornaram-se sua fonte de unidade [...]”².

Embora Judá jamais conseguisse reaver a completa liberdade política apetecida, é importante lembrar que com o fim do exílio babilônico, e o édito do Imperador Ciro

¹ BROWN, Raymond. E. (editor) *et al.* *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 1297.

² *Ibid.*, p. 1297.

que permitira aos exilados o retorno à sua terra, bem como a reconstrução do templo destruído por Nabucodonosor (cf. Ed 1,2-4; 6,3-5), os judeus começaram a alimentar um zelo renovado pelas suas raízes etnológicas e, de igual modo, pela Lei de Moisés, esta redimensionada sob a jurisdição reformista de Esdras, fato esse que viabilizou os traços subsequentes do judaísmo que começava a insurgir.

No entanto, qualquer possível expectativa de restauração do reino do Sul, no sentido de torná-lo oficialmente reconhecido como Estado independente e autônomo se viu mais uma vez frustrada com o aparecimento triunfante do domínio grego, conduzido em exulto notável por Alexandre Magno, o qual não obstante conquistar a região que compreendia o território judeu, também desbancou todo o reino helesponto, o persa, além de subjugar a Ásia Menor distendendo-se até a Índia. Por outro lado, a maneira como Alexandre subjuguou suas colônias de certa maneira propiciou o alargamento e reafirmação religiosa dos súditos, visto que aquele permitira aos povos dominados que observassem suas leis e praticassem sua crença com certa liberdade.

A favor dos judeus, Alexandre concedera importantes privilégios, tais como, isenção tributária no ano sabático, e incentivo ao ingresso na recém-inaugurada Alexandria, no Egito (331 A.E.C.), onde receberam diversas benesses e acomodações semelhantes às aquelas oferecidas a vassalos gregos. Acertadamente essa relativa liberdade religiosa e cultural proporcionou aos judeus grandes oportunidades de desenvolvimentos e de aquisição de novos enfoques ante aos múltiplos contatos culturais experimentados por períodos tão longos de diáspora. De fato, esta nova situação determinaria mais à frente o surgimento de expressões religiosas consideravelmente distintas para a realidade judaica.

Contudo, com a morte de Alexandre em 323 A.E.C., e a divisão de seu reino entre seus generais, a situação nas províncias dominadas começava a apresentar problemas políticos e sociais mais evidentes. O judaísmo permaneceu nos períodos posteriores sob o governo dos ptolomeus, e pôde gozar de certa beneficência, até que, no final do século II A.E.C., Antíoco III (o Grande) tomou à força as regiões da Palestina e Síria até então sobrepujadas pelo soberano do Egito, compondo, assim, o que ficou conhecido como “governo selêucida”. Neste contexto não tardou para que surgissem numerosos conflitos, destacando-se em especial o impasse entre judeus “ortodoxos” e helenistas em torno de questões litúrgicas e teológicas que comprometeriam o cerne da confissão mosaica mais antiga (entendida pelo primeiro grupo como mais pura, e base imexível da tradição).

No tempo de Antíoco IV (215-162 A.E.C.) ocorreu um importante incidente em virtude da situação há pouco descrita. Após aliar-se ao partido helenizante, Antíoco nomeou para o ofício sacerdotal um indivíduo chamado Jason, sendo o mesmo responsável por incentivar o culto a Hércules de Tiro. Em seguida, Jason foi deposto por um rebelde de nome Menelau, instaurando, com isso, mais uma divisão partidária: por um lado, os defensores do regime de Jason, e, do outro, os aliados de Menelau. Diante de tudo isso, Antíoco decidiu invadir Jerusalém em 170 e matar muitos judeus e, não obstante, empreendeu alguns saques ao templo e erigiu neste local um altar a Zeus nas dependências do altar do holocausto. Consequentemente esses eventos desestabilizaram a ordem social: ocorreu a revogação de múltiplos direitos civis e religiosos, muitas cópias das Escrituras sagradas foram queimadas, e em algumas ocasiões os judeus foram forçados a comer carne de porco oferecida em oblação à divindade-chefe do panteão.

Em meio a tantas calamidades que ameaçava sobremaneira a consciência religiosa dos judeus, não demorou que alguns opositores e revolucionários surgissem a fim de resistir às profanações e injustiças impostas pelos selêucidas. Dentre estes se destacaram o sacerdote Matatias e seus filhos, os quais organizaram prontamente forças revolucionárias contra os inimigos selêucidas, em conflitos que somados duraram mais de vinte anos. Este momento ficou conhecido como o período de atuação dos macabeus³, e de um modo especial ocorreu o aumento na produção de conteúdo profético-apocalíptico, pelo qual as figuras do cenário político que compunham o elenco de ambos os lados (judeus e opressores), bem como as circunstâncias difíceis do momento, passam a ser descritos e interpretados em forma de tipologias e projeções escatológicas que se multiplicariam entre os diversos ramos do judaísmo até os fins da revolta contra os romanos.

Durante os primórdios do pensamento teológico hebreu o monoteísmo ético⁴ professado por esse povo procurava compreender e prestar obediência à vontade divina, de modo que aquelas questões pertinentes à essência de Deus não despertavam o interesse dentro das categorias religiosas presentes no Pentateuco. Por conseguinte o

³ O filho de Matatias, Judas, recebeu o epíteto “o macabeu” de modo que os seus partidários passaram a ser identificados com a designação própria de um de seus principais líderes fundantes.

⁴ Essa categoria de monoteísmo anuncia que YHWH seja possuidor dos atributos peculiares à divindade, tais como, onipotência, onisciência, soberania e que, ao mesmo tempo, o ser humano seja dotado de livre-agência e portanto, seja apto a entrar em aliança de obediência a Deus e aos seus padrões eternos de conduta social e religiosa.

conceito de “história” deve ser compreendido nesse mesmo desenvolvimento fenomenológico, posto que o registro da cronologia da nação de Israel ganhara seu contorno na medida em que ocorria a interação dialética entre o Deus todo-poderoso, soberano e Senhor absoluto da realidade em toda a sua abrangência, e o ser humano dotado de livre-agência. Nesta situação paradoxal – na qual o Criador detém o controle de tudo e, concomitantemente, o ser humano é capaz de condicionar até mesmo a realização da profecia divinamente proferida– a atenção maior fora focalizada na aprendizagem humana rumo à progressão moral. No entanto, perante as muitas vicissitudes e traumas decorridos nos acontecimentos históricos do povo hebreu, a temática do valor e contribuição humanos para o aperfeiçoamento das estruturas dos relacionamentos sociais foi gradativamente eclipsada pela noção de um domínio restaurador de Deus.

Nessa mudança de mentalidade, fomentada pela questão da teodiceia, surgiam novas maneiras de se responder às dificuldades que sobrevinham em oposição à preservação da prosperidade e da existência de Israel:

Há um profundo relacionamento entre a questão da teodicéia, do porquê do bem-estar dos malvados e do sofrimento dos justos, sentida particularmente na história de Israel, e o surgimento do apocalipse. Era indispensável um ato de força do próprio Deus. Com o desaparecimento da profecia no século V a. C., surgem os visionários apocalípticos que afirmavam uma predeterminação total da história de Deus, não admitindo mais o livre-arbítrio do homem como decisivo (sic).⁵

Neste momento os intentos divinos passavam a ser compreendidos em tonalidades deterministas, uma vez que os desdobramentos e destinos dos homens estivessem totalmente sujeitos ao conselho de YHWH, o qual se elevava de maneira categórica sobre a intervenção humana: seja no âmbito religioso ou mesmo sociopolítico das nações estrangeiras em geral, e do povo de Deus em particular. Acertadamente, profecias condicionadas à resposta humana – tal como ocorreu no exemplo emblemático de Jonas no qual o arrependimento dos cidadãos de Nínive conduzira a mudanças e contenções do julgamento divino (ver Jn 3:3-10) – não mais desempenhavam, na estruturação dos eventos e objetivos de Deus para o cosmo, quaisquer alterações da predeterminação celestial.

O esquema de compreensão da história é, universalmente, para o monoteísmo ético, a *dialética entre vontade divina e liberdade*

⁵ REHFELD, Walter. *Alguns Conceitos Básicos do Judaísmo*. Em: *Nas Sendas do Judaísmo*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 49.

humana. Sendo que a vontade divina tem que predominar em última instância, a história universal se movimenta em direção a um fim (concepção escatológica da história) em que a vontade divina será totalmente realizada na terra. [...] Em seu estudo profético do próprio profetismo, o autor do Livro de Jonas compreende claramente que toda previsão de profeta é condicionada pela liberdade humana. Nada está escrito em definitivo no “Livro do Destino”. Sempre existe a possibilidade de que “a *teschuvá*” [arrependimento e melhora de vida], a *tefilá* [auto-avaliação na oração], e a *tsedaká* [a prática do bem], modifiquem a crueldade do destino [...]. Este condicionamento da predição pela liberdade distingue profundamente a visão profética genuína da posterior visão apocalíptica⁶ (sic).

Com efeito, essas variações políticas e sociais representaram um divisor de águas capaz de concorrer para diversas reconfigurações que ocorreriam dentro da própria religião judaica, quer seja pela adaptação de seus rituais, de suas leis (תורות) e mandamentos (מצוות) ao novo ambiente sociopolítico onde se viram limitados, ou pela incorporação de tendências, movimentos e atitudes religiosas no contato direto com outros povos em seus costumes e sistema de crenças.

Na categorização dos tipos de apocalipses que existiram é possível perceber uma diferenciação muito importante para os propósitos aqui almejados:

Dentro da estrutura comum da definição, podem-se distinguir tipos diferentes de apocalipses. A distinção mais óbvia é entre os apocalipses “históricos”, tais como Daniel e 4 Esdras, e as jornadas sobrenaturais. Apenas um apocalipse judaico, o Apocalipse de Abraão, combina uma jornada sobrenatural com uma revisão da história, e é relativamente tardio (fim do primeiro século d.C.). Parece que há duas correntes de tradição nos apocalipses judaicos, uma que é caracterizada pelas visões, com um interesse no desenvolvimento da história, enquanto a outra é marcada por jornadas sobrenaturais com maior interesse em especulação cosmológica⁷.

Após a devida apresentação do estudo sobre os assuntos sumariamente elencados nessa introdução, ficará mais claro, no desfecho da investigação, se a influência para a Grande Revolta se restringiu ao tipo de apocalipse “histórico”, às “jornadas sobrenaturais”, ou mesmo a ambos.

No intuito de se obter uma composição mais objetiva da pesquisa foi de suma importância delimitar algumas propostas principais de temas explorados durante o

⁶ REHFELD, Walter. *Alguns Conceitos Básicos do Judaísmo*. Em: Nas Sendas do Judaísmo. São Paulo: Perspectiva, 2003, pp. 11, 154.

⁷ COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 24.

período de estudos, de modo a tornar igualmente evidente e específico os caminhos percorridos para demonstrar a respectiva viabilidade do projeto.

No momento do desenvolvimento da dissertação duas partes principais comportam a totalidade do tema, de modo que os três primeiros capítulos foram elaborados e reunidos com vistas a fornecer informações pertinentes acerca da atividade profética na apocalíptica judaica no período do segundo templo propriamente dito, e, na sequência, o capítulo final afunilou as discussões – após suficiente consideração do pano de fundo sociopolítico e religioso que criou as circunstâncias propícias para a revolta –, e ofereceu melhores comentários quanto a uma possível contribuição dos movimentos e tendências apocalípticas daquele período.

Destarte, mais especificamente, o primeiro capítulo (“O Período do Segundo Templo: Do seu Início ao Tempo dos Procuradores Romanos”) foi elaborado a fim de estabelecer satisfatória demarcação com respeito ao período do segundo templo: suas características gerais, contextualização e apanhado histórico dos eventos básicos. Portanto, nesse capítulo foram descritos, concisamente, o surgimento e as peculiaridades dos principais partidos emergentes do judaísmo, bem como sua relação objetiva com a apocalíptica. Por certo, a participação das facções judaicas dentro do cenário religioso do primeiro século da era comum apresentou não apenas divergências de ordem teológica na estruturação interna da religião em uma nova situação histórica, mas também foi importante salientar o modo como as tendências e cosmovisões pertinentes a cada grupo em especial se impuseram ante aos fatos catastróficos que estavam por advir, interpretando-os à luz de suas convicções espirituais. Não por acaso um grupo em especial, os zelotes, com sua inclinação nitidamente revolucionária, foram fundamentais para estimular o espírito de insurreição contra a opressão romana sobre os judeus que se arrastou desde a segunda metade do primeiro século A.E.C.

No segundo capítulo (“Estudos das Principais Características Literárias e Históricas de uma Expressão Religiosa Reformulada: Apocalipse, Apocalíptica e Apocalipticismo”) o foco inicial procurou atingir as definições formais do gênero apocalíptico, sua estrutura literária e seu contexto de composição. De igual modo, a primeira seção do capítulo preparou o estudo seguinte acerca da construção, interconectividade e processos de transição existentes entre as temáticas no uso da “profecia” e do “apocalipticismo”, no intuito de descobrir a dependência e as discrepâncias que emergiram entre esses domínios de expressão religiosa no seu contexto social peculiar. A relevância deste subtópico se mostrou imprescindível, ao

considerar que a revolta dos judeus possa ter sido estimulada e definida com base em promessas, expectativas e recompensas que os profetas apocalípticos da época veementemente proclamavam.

Foi primordial para o desenvolvimento coeso e cronológico da pesquisa que outros momentos da história religiosa judaica fossem contemplados, uma vez que os mesmos trazem alguns fundamentos e explicações capazes de clarificar a situação que precedeu a Grande Revolta. Nesse sentido, o capítulo três (“As Influências Internas e Externas para a Formação da Apocalíptica Judaica e os Principais Contornos de sua Função Religiosa-Social”) se reservou à ponderação dos contatos sincréticos do povo judeu (desde o período babilônico até o greco-romano), e de como se dera a formação e amadurecimento de novos conceitos e particularidades advindos de outras culturas e, por conseguinte, retrabalhados a partir da expressão religiosa judaica em seu âmbito interno. Além da caracterização do gênero literário e de sua apresentação como movimento social e religioso, a ideia de uma “cosmovisão apocalíptica”, que se fez presente no imaginário ideológico daquele período, encerrou o assunto desse terceiro capítulo.

O quarto e último capítulo, além de ter se empenhado na descrição dos detalhes característicos do evento histórico da destruição do segundo templo no ano 70 E.C, bem como suas motivações, seus principais antecedentes, as diferentes atitudes esboçadas dentro da nação judaica com seus inúmeros grupos diante do flagelo, também procurou compreender o surgimento de movimentos específicos na região palestina, além do enfoque escatológico sobre a destruição do templo e outras implicações em torno desse mesmo evento.

Na parte de conclusão foram revistos os resultados colhidos de maneira sucinta e direta. Foi feita uma reunião lógica dos enunciados e proposições principais adquiridos durante a pesquisa, e, em seguida, as partes do material foram reafirmadas de maneira a evidenciar o tipo de conexão que mais se adequa ao problema. Por fim, os direcionamentos adquiridos esclareceram não apenas os detalhes fundamentais do tema para o passado, o que possivelmente poderá fornecer alguma contribuição para o presente do judaísmo, ao menos no sentido de entender se existiram alguns elementos envolvidos no assunto dessa averiguação que sejam de fato pertinentes para moldar, em alguma medida, a identidade judaica atual.

O judaísmo, assim como toda expressão do fenômeno religioso humano cuja existência se estende por alguns milênios, é marcado por uma multiplicidade de tensões,

partidarismos, desenvolvimentos internos e de interação com seus ambientes sociais já experimentados, e adaptações que plasmam de maneira extremamente dinâmica as estruturas basílicas de sua religião. Logo, qualquer análise que se proponha a estudar cientificamente os muitos seguimentos que demarcam o judaísmo não deve se omitir em reconhecer a extrema complexidade do objeto, atentando para o enredamento de movimentos, períodos e manifestações que estão envolvidos.

Por isso, a pesquisa que segue se empenhou em apresentar soluções pertinentes quanto à história e organização da religião judaica em um período decisivo de sua história⁸, visto que a omissão para com este importante momento pode produzir irreparáveis lacunas e imprecisões no estudo do judaísmo antigo e, consequentemente, contemporâneo. Neste caso, a investigação adequada desse tema depende de uma postura de interface disciplinar: com as contribuições dos olhares histórico, exegético, sociológico e teológico dos quais a pesquisa se valeu.

Não obstante, vale ressaltar que este trabalho de pesquisa pode oferecer importantes *insights* e resoluções que ultrapassam os limites dos estudos judaicos, na medida em que também possa promover e qualificar, de modo indireto, a reflexão mais abrangente do fenômeno religioso contemporâneo, posto que a tradição judaico-cristã – tão influente e modeladora para as estruturas do “mundo ocidental” – ainda serve de referencial para o advento de vários movimentos e denominações⁹ que de algum modo se inspiram na expressão profético-apocalíptica dos hebreus na antiguidade.

Ademais, tão somente a relativa escassez de obras especializadas escritas em português, em especial no Brasil, sobre a apocalíptica – em comparação com outros tópicos da religião judaica que foram mais trabalhados pela academia, tais como,

⁸ O período do Segundo Templo comporta variados momentos ímpares para a história dos judeus; dentre estes é possível relacionar o princípio do estabelecimento do cânon hebreu; a reconstrução do Primeiro Templo de Jerusalém; a elaboração da primeira tradução da *Tanach* do hebraico para o grego (LXX ou Septuaginta); a sujeição sob os domínios medo-persa, babilônico, grego e romano; o encontro do judaísmo com a cultura helenista e sua riqueza intelectual; a formação de novas estruturas religiosas, tais como a construção das sinagogas, bem como o surgimento de partidos judaicos (saduceus, fariseus, essênios, herodianos, zelotes e mesmo o cristianismo); ademais, fora neste período que se reúne a comunidade de Qumran, a qual produzira copiosa literatura cuja descoberta em meados do século XX contribuiu significativamente para a compreensão mais precisa do contexto social, religioso, político, econômico e cultural da época.

⁹ Grupos religiosos como as Testemunhas de Jeová, a Igreja Adventista do Sétimo Dia e os muitos pentecostalismos, são exemplos notáveis da adoção do profetismo escatológico judaico. O impacto e a atuação que tais grupos exercem na sociedade é sem dúvida campo fértil para salutares estudos e pesquisas científicas.

Aliança, Lei, o profetismo bíblico, o *Schabat* e a avaliação da história do povo hebreu, por exemplo – já garante a validade de uma averiguação como a proposta neste estudo.

CAPÍTULO 1 - O PERÍODO DO SEGUNDO TEMPLO: DO SEU INÍCIO AO TEMPO DOS PROCURADORES ROMANOS

Independentemente das localizações geográficas, o período do segundo templo (516 A.E.C. - 70 E. C.) foi um momento repleto de mudanças para o povo judeu, dentre as quais se destacou a sua permanência sob o domínio político e militar de nações estrangeiras. A instauração de um estado judaico independente, nesta ocasião, perdurou apenas breve tempo, sendo, em seguida, novamente desintegrado à sombra de potências maiores¹⁰.

A trajetória dos judeus em Israel, ou seja, na Judeia ou Palestina, e que interessa a essa pesquisa, teve início no final do século IV A.E.C. quando ocorreu a substituição da supremacia persa para a grega de Alexandre, o Grande. Pouco depois os ptolomeus exerceram esse controle no Egito e, entre os séculos III e II A.E.C., os selêucidas regeram na Síria. Somada à ascensão apoteótica de Roma e à revolta dos macabeus a partir do século II, os judeus conquistaram sua autonomia em enfrentamentos contra o domínio selêucida, marcando o ingresso da fase de liderança asmoneia. Todavia, menos de cem anos depois o estado asmoneu foi submetido ao governo romano direto, de modo que essa alternância de subjugação propiciou inúmeras consequências tanto para a constituição política e o desenvolvimento socioeconômico nacionais, quanto para os contornos do âmbito religioso. Assim como ocorria com todas as sociedades que passavam por condições semelhantes às de Israel, era frequente o antagonismo de hierarquias: do lado da minoria estavam os membros da elite dominante, com o seu séquito incumbido da administração e também das forças armadas; do outro lado existia a maioria que compunha a massa dominada, produtora da riqueza que sustentava a classe abastada¹¹.

O que fica claro nessa sumarização da trajetória dos judeus durante o período do segundo templo é a percepção de uma conjuntura histórica muito tensa para as bases da nação de Israel, sobretudo no que concerne à permanência dos antigos indicadores sociais que afirmavam a identidade e existência do “povo de Deus”. De fato, em um

¹⁰VANDERKAM, James C. *An introduction to early Judaism*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2001, p. 1.

¹¹STEGEMANN, E. W.; STEGEMANN, W. *História Social do Protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004, p. 121.

ambiente tão multifacetado – da perspectiva geopolítica –, não admira que tenham ocorrido diversas modificações no funcionamento ideológico e político internos, com reflexos cruciais para a expressão religiosa que sobrevivia dentro dessa nova rede de acontecimentos. É justamente essa riqueza cultural-religiosa que constitui o objeto principal desse estudo, e, para a sua correta apreensão, este primeiro capítulo procura descrever, cronologicamente, os principais detalhes que coligam os momentos históricos mais relevantes, preponderantes para a formação de um movimento tão complexo como o apocalipticismo.

1.1 Palestina Governada pelos Persas

Os babilônios foram conquistados pela Pérsia de Ciro em 539 A.E.C, e essa nova administração proporcionou às nações vassalas três grandes vantagens. Em primeiro lugar, a Pérsia revogou a política de deportação em grande escala das elites, procedimento anteriormente adotado pelos babilônios, e em segundo, invalidou a imposição de uma religião oficial do Estado. Por último, o domínio dos persas permitiu o retorno dos exilados às suas regiões de origem, o que favorecia a retomada de seus costumes e tradições primordiais¹².

No caso específico do povo de Israel, as descrições bíblicas¹³ informam que a construção do segundo templo seguiu a emissão de um decreto do rei Ciro, em seu primeiro ano de regência sobre a Babilônia (539-38 A.E.C.), quanto à ordem para a reedificação do santuário¹⁴. No entanto, foi apenas dezoito anos mais tarde, em 520, durante o reinado de Dario (522-486), que os esforços em reconstruir o templo foram

¹²HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus* (Bíblia e Sociologia). São Paulo: Paulus, 1995, pp. 26, 27.

¹³Os dois livros canônicos que descrevem a situação dos judeus durante os quase 200 anos do domínio persa são Esdras e Neemias. Os livros proféticos de Zacarias (1-8) e Ageu também se situam nesse contexto. Contudo, da perspectiva historiográfica moderna existem questionamentos quanto à confiabilidade dessas fontes bíblicas no que tange à retratação precisa dos eventos narrados. Entretanto, exceto pelos documentos bíblicos e outras poucas fontes menores, os registros dos acontecimentos pertinentes à dominação da Pérsia sobre a Judeia são sobremaneira escassos, não fossem as informações adquiridas por pesquisas e achados arqueológicos. Para aprofundamento dessa questão ver: GRABBE, Lester L. *An Introduction to Second Temple Judaism: History and Religion of the Jews in the Time of Nehemiah, the Maccabees, Hillel and Jesus*. New York: T&T Clark International, 2010, p. 3ss; EDELMAN, Diana. *The Origins of the 'Second' Temple: Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem*. Oakville: Equinox Publishing Ltda., 2005, p. 80ss.

¹⁴ 2 Cr 36:22; Ed 1:1-2; 5:13; cf. 6:3.

realmente efetivados¹⁵. Os nomes dos principais colaboradores nesse empreendimento estão relatados no livro de Esdras: Zorobabel, o líder civil e descendente de Davi¹⁶; o sumo sacerdote Jesua, descendente do último sumo sacerdote do primeiro templo; e os dois profetas Ageu e Zacarias, os quais encorajaram Zorobabel, Jesua, bem como ao povo nessa tarefa. De acordo com o livro de Esdras (6:15) o templo fora completado, sob a permissão e o suporte reais, no terceiro mês de Adar (o décimo segundo mês), no sexto ano do rei Dario (516/15 A.E.C.), dando início, assim, ao período do segundo templo¹⁷.

Conforme a leitura teológica do livro de Isaías o exílio teria sido o resultado de um ato da providência divina, em um movimento de castigo na forma de expatiação¹⁸. Por conseguinte, a libertação da Babilônia perfez o eixo do chamado Deuteroisaias – posto que conquanto esse profeta anunciasse sua mensagem, a libertação em si ainda não havia sido concretizada. Com isso, sua tarefa consistiria em convencer os exilados de que a ira de Deus se tinha apaziguado e, por isso, a servidão se findaria ao considerar que a iniquidade da nação já estivesse expiada, a partir do juízo realizado por YHWH sobre os pecados de Israel (Is 40:2; 43:25)¹⁹.

Os discursos de julgamento representam um dos principais meios usados pelo Deuteroisaias para mostrar a disposição e a capacidade salvífica de Deus. O pecado de Israel arrastara ao abandono e ao exílio. [...] A disposição de perdoar de Javé vem da sua própria iniciativa graciosa (“por causa de mim mesmo”; cf. Is 42:21 e 48:11). Com isso revela o tipo de esquecimento divino que é a única esperança de Israel. [...] Javé possui característica – sua compaixão, seu amor eterno e seu juramento de não se irar – que se opõem e superam sua decisão de abandonar Israel (Is 54:7-10). Suas promessas de graça são inalteráveis²⁰.

¹⁵DAVIES, Philip R.; CLINES, David J. A. *Persian Period*. In: Journal for the Study of the Old Testament, Second Temple Studies (Supplement Series 117). Sheffield: 1991, p. 81.

¹⁶ 1 Cr 3:19.

¹⁷VANDERKAM, James C. *An introduction to early Judaism*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2001, pp. 2, 3.

¹⁸Is 42:18-25; 43:22-28; 50:1-3.

¹⁹ASURMENDI, Jesus. *O profetismo: das origens à época moderna*. Trad. Estella Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 79.

²⁰KLEIN, Ralph W. *Israel no Exílio: Uma Interpretação Teológica*. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012, p. 173.

O livro de Esdras também oferece explicação teológica para o evento e consequências do exílio. Em 458 A.E.C. (o sexto ano de Artaxerxes I [465-24 A.E.C.]), um escriba sacerdotal chamado Esdras, juntamente com outros regressos, sacerdotes, levitas e leigos, deixaram a Babilônia em direção a Judá²¹. Pouco depois de chegar a Jerusalém Esdras foi informado sobre a ocorrência de casamentos mistos entre judeus e grupos alheios aos que retornavam do exílio. De acordo com o entendimento de Esdras, o cativo babilônico seria o resultado desses casamentos ilícitos, cuja restrição fora pretensamente dada anteriormente na Lei de Deus²².

Em seguida outro nome de extrema relevância surgiu aproximadamente catorze anos depois, não relacionado ao templo, e sim com a incumbência de restauração da cidade santa. Essa personalidade, um mordomo do mesmo rei Artaxerxes I, conhecido como Neemias, resolveu interceder junto ao soberano e pediu-lhe autorização para reconstruir Jerusalém. Com base no livro de Neemias (1:1; 2:1), esse episódio aconteceu no décimo segundo ano do reinado de Artaxerxes (445-444 A.E.C.). O livro de Jeremias, por seu turno, informa que Neemias retornou ao monarca (433-432 A.E.C.) e que, após um período não especificado de tempo, o mesmo regressava para Jerusalém a fim de ser, pela segunda vez, o governador da cidade²³.

Após catorze anos em Jerusalém Esdras finalmente realizou aquilo que Artaxerxes havia-lhe ordenado, a saber, ler a Lei dos judeus em público e explicá-la ao povo²⁴, de modo a incutir a ideia de que a subjugação sofrida fosse decorrente do não cumprimento da Lei de Moisés por parte da geração pré-exílica. As principais determinações provenientes dessa exposição da Lei foram o veto das uniões matrimoniais mistas, a observância fiel do ano sabático e suas remissões de débitos, além do pagamento de um imposto anual (um terço de ciclo) para os custos das obras no templo²⁵. Com isso, foram postas as novas bases para o funcionamento e manutenção dos esforços para reconstruir a identidade nacional pós-exílica. Em tais circunstâncias começava a despontar uma entidade com novas credenciais de governo dentro da

²¹ Ed 7:25-26.

²² Ed 9 e 10.

²³ VANDERKAM, James C. *An introduction to early Judaism*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2001, p. 5.

²⁴ Ne 8:2.

²⁵ VANDERKAM, James C., op. cit., pp. 3-5.

sociedade judaica: a autoridade sacerdotal. Com isso, o trabalho de Esdras e dos demais sacerdotes que revisaram o Pentateuco comprova que o conselho sacerdotal emergia desde então como a liderança por excelência da comunidade²⁶.

Com a extinção do comando davídico Esdras concentrou a autoridade religiosa e civil no templo, o que proporcionou, aos sumo sacerdotes, a apropriação do encargo de “administradores do governo”²⁷. Nesse ínterim não demorou a que o conflito social e político se instaurasse, pois ao mesmo tempo em que o sumo sacerdócio se elevava como órgão institucional por direito sobre a sociedade, e se tornava cada vez mais ausente quanto às demandas e problemas cotidianos, os camponeses, que compunham o estrato mais baixo, sofriam a cobrança de impostos religiosos para o sustento do templo e de todo o sistema que financiava a nova classe dirigente. Entretanto, a despeito desse problema interno que começava a surgir, o período de dominação persa foi distinto pela pouca pressão cultural e reduzida coerção política, o que cooperou para que os judeus vivessem livremente segundo as tradições mosaicas²⁸.

1.2 A Era Helenística: Da Origem até o Estabelecimento dos Impérios Helenísticos dos Sucessores de Alexandre

O período do domínio helenístico mostrou-se semelhante ao persa, no que tange à relação de permissividade das tradições dos povos subjugados. A religião na sociedade judaica pós-exílica – como ocorria normalmente no contexto abrangente da Antiguidade –, estava inserida em seu cerne e antagonismos, o que significava a ausência de limites visíveis que separassem os setores religioso e “secular” da vida social. Durante a época pré-exílica a situação na terra de Israel foi marcada por um

²⁶DAVIES, Philip R.; CLINES, David J. A. *Persian Period*. In: Journal for the Study of the Old Testament, Second Temple Studies (Supplement Series 117). Sheffield: 1991, pp. 84, 85.

²⁷A considerar pela carência de fontes, não está tão clara a natureza da autoridade do sumo sacerdote durante o governo persa. Embora não se questione a provável existência de alguma relação de autoridade entre sacerdócio e governo, é difícil manter o posicionamento clássico que se baseia na interpretação de Josefo, a qual assegurava a supremacia do poder sacerdotal em províncias do império persa, tal como a Judeia. De fato, com a relativamente nova publicação da obra de Avigad (AVIGAD, N. *Bullae and Seals from a Post-exilic Judean Archive*. Jerusalem: Institute of Archaeology – The Hebrew University of Jerusalem, 1976.), é mais provável entender que ao lado do sumo sacerdote houvesse uma espécie de governante local nomeado diretamente pela Pérsia – conforme o que pode ser deduzido de passagens bíblicas como Ne 5:15 e Ml 1:8. Sobre isso conferir o que está em SACCHI, Paolo. *The History of the Second Temple Period*. New York: T&T Clark International, 2004, pp. 115-117.

²⁸HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus* (Bíblia e Sociologia). São Paulo: Paulus, 1995, pp. 27, 28.

monocentrismo quase inflexível, ao passo que após o desterro foi comum tanto a heterogeneidade, o multicentrismo e a diversidade social e religiosa. Contudo, mesmo diante desse pluralismo ideológico, o judaísmo do segundo templo não dissolvera as suas bases e tradições do período anterior, mas manteve essas características e instituições constantes. No entanto, conquanto a faceta substantiva do judaísmo tenha sido preservada, o mesmo não pode ser dito no que se referiu às questões formais e mais periféricas. Portanto, a partir do encontro cultural entre a religião de Israel e o mundo helenístico, especialmente no Egito onde a produção literária dos judeus de fala grega refletiu claramente essa fusão de pensamento²⁹, é possível perceber, em gêneros como o apocalipse, a contribuição do helenismo para as novas expressões da fé tradicional³⁰.

Com o passar do tempo, dentro dessa reafirmação da identidade judaica encontrou-se, acima de tudo, um monoteísmo sobremaneira rigoroso, marca incontestável da expressão religiosa após o fracasso da helenização de Israel, e que lhe rendera inúmeros desafetos por parte dos seus vizinhos estrangeiros. O tema da eleição do povo, e da terra santa como sua herança, também resistiu ao exílio. Decerto, a interdependência entre Israel e Deus se fundamentava na Torá, cujos mandamentos orientavam a vida comum e forneciam os padrões tradicionais particulares, tais como, o calendário festivo – principalmente as festividades de peregrinação (*pēsah*, *šābuôt*, *šukkôt*) e o dia do perdão –, a guarda do sábado, a circuncisão, os tabus alimentares, as demarcações sobre pureza ritual e os mandamentos concernentes às ofertas. Assim, não somente a política de Israel, como também a sua religião, se fundamentavam, desde o início da reforma de Esdras, especialmente no templo. No entanto, em virtude de dificuldades de acesso a nível geográfico, que resultaram da diáspora, progressivamente se somaram ao templo as sinagogas, centros de fé tão relevantes que continuaram a existir séculos a fio durante a história subsequente. Em suma, a sobrevivência cultural e política dos judeus após o exílio se basearam na afirmação do monoteísmo, na fé orientada pela eleição, na Torá como fonte normativa axiomática, e nas instituições

²⁹ COLLINS, John J. *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*. In: *Supplements to the Journal for the Study of Judaism*. Leiden; Boston: Brill, 2005. p. 2.

³⁰ Esse diálogo entre o mundo helênico e o judaísmo será descrito, no que diz respeito à literatura mais especificamente, no segundo capítulo dessa dissertação, em que se tratou da influência externa que acompanhou o surgimento e formação da apocalíptica judaica no período do segundo templo.

principais (templo/sinagogas), elementos articulados na atitude recorrente de resistência ao pluralismo religioso da época³¹.

O início do período helenístico se deu, mais especificamente, quando o rei persa Dario III foi derrotado por Alexandre Magno em Issus, norte da Síria, no ano 333 A.E.C, de modo que este líder macedônio tomou quase toda a Síria e as regiões do sul, incluindo Judá, praticamente sem adotar ações militares expressivas³². Os atos de conquistas de Alexandre não possuem paralelos em seu tempo, pois, além dos territórios já mencionados, foi conquistado o Egito – onde Alexandre fora proclamado um “novo” faraó, designado o deus Amon, e fundou, por si mesmo, a cidade de Alexandria – e, após o último confronto com o rei Dario, em Gaugamela (330 A.E.C.), ele assumiu o governo de um dilatado império. Não obstante, Alexandre seguiu em direção à Índia e regressou para a Babilônia, onde morreu aos 33 anos de idade (323 A.E.C.).

Após a morte de Alexandre o seu filho assumiu temporariamente o poder, sendo deposto, em um curto espaço de tempo, em função de diversas alterações em torno dos arrendamentos do império, estes almejados pelos oficiais de maior prestígio do exército e seus rivais poderosos. Até que se constituísse algum tipo de estabilidade política dentro do reino, o conflito entre os sucessores de Alexandre durou mais de uma geração. É nesse momento pós-Alexandre Magno que se iniciou uma maior sedimentação da era helenística, período conhecido pela ampla difusão da cultura helênica e pelo conhecimento da linguagem grega³³, e que produziu consequências importantes, ao longo de séculos, sobre a história dos judeus³⁴.

³¹ STEGEMANN, E. W.; STEGEMANN, W. *História Social do Protocristianismo*: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004, pp. 164, 165.

³² Com relação ao ingresso de Alexandre em Jerusalém existe um relato, informado por Josefo, que emprestava alguns elementos bastante improváveis do ponto de vista histórico. Nesse registro, Alexandre o Grande, durante a sua campanha na ocasião do Levante de 332 A.E.C., marchava em direção a Jerusalém com intenções pouco favoráveis para os judeus. Nesse momento, o sumo sacerdote Jaddua, a conduzir o povo, todos vestidos de branco, ia ao encontro do colonizador. Nesse momento Alexandre teria feito algo inesperado, visto que descera do cavalo, se dirigiu ao sumo sacerdote e se prostrou diante do clérigo. Essa ação de Alexandre, segundo Josefo, aconteceu devido a um sonho em que o conquistador teria visto Jaddua assegurando-lhe que sua chegada fosse o cumprimento de uma predição anunciada no livro de Daniel. Em virtude disso, Alexandre teria concedido muitos favores aos judeus e, em seguida, convertido sua rota rumo ao Egito. Além de essa estória possuir alguns elementos implausíveis, a mesma está totalmente ausente em fontes distintas das judaico-gregas (VANDERKAM, James C. *An introduction to early Judaism*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2001, p. 6).

³³ A concepção comum quanto às intenções de gregos e macedônios, no que tangeu à propagação da cultura grega em geral – sua linguagem, arte, religião, literatura e estilo de vida –, é que o processo de helenização seria impulsionado por um ímpeto a favor da “iluminação” de povos culturalmente atrasados. Essa ideia é verdadeira apenas em parte, pois, mesmo que os povos bárbaros – terminologia usada pelos conquistadores helenistas para se referir aos povos estrangeiros, não gregos – tenham sido de fato

1.2.1 Judeus e Helenismo: Uma Interação Complexa

Durante a história da pesquisa com respeito à relação entre judaísmo e helenismo foi comum a concepção de que o primeiro estabelecesse, de maneira austera e invariável, uma atitude singular diante do segundo, a saber, de rejeição consciente e sistematizada dos valores, princípios e legado cultural helênicos. No entanto, essa assertiva se mostrou no mínimo suspeita a partir de um estudo um pouco mais pormenorizado do assunto.

De acordo com Erich Gruen³⁵, judaísmo e helenismo não representavam sistemas de pensamento em competição e, tampouco, conceitos intrinsecamente incompatíveis³⁶. Nessa linha de pensamento nem mesmo o empreendimento de helenização deveria ser visto como algo evasivo sobre as crenças judaicas, a considerar que os judeus não estiveram limitados a optar entre simples assimilação ou resistência à cultura grega. O próprio Hengel também argumentou nessa direção ao propor que, não apenas os judeus da diáspora, mas igualmente o judaísmo palestino fosse, por definição, “judaísmo helenístico”. Assim, mesmo a aceitação de Zeus como um nome alternativo para YHWH, permitido por alguns judeus, não significava, fundamentalmente, participação conivente em um culto pagão.

Em geral, verifica-se, ainda cedo e de modo tenaz, que o helenismo também adquiriu espaço como um poder intelectual na Palestina judaica. Com base nessa perspectiva, a distinção comum entre judaísmo palestino e helenístico precisa ser corrigida. A partir de meados do século III a.C. todo judaísmo deve realmente ser designado

impactados pela influência helenística, esse contato se deu como efeito de uma situação diferente, livre de motivações proselitistas por parte dos helenistas. Basicamente, o que teria motivado a gregos e macedônios, tanto a Alexandre Magno quanto aos seus sucessores, foi uma sede pelo poder imperialista, de modo que o programa de helenização servia como estratégia facilitadora, e mesmo inconsciente, para esse objetivo que incluía, grosso modo, interesses políticos e econômicos. Por conseguinte, os agentes dessa helenização não foram, principalmente, os membros da elite cultural e intelectual da época, mas sim soldados e negociantes. Logo, aqueles que mais se influenciaram pela helenização foram os governantes subordinados e colaboradores do poder imperialista, os quais aspiravam alguma ascensão sociopolítica e que compunham não mais que 2,5 por cento da classe oficial. FELDMAN, Louis H. *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander and Justinian*. New Jersey: Princeton University Press, 1993, p. 6.

³⁴VANDERKAM, James C. *An introduction to early Judaism*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2001, p. 11.

³⁵Conferir: SCHWARTZ, Daniel R.; WEISS, Zeev. *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*. Leiden/Boston: Brill, 2012, p. 178.

³⁶COLLINS, John J. (org.). *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*. In: *Supplements to the Journal for the Study of Judaism*. Leiden; Boston: Brill, 2005. pp. 6, 7.

‘judaísmo helenístico’, no sentido estrito do termo, e uma melhor diferenciação poderia ser feita entre o judaísmo de fala grega da diáspora ocidental, e o judaísmo de fala aramaica/hebraica da Palestina e Babilônia. Entretanto, mesmo essa distinção é unilateral³⁷.

Por outro lado, a percepção equivocada dos não judeus dentro do ambiente helenístico, com relação ao comportamento judaico, evidencia a complexidade dessa conjuntura social. Uma das mais incisivas acusações por parte dos oponentes gentios era a de que os judeus fossem ateístas, uma vez que os mesmos não adoravam os deuses da *polis* e/ou o Estado. Não obstante, alguns preceitos restritivos da Lei mosaica deixavam a impressão de que o judaísmo fosse um tipo de movimento firmemente antissocial, e mesmo xenofóbico. Essa situação é facilmente compreendida, pois, no mundo helenístico, religião e política estavam intimamente relacionadas e, a recusa dos judeus em participar de cultos pagãos, juntamente com a clara objeção à idolatria, fez surgir um estereótipo para os judeus que os definia como indelevelmente antagônicos à cultura helenista. Essa conclusão se mostrou imprecisa, pois, embora os judeus fossem contrários à idolatria, eles utilizavam, com entusiasmo, tanto o conceito universal de sabedoria quanto a filosofia grega em seus escritos³⁸. No entanto, essa relativa compatibilidade entre judaísmo e helenismo deve ser compreendida a partir da consciência quanto à distinção entre culto e cultura, a qual os gentios daquele período não souberam discernir tão prontamente, visto que a sociedade helenista não prescindisse esses dois âmbitos³⁹.

No escopo da pesquisa histórica o termo “helenismo” é utilizado para descrever a difusão da cultura grega e sua civilização por Alexandre o Grande (336-323 A.E.C) e seus sucessores, o que também comporta o período de dominação romana. Esse sistema era, por definição, sincrético, visto que incorporava crenças e lendas de religiões antigas, tanto do ocidente quanto do oriente. Aliás, antes de Alexandre esse tipo de amalgamação cultural fora adotado pelo Estado persa, quando, após dominar o império babilônico, o mesmo adotou muito dos seus costumes e crenças, além da própria língua

³⁷HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. Philadelphia, Fortress Press, 1981, p. 104. Em especial, o capítulo II dessa mesma obra traz, sistematicamente, a legitimação dessa hipótese.

³⁸ Ver, por exemplo, Filo de Alexandria e “Sabedoria de Salomão” como modelos concretos desse diálogo.

³⁹ COLLINS, John J. (org.). *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*. In: *Supplements to the Journal for the Study of Judaism*. Leiden; Boston: Brill, 2005, pp. 21-26.

aramaica como idioma vernáculo. Quando Alexandre prevaleceu sobre os persas e avançou em direção à Índia ele desfez a barreira que separava oriente e ocidente, propiciando enorme disseminação do conhecimento e sabedoria orientais. Consequentemente houve considerável combinação de elementos culturais, dentre os quais se podem incluir a mistura da filosofia grega com o esoterismo iraniano e a astrologia e determinismo caldeus. Diante de tais circunstâncias não é de se admirar que esse tipo de programa sincrético tenha despertado um constante interesse, por toda a Síria, em assuntos diversos como mágica, angelologia, demonologia, cosmologia, astrologia, ocultismo e escatologia. Portanto, ao considerar essa situação proporcionada pelo advento do helenismo, não surpreende que elementos apocalípticos tais como a crença em “duas eras”, o determinismo de eventos históricos, a recorrência de anjos e demônios, as noções de juízo final e as ideias escatológicas como um todo, tenham sido incorporados ao imaginário da literatura judaica – em ambos os tipos de judaísmo: palestino e da diáspora – devido ao seu contato com essa circunstância de intercâmbio cultural tão prolífero⁴⁰.

Ocorrência que exemplifica a relação de sociabilidade dos judeus, no contexto helenista, e mesmo antes, no cenário persa, é a permissão concedida referente ao exercício da Lei mosaica. Já no período persa (539-332 A.E.C.) a Torá era reconhecida, oficialmente, como a lei com a qual os judeus da Judeia – e provavelmente os de outras províncias do Império, tais como, Egito e Babilônia – tinham de se conformar no âmbito pessoal e nos assuntos jurídicos públicos⁴¹. Essa licença por parte dos governantes persas não significava alguma preferência para com os judeus em si, mas servia, tão somente, como instrumento de consolidação do controle e precaução contra levantes desnecessários. Esse era, acertadamente, o procedimento adotado sobre todos os povos subjugados, uma atitude que perdurou até após as conquistas de Alexandre Magno.

No século III A.E.C., no Egito, a tradução da Torá para o grego⁴² foi oficialmente reconhecida em virtude de sua facilidade de integração ao sistema judicial

⁴⁰RUSSEL, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic: 200 BC - AD 100* (The Old Testament Library). Westminster: John Knox, 1964, pp. 18, 19, 23.

⁴¹Ed 7:25-26.

⁴²Essa versão foi a primeira tradução do que hoje se conhece por “Bíblia Hebraica” e recebeu o nome de “Septuaginta” (do latim, *septuaginta* [70, por isso sua forma abreviada “LXX”]). A Septuaginta adquiriu essa nomenclatura em virtude de uma história – atualmente reconhecida como fictícia – que dizia ter sua produção contado com o trabalho de 72 (outras fontes antigas mencionam entre 70 e 75) judeus versados

criado pelo rei Ptolomeu II, a ponto de se tornar um estatuto (Νόμος) com o qual os juízes ptolomeus se viam obrigados a moldar suas sentenças oficiais, particularmente quando a lei real não apresentasse suporte jurídico adequado para lidar com determinada decisão⁴³.

Em outras palavras, a Torah grega, como parte do sistema legal do Egito ptolomaico, se tornou uma das leis políticas, um tipo de ‘lei cívica para os judeus do Egito’. Em compensação, os judeus enfatizavam sua lealdade ao governo ao dedicar suas casas de adoração (*proseuchai*) ao rei, sua esposa e seus filhos (JIGRE 9,13). Em todas as regiões sob o domínio ptolomaico – Judeia, Líbia, Chipre e Egito – os judeus eram livres para viver de acordo com as leis de seus ancestrais. Evidentemente, nenhuma mudança maior aconteceu quando a Judeia ficou sob o governo selêucida, no início do século II A.E.C. Um documento citado por Josefo afirma que o rei Antíoco III permitira aos judeus ‘terem uma forma de governo em concordância com as leis de seu país’ (Ant.12.142); e na Ásia Menor, de igual modo, os judeus provavelmente tiveram o direito de ‘usar suas próprias leis’ (Ant. 12.150). [...] Na primeira metade do século II A.E.C., quando lutas judaicas internas pelo poder da Judeia foram interpretadas, pelo rei Antíoco IV como rebelião contra o governo selêucida, isso provocou não apenas uma reação militar, mas também um helenização forçada. Judeus eram compelidos ‘a abandonarem as leis de seus pais e não mais servirem às leis de Deus. Além disso, o santuário em Jerusalém foi contaminado e denominado, em seguida, Olimpo de Zeus’ (2 Mc 6.1-2). Essa helenização forçada perdurou apenas alguns anos, mas isso tornou claro que a liberdade judaica dependia da boa vontade pessoal do governador que estivesse no poder⁴⁴.

Na esfera religiosa existiram tendências bastante definidas, cujo caráter específico diferia de uma para outra – conquanto fossem sedimentadas sobre os já referidos “fundamentos do judaísmo tradicional”. Grosso modo, as correntes vistas em sua abrangência são identificadas da seguinte maneira: Por um lado estava a crescente concentração no estudo da Torá, o despontar de concepções apocalípticas e esotérico-

que teriam traduzido o Pentateuco para o grego sob o financiamento do rei Ptolomeu II Filadelfo (285-247). A principal fonte que apresenta essa história foi preservada na “Carta de Aristeias”, e o uso do termo fora aplicado, originalmente, apenas aos primeiros cinco livros do *Tanach*, e, posteriormente, a toda compilação que compôs a tradução da Bíblia Hebraica – juntamente com alguns livros que não pertencem ao cânon palestino. Todavia, as discussões em torno do verdadeiro contexto histórico de produção da LXX são bastante diversas entre os pesquisadores atuais. Para algumas propostas mais detalhadas ver FREEDMAN, Astrid B. Beck (editor). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group, 1992.

⁴³ COLLINS, John J.; HARLOW, Daniel C. (editors). *Early Judaism: A Comprehensive Overview*. Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012, p. 368.

⁴⁴ Ibid., pp. 368, 369.

místicas – e/ou messiânicas; por outro lado, houve buscas por santificação alinhadas com a observância sistemática das prescrições de pureza, cujo auge culminava, em alguns momentos, em práticas ascéticas. Por certo, essas correntes influenciaram grupos peculiares como essênios, fariseus, movimentos de resistência e de revolta revolucionário-social, além de bandos carismáticos e ascéticos ou profético-messiânicos de menores dimensões, dentre os quais estariam inclusos os movimentos de João Batista e de Jesus de Nazaré. Somada à influência fundamental exercida por essas correntes básicas, a formação de tantos grupos esteve relacionada com a resposta de cada movimento ou tendência religiosa frente à crise da sociedade judaica⁴⁵.

Sumariamente, os 300 anos da história religiosa e social judaicas, dentro do período helenístico, dependeram de uma variedade de fatores específicos, os quais delinearam a situação do povo judeu, e que se resumiam entre exploração econômica e imperialismo cultural. Nesse contexto, a elite sacerdotal era atraída pelas glórias da civilização helenística e, por efeito, ocupava uma posição social privilegiada, o que estimulou, nessa classe dirigente, o comprometimento com a cultura, religião e política helenistas. Consequentemente, essa proximidade e convivência com os valores estrangeiros resultaram em distanciamento severo entre elite sacerdotal e classe camponesa⁴⁶.

Com a morte de Alexandre Magno esse tipo de atitude exercida pelo sacerdócio da época se intensificou. Conforme já mencionado, nos períodos de controle ptolomaico sobre Egito e Judeia (305-198 A.E.C.), e, posteriormente, no contexto selêucida desde a Síria até a Pérsia (198-142 A.E.C.)⁴⁷, a política dos imperadores helenistas foi semelhante à dos persas, pois aqueles de igual modo permitiam a prática da lei e costumes mosaicos entre os judeus, de modo que o governo aristocrático sacerdotal se elevou em sua posição de classe dirigente. Por conseguinte, os imperadores helenísticos

⁴⁵STEGEMANN, E. W.; STEGEMANN, W. *História Social do Protocristianismo*: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004, p. 165.

⁴⁶HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias*: movimentos populares no tempo de Jesus (Bíblia e Sociologia). São Paulo: Paulus, 1995, p. 28.

⁴⁷Depois da morte de Alexandre, o seu império foi dividido, após muitas guerras, entre seus quatro generais – conflitos conhecidos como “guerra dos diádocos”, ou, simplesmente, “guerra dos sucessores de Alexandre”, em um espaço de tempo entre 322 – 275 A.E.C. Por motivos óbvios, a presente pesquisa não está em condições e não se interessa em descrever pormenorizadamente esses conflitos. Por isso, apenas dois domínios dos sucessores de Alexandre são diretamente pertinentes para esse estudo: O de Ptolomeu no Egito e regiões circunvizinhas, e de Selêuco na Síria, Mesopotâmia e arredores.

governavam através de alianças de fidelidade e interesse político com a classe sacerdotal, fato que produzia conflito e desaprovação por grande parcela do povo, o qual reconhecia tal acordo como sendo ilegítimo e pagão – sobretudo em virtude do esquecimento progressivo dos ensinamentos éticos e da justiça social da Torá⁴⁸.

O período entre a queda de Jerusalém em 586 A.E.C, até o início da revolta dos macabeus, representou uma era de submissão para Judá, em face de circunstâncias inevitáveis de dominação. Essa situação só começava a mudar no início da primeira metade do governo selêucida⁴⁹, quando o amadurecimento das oposições à gerência estrangeira desenvolvia seus contornos mais visíveis.

Portanto, nesse momento é necessária a análise dos efeitos da política dos sucessores de Alexandre sobre Israel, bem como dos movimentos sociais e religiosos que surgiram dentro do judaísmo e que procuravam responder, de diversas maneiras, à desintegração da política e dos costumes tradicionais.

1.3 A Revolta dos Macabeus, o Surgimento da Dinastia Asmoneia e o Ressurgimento da Motivação Apocalíptica

Os acontecimentos que prepararam e culminaram na revolta dos macabeus não se restringiram à perseguição religiosa advinda de um império pagão hostil, mas foi o resultado de eventos confluentes que confrontavam a identidade tradicional judaica (reminiscente das estruturas pré-exílicas) em todos os seus âmbitos.

Com a confirmação do governo selêucida surgia a necessidade interna de sustento e consolidação do império, principalmente devido às inquietações e possíveis ameaças dos povos orientais, fenômeno cada vez mais frequente para a época. Por isso, a medida adotada pelo reino selêucida foi a busca de apoio nas aristocracias de cidades helenizadas, o que suscitou, inevitavelmente, um aumento ainda mais acentuado do projeto de helenização.

Com respeito à Palestina pode-se citar um exemplo concreto desse momento, pois, em 175 A.E.C., a nobreza judaica, tanto sacerdotal quanto leiga, com o apoio do governador selêucida recém-coroadado Antíoco IV Epífanês (conhecido pelo epíteto

⁴⁸HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus* (Bíblia e Sociologia). São Paulo: Paulus, 1995, pp. 28, 29.

⁴⁹ GRABBE, Lester L. *An Introduction to Second Temple Judaism: History and religion of the Jews in the time of Nehemiah, the Maccabees, Hillel and Jesus*. New York: T&T Clark International, 2010, p. 67.

“Deus manifesto”), conspiraram para que Josué (cujo nome grego era Jasão), o irmão do então sumo sacerdote Onias III e proponente assíduo do judaísmo tradicional⁵⁰, ocupasse o sumo sacerdócio de maneira ilegítima, pelo preço de 360 talentos pagos a Antíoco. Unidos, Jasão e a aristocracia liberal, aquela dos favoráveis à reforma helenística, mudaram o nome de uma parte significativa de Jerusalém para “Antioquia”, em honra ao jovem monarca, o que resultou em aberta indignação entre os judeus de orientação tradicional.

Não obstante, o partido judaico-liberal enfraqueceu o interesse no templo de Jerusalém quando procurou intensificar o ingresso dos valores e características distintivas do Estado helenista⁵¹, por meio da construção – permitida após o pagamento de mais 150 talentos ao rei Antíoco – de um ginásio (γυμνάσιον), em uma área imediatamente abaixo do templo, e de uma efèbia (ἐφηβος), ambos estabelecimentos públicos essenciais para se constituir uma cidade tipicamente helenística. Nesses locais ocorria a instrução de jovens entre dezoito e vinte anos quanto ao manejo de armas e à prática de exercícios corporais, oferecidos com o objetivo de integrá-los, em conformidade com padrões gregos, à condição de “cidadania oficial” (cf. 2 Macabeus 4:7-9)⁵². Por um lado, em outros momentos os jovens mais nobres foram obrigados a usar o chapéu grego, um tipo de acessório de sol simbólico que remetia ao semideus Hermes. Por outro lado, além de os sacerdotes não mais zelarem pelos sacrifícios regulares, os mesmos valorizavam mais as glórias helênicas do que as tradições e serviços de sua incumbência clerical⁵³. Ademais, foi nesse momento em que judeus helenizantes participavam nus dos jogos da cidade – em sua maioria realizados aos sábados – e exprimiam certa vergonha de sua cicatriz de circuncisão, visto que esta evidenciava a associação com o deus dos judeus e, conseqüentemente, proporcionava-lhes diminuição de prestígio entre os cidadãos gregos. Em outras palavras, nesse

⁵⁰HARTMUT, Stegemann. *The Library of Qumran: On the Essenes, Qumran, John the Baptist and Jesus*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, p. 144.

⁵¹COLLINS, John J. *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*. In: *Supplements to the Journal for the Study of Judaism*. Leiden; Boston: Brill, 2005. p. 27.

⁵²GOLDSTEIN, Jonathan A. *I Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary*. In *Anchor Bible Commentary*. New York: Doubleday & Company Ltda., 1976, p. 111.

⁵³ 1 Mc 1:11-15; 2 Mc 4:12, 14-15.

período Jerusalém e toda a Judeia se transformavam em exemplos clássicos de *polis*⁵⁴ e angariavam, simultaneamente, diversos conflitos internos em torno de ideais opostos, entre os pólos reformista e tradicional.

Essas agitações não se limitavam, como já aludido, a desentendimentos entre classe dirigente e estrato inferior, mas também incluía divergências e conluios políticos, em torno do poder regional. O surgimento de Menelau, um simples sacerdote helenista descendente da família de Bilga, e também líder de facção, exemplifica o problema dentro da própria camada aristocrática, pois o mesmo, de igual modo, conspirou para comprar o ofício de sumo sacerdote ao oferecer 300 talentos a mais que Jasão, além de mandar a este para o exílio na Transjordânia⁵⁵.

Aliás, Menelau matou a Onias III em 170 quando ele ainda se encontrava asilado na região de Dafne, na Síria. Em posse de seu cargo Menelau logo encontrou dificuldades para arrecadar os impostos normais para o exercício de sua atribuição, o que o fez conspirar – agora com seu irmão Lisímaco – para subtrair os tesouros e vasos do templo⁵⁶.

De fato, essa atitude profana não se limitava aos dirigentes judeus, mas caracterizava a ação entre os governadores helenistas em geral. Quando o Imperador Antíoco Epífanês voltou de sua primeira campanha no Egito, em 169, o mesmo fora aclamado pelos grupos helenistas de Israel. Contudo, pouco depois Antíoco buscou com veemência a aquisição de recursos, de modo que pilhou o templo de Jerusalém e retornou para sua segunda campanha no Egito, onde fora, desta feita, derrotado pelos romanos. Em seguida Antíoco novamente agiu de maneira opressora contra os judeus, porquanto puniu Jerusalém e matou milhares em combate corpo a corpo. Não obstante,

⁵⁴HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus* (Bíblia e Sociologia). São Paulo: Paulus, 1995, pp. 29, 30.

⁵⁵ Esses acontecimentos circundaram o fim da era sadoquita do sumo sacerdócio, cuja vigência se dividiu em duas fases: a primeira, cunhada de “sadoquismo antigo” se situou por volta de 400 A.E.C, quando a obra de Neemias deve ter sido concluída; a segunda fase (“sadoquismo tardio”) perdurou até a deposição de Onias III, por volta de 175 A.E.C. (SACCHI, Paolo. *The History of the Second Temple Period*. London; New York: T&T Clark International, 2004, p. 117) . O nome dessa linhagem sacerdotal remonta ao sacerdote Zadoque, o descendente de Eleazar filho de Arão (cf. 1 Cr 6:4-8), que teria ajudado o rei Davi no momento da revolta de seu filho Absalão e exercido papel fundamental na coroação de Salomão. Após a construção do primeiro templo Zadoque fora constituído seu primeiro sumo sacerdote.

⁵⁶ A morte de Onias era virtualmente necessária, visto que, na percepção dos judeus piedosos daquele período, o cargo de sumo sacerdote fosse tradicionalmente definido como vitalício, o que tornava a ocupação de Menelau a este posto claramente ilegítima (HARTMUT, Stegemann. *The Library of Qumran: On the Essenes, Qumran, John the Baptist and Jesus*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, p. 144). Quanto ao caso de saque feito por Menelau veja 2 Mc 4:39-41.

ele vendeu muitos judeus como escravos e nomeou mercenários para o controle da cidade santa.

Essa atitude ríspida de Antíoco se explica devido ao surgimento de alguns rumores que lhe chegaram ao conhecimento no contexto de sua segunda expedição ao Egito. Durante essa campanha foi dito a Antíoco que boatos tumultuosos corriam na Palestina, os quais informavam inveridicamente sobre sua morte e que teriam gerado diversas subversões entre as lideranças judaicas – mais especificamente entre as forças de Jasão e Menelau – em torno do poder político-religioso. Com efeito, essas notícias fizeram com que Antíoco inferisse a existência de uma revolta generalizada e procurou suprimir, violentamente, essa suposta situação de ameaça⁵⁷.

Em resposta a isso, muitos judeus ofereceram resistência contínua ao rei, no intuito de preservar a regularidade do exercício de seus costumes tradicionais. Consequentemente, esse fato fez com que Antíoco decretasse a interrupção das tradições e da observância mosaica, além de ordenar ações repressivas, tais como a proibição dos serviços no culto do templo, a dessacralização de objetos sagrados, a queima pública de exemplares da Torá e a injunção coercitiva do paganismo⁵⁸. Assim, a partir desses acontecimentos, tanto o helenismo, quanto as perseguições decorrentes de sua intensa implementação, alcançavam o seu fastígio:

Além disso, o rei [Antíoco] enviou, por meio de emissários, a Jerusalém e às cidades de Judá, ordens escritas para que todos adotassem os costumes estranhos a seus pais e impedissem os holocaustos, o sacrifício e as libações no Santuário, profanassem sábados e festas, contaminassem o Santuário e tudo o que é santo, construíssem altares, recintos e oratórios para os ídolos e imolassem porcos e animais impuros. Que deixassem, também, incircuncisos seus filhos e se tornassem abomináveis por toda sorte de impurezas e profanações, de tal modo que olvidassem a Lei e subvertessem todas as ordenanças. Quanto a quem não agisse conforme a ordem do rei, esse incorreria em pena de morte⁵⁹.

Essa perseguição financiada por Antíoco ocasionou uma crise de fé com enormes proporções e, em meio a tal conjuntura, as respostas dadas pelos judeus

⁵⁷GOLDSTEIN, Jonathan A. *I Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary*. In Anchor Bible Commentary. New York: Doubleday & Company Ltda., 1976,p. 29.

⁵⁸ I Mc 1:44, 49-50.

⁵⁹I Macabeus 1: 44-50.

variavam entre resistência disposta ao martírio – com o risco de incorrer até mesmo no fim do judaísmo – e relativa acomodação à reforma helenística.

O grupo que melhor representou a resistência violenta foi o dos macabeus, cuja nomenclatura não descrevia uma facção religiosa, mas sim a família sacerdotal dos asmoneus, os quais experimentavam influência relativa dentro da sociedade. Os principais nomes dessa família foram os filhos do sacerdote Matatias: Judas “o macabeu”⁶⁰, Jônatas, Simão e seu filho João Hircano. Contudo, essa revolta englobava quase toda a sociedade judaica na Palestina, de modo que seria muito impreciso dizer que o levante ocorrido tivesse sido ocasionado e liderado sob o monopólio de uma família. Logo, fora decisiva nessa resistência a majoritária participação camponesa, bem como dos sábios (os *maskilim* que provavelmente produziram o livro de Daniel) e dos mestres, além de escribas⁶¹ que não possuíam vínculo direto com o sistema do templo. Dentre esses personagens o “martírio pela fé” foi esboçado pelos *maskilim*, os quais acreditavam que seriam ressuscitados para desfrutar do reino final de Deus, após a batalha divina⁶², ao passo em que a resistência armada ao decreto opressivo do império ficara ao encargo tanto dos *hassidim* quanto dos macabeus⁶³.

Judas foi o terceiro de cinco filhos da linhagem sacerdotal asmoneia, havendo se destacado como líder carismático das forças rebeldes após ter sido compelido, pelas autoridades selêucidas, a fugir da cidade. Foi a partir desse momento que Judas conviveu no deserto, por um tempo, com outros fugitivos que foram recrutados das aldeias, e passou a elaborar muitas estratégias de guerrilha. Esse exército de soldados camponeses não se formou de maneira abrupta e irrefletida, mas sim em plena ciência quanto aos planos selêucidas que consistiam em confisco das terras pertencentes aos judeus que perseveravam na observância à Lei mosaica; na venda desses mesmos judeus como escravos com o objetivo de levantar recursos para o tributo devido a Roma; e no assentamento de estrangeiros no território palestino. Assim, essa insurreição envolvia

⁶⁰Foi a partir de Judas que a dinastia dos asmoneus adquiriu o cognome “macabeu”. O significado original desse epíteto ainda é incerto. Todavia, alguns sugerem que esse termo esteja relacionado com a destreza de Judas no manuseio de um martelo durante as batalhas; outros cogitam que tal habilidade não estaria relacionada ao uso dessa ferramenta em guerra, mas sim no contexto ordinário do trabalho manual.

⁶¹ 1 Mc 7:12, 13.

⁶² Dn 12:1-3; 2 Mc 7.

⁶³HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus* (Bíblia e Sociologia). São Paulo: Paulus, 1995, pp. 33-36.

interesses muito complexos por parte dos rebeldes, visto que se tratava de uma luta a favor de liberdade religiosa e sobrevivência socioeconômica⁶⁴, a considerar que os fenômenos e as relações sociais deste momento em particular, e da história antiga dos judeus em geral, formavam uma sociedade em que aspectos étnicos, religiosos, político-econômicos e militares funcionavam e interagiam de modo intrinsecamente integrado⁶⁵.

Durante a liderança de Judas o exército camponês conseguiu recapturar Jerusalém, purificou o templo dantes profanado por Antíoco Epífanes e realizou a escolha de sacerdotes fiéis às tradições. Esse êxito foi selado com a celebração de uma festa de rededicação do santuário a qual mais tarde se transformou na base para a festa anual da *hanukkah*⁶⁶.

Contudo, para Judas esse triunfo se apresentou momentâneo, visto que o mesmo, pouco tempo depois (em 160 A.E.C.), fora morto pelo exercido selêucida, o qual empreendeu, em seguida, forte perseguição aos seus seguidores campesinos⁶⁷. No entanto, os camponeses não desistiram de sua luta e continuavam na guerrilha sob a liderança de Jônatas, irmão de Judas, de modo que, diante da forte oposição oferecida os selêucidas finalmente reconheceram a Judeia como estado-templo semi-independente. Em 152 Jônatas e outro irmão de Judas, Simão, instituíram um reinado absolutista em que os mesmos foram concomitantemente consagrados ao ofício sumo sacerdotal e de governantes gerais da Judeia, o que representou uma mudança significativa do paradigma e para esses personagens, os quais passavam, rapidamente, da liderança rebelde à ocupação de funções estratégicas dentro do alto ofício imperial.

Não demorou a que o recém-inaugurado estado asmoneu produzisse efeitos semelhantes aos que provocaram a indignação inicial, pois os mesmos camponeses que resistiram à perseguição passaram paulatinamente a se sentir decepcionados com o resultado do novo governo nacional. Nesse ínterim, começava um processo que se desdobraria em uma escala de crise análoga à efetivada, anteriormente, pela dominação selêucida.

⁶⁴ 1 Mc 3:35-36, 41.

⁶⁵ DAVIES, Philip R.; HALLIGAN, John M. (editors). *Second Temple Studies III: Studies in Politics, Class and Material Culture*. In: *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, 340. New York: Sheffield Academic Press, 2002, p. 135.

⁶⁶ 1Mc 4: 36-59.

⁶⁷ 1Mc 9:23-27.

Acertadamente, essa crise se instaurou mais especificamente quando Simão, o então sumo sacerdote da época, comandante militar e líder perpétuo da nação, passou o governo ao seu filho João Hircano (135-104). Depois de Hircano, o seu filho, Alexandre Janeu (104-76) fora elevado ao trono e empreendia, assim como seu pai, uma política de expansão territorial despótica. Nessa política expansionista os bandos e milícias de Judas Macabeu se tornaram o exército nacional que operava no sentido de efetivar a conquista de territórios pagãos, forçando os povos dominados a aderir ao judaísmo. Portanto, o plano de governo asmoneu que se concretizava era semelhante ao regime contra o qual os primeiros rebeldes haviam resistido antes da rebelião, visto que, não obstante a intransigência em se buscar o poder político-geográfico, o novo governo adotava formas helenísticas que acompanhavam o seu regime, além de haver contratado tropas mercenárias que fatalmente destituiria a antiga milícia camponesa. Assim, o saldo final conquistado pela dinastia asmoneia, a qual perdurou por quase um século, foi muito diferente daquele esperado pela parcela tradicional que se uniu a Judas no início da revolta contra os selêucidas, uma vez que o reino asmoneu não trouxera o tão almejado governo divino. Pelo contrário, o que se viu foi a elevação de uma nova província sob o governo da dinastia de sumo sacerdotes que se tornava, por definição, apenas mais um pequeno estado oriental semi-helenizado⁶⁸.

Esse resultado mundano da sua luta de vida ou morte deve ter sido extremamente frustrante para aqueles que, no seu sofrimento sob a perseguição selêucida, tinham sido conduzidos pela esperança apocalíptica de libertação divina. Efetivamente, muitos dos combatentes rebeldes devem ter entrado na luta com a convicção de que combatiam de acordo com o plano divino, sob a bandeira da “ajuda de Deus” (2Mc 8:23). Mas o resultado, com o estabelecimento do regime asmoneu, dificilmente poderia qualificar-se como manifestação dos “santos do altíssimo”, isto é, o reino de Deus⁶⁹.

Destarte, foi exatamente inserido dentro deste ambiente controverso que o apocalipticismo ressurgiu com o objetivo de oferecer, desde o principio ao fim da revolta dos macabeus, a sua resposta para o problema da ameaça político-religiosa e cultural.

O tipo de pensamento característico da apocalíptica favorecia as intenções de sobrevivência judaica uma vez que, no desespero incontido, judeus fiéis buscavam

⁶⁸HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus* (Bíblia e Sociologia). São Paulo: Paulus, 1995, pp.36-38.

⁶⁹ Ibid., p. 38.

algum tipo de revelação (ἀποκάλυψις) extraordinária da parte de Deus que pudesse explicar a situação vivida, além de procurar responder, com alguma clareza, qual seria o plano de YHWH para o seu povo diante de tais acontecimentos. Por um lado o apocalipticismo proporcionava consolação através da crença na certeza de uma intervenção escatológica de Deus, em um ato que consumaria a história ao trazer julgamento para os pecadores que perseguiram o povo eleito, e, do outro lado, recompensa aos justos que resistissem firmemente aos ataques desferidos durante a crise. Com isso o momento de perseguição sob o tirano selêucida presenciou um surto de produção da literatura apocalíptica, mais especificamente com a composição de importantes obras do gênero, tais como, “Assunção de Moisés”, “1 Enoque” 85-90 (o “Apocalipse Animal”), e, possivelmente, 1 Enoque 92-105 (“Epístola de Enoque”) e o livro de Daniel.

Nesse momento inicial da retomada apocalíptica esteve presente um elemento de motivação bastante comum entre os apocalipticistas: a expectativa quanto ao cumprimento das antigas promessas de Deus feitas a Israel. Mais especificamente, essas promessas incluíam a paz na terra prometida, a sobrevivência do grande povo que levaria bênçãos a outras nações (conforme Is 42:1-7; 49:1-6) e a convicção de que a realização das promessas ainda fosse condicionada à observância dos estatutos da Lei. Sob essa atmosfera de resgate da mentalidade bíblica progressivamente também brotava a crença no fato de a desobediência não ter sido a única causa para a catástrofe, uma vez que existissem muitos fiéis que eram perseguidos precisamente em função de sua resistência a favor do zelo religioso – até mesmo com o risco evidente do martírio. Esse tipo de postura sacrificial demonstrava não apenas uma maneira inteiramente nova de enfrentar as dificuldades reais, mas semelhantemente esboçava uma tentativa de resposta que conciliasse as contradições do momento, ou seja, a coexistência do sofrimento dos “justos” e o aparente cancelamento das antigas promessas de Deus para a nação.

Com efeito, a imaginação apocalíptica do período da insurreição macabeia foi frequentemente alimentada pelas promessas anunciadas nos profetas bíblicos, o que conferiu aos apocalipses um teor paradoxal em que se combinavam esperança e desespero: expectativa com relação à providência de Deus, em um movimento salvador efetivado na história, e a desesperança diante do fim iminente da presente era.

No que tange às promessas do passado, pode-se inferir que o seu eixo condutor consistisse na certeza de uma salvação divina e o subsequente estabelecimento de Israel

como nação forte e imponente. Assim, mesmo a concepção do desespero, que sondava a literatura apocalíptica desse momento, fora eclipsada pela fé no ato redentivo, baseado na esperança em um deus que vindica os seus, de uma vez por todas, e realiza os seus planos relativos a todas as eras e povos⁷⁰. Vale ressaltar que, embora os temas bíblicos fossem enfatizados de alguma maneira, o modo com que os apocalípticos interpretavam essas antigas promessas não se legitimava a partir de um apoio irrefletido no passado, mas buscava renovar as estruturas teológicas com pressupostos próprios.

Certamente esse tipo de mudança na teologia judaica esteve em débito com precedentes bastante conhecidos, pois, conforme asseverou von Rad, em Ezequiel 34 estaria a descrição de um reino de morte em que não mais se poderia esperar a salvação com base no conserto de elementos litúrgicos do passado, tais como a restauração da arca, do templo e mesmo do sistema sacerdotal clássico. Pelo contrário, a redenção deveria repousar na expectativa de um ato salvador de Deus no porvir, o que significava que a nostalgia do passado devesse ser substituída por novas instituições tipificadas – e não simplesmente reformadas – dentro do sufrágio de eventos e paradigmas anteriores: “[...] um novo êxodo, uma nova aliança, um novo Davi e, ademais, um novo templo correspondente ao antigo”⁷¹. Nesses termos, a apocalíptica judaica representou uma reelaboração dos significados tradicionais de “catástrofe” e “salvação”; expressou uma desesperança crônica nas soluções humanas – dentro do período em questão isso pôde ser verificado no fracasso da dinastia asmoneia –, bem como na mera repetição dos atos de Deus; além de ter se voltado a um procedimento profético qualificado pela tendência mística, cuja hermenêutica dos textos bíblicos se realizava, exclusivamente, pela via do sobrenatural:

O específico da cosmovisão apocalíptica é caracterizado por Müller, em comparação com o restante da tradição de Israel, como uma ‘concepção totalmente transformadora da salvação que se realiza na história’. Uma transformação dessas geralmente também se torna visível em termos antropológicos, como o evidenciam sobretudo os escritos de Qumrã. Decisivo para a perspectiva teleológica é o desmoronamento da confiança num desenvolvimento salvífico infra-histórico, bem como no prosseguimento e na confiabilidade da história salvífica passada. Espera-se uma reviravolta somente de uma ruptura

⁷⁰RUSSEL, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic: 200 BC - AD 100* (The Old Testament Library). Westminster: John Knox, 1964, p. 18.

⁷¹HAMERTON-KELLY, R. G. *The Temple and the Origins of Jewish Apocalyptic*. In: *Vetus Testamentum*, Vol. 20, Fasc. 1. California: Brill, 1970, pp. 9, 10.

abrupta e da intervenção milagrosa de Deus ao final, sendo que, no entanto, isso tudo é precedido por terríveis eventos catastróficos. Essa ruptura com a tradição expressa-se igualmente no fato de que não mais se busca, sem mais nem menos, sentido e orientação na tradição bíblica, mas somente ainda pelo desvio do conceito da revelação dos mistérios divinos. É verdade que estes, de acordo com a concepção apocalíptica, foram colocados por Deus no escrito, mas eles são transmitidos ou desvelados apenas mediante uma revelação extraordinária. Por mais que essa cosmovisão se torne um tópico literário, ela permanece claramente um sintoma público dos escritos apocalípticos e de outra literatura que se abre para o seu conjunto de motivos⁷².

Desse modo, a escatologia apocalíptica prenunciava, mais propriamente, o fim da história. Na literatura profética clássica (dos profetas escritores [Amós, Oséias, Miquéias, Isaías, Jeremias e Ezequiel]), o juízo de YHWH sobre Israel, em função de sua apostasia, estava sempre acompanhado pela premissa de uma restauração nacional, o que equivalia dizer que o evento escatológico de julgamento fosse percebido como algo que tomaria termo nos limites da história, e representava “o centro” ou o “momento decisivo” ao invés de um exaurimento cósmico. Logo, a concepção profética de “história” estava completamente determinada pelo contraste entre passado e presente, sendo que eventos escatológicos marcariam o “momento decisivo”. Essa teologia está em pleno afronte com “[...] a visão escatológica apocalíptica em que ‘os eventos escatológicos não são meramente um ‘momento decisivo’, mas sim o fim da história”⁷³.

Quando se pensa na hipótese de uma influência inequívoca – e suficientemente clara por parte da apocalíptica –, a qual tivesse funcionado como força ideológica motriz para determinar a resistência à opressão selêucida, não é possível expor evidências históricas suficientes nessa direção. Contudo, mesmo em face da impossibilidade em se demonstrar o nível em que operou a ardente expectativa na intervenção divina para salvar um povo desesperado, se mostra igualmente problemático imaginar que camponeses judeus tivessem sido capazes de suportar uma luta tão prolongada, contra uma potência militar tão superior quanto a selêucida, sem que ao menos segmentos significativos dentre o povo fossem despertados por uma

⁷²STEGEMANN, E. W.; STEGEMANN, W. *História Social do Protocristianismo*: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004, p. 172.

⁷³NOVELLO, Henry L. *The Nature of Evil in Jewish Apocalyptic*: The Need for “Integral” Salvation. *Coloquium* 35/1 (2003), pp. 54-55.

inspiração apocalíptica que prometia, amiúde, a restauração do domínio cósmico de YHWH⁷⁴.

Todavia, conquanto seja escassa a evidência quanto a uma participação incipiente da apocalíptica na resistência armada contra as potências estrangeiras do helenismo – e também contra a decorrente ameaça ao legado judaico tradicional –, o mesmo não pode ser dito com respeito à importância do pensamento apocalíptico para a formação de ideologias religiosas bastante expressivas e que faziam frente, de alguma maneira, às intimidações que se elevavam sobre a religião clássica do Sinai. Certamente o melhor exemplo quanto ao uso particular da cosmovisão apocalíptica como resposta diante da crise pôde ser constatado, com maior fundamentação, na comunidade de Qumran, a qual será aferida no tópico que segue e no último capítulo da dissertação.

1.4 A Apocalíptica dentro dos Círculos Partidários de Israel

Nesse subtópico é tratada sucintamente a questão da apocalíptica dentro dos principais grupos que atuaram entre o segundo século A.E.C e início da era comum, a começar pela comunidade de Qumran

A percepção histórica da existência de uma comunidade ascética que se retirou para o deserto durante o choque cultural com o helenismo, que sustentava uma mentalidade ideológica em anuência com o apocalipticismo, e sobrevivia com base em uma expectativa de restauração dos elementos fundamentais da religião e da integridade nacional de Israel, fez emergir o conhecimento de uma forma de resistência bastante específica dentro do ambiente da revolta dos macabeus. Essa espécie de sociedade alternativa, bastante complexa em termos de homogeneidade histórica e sistema dogmático, foi denominada posteriormente de a “Comunidade de Qumran”.

Basicamente, a explicação mais provável para o surgimento dessa comunidade é aquela que reconhece a existência de uma inconformidade contrária à assunção do sumo sacerdócio asmoneu – vista a essa altura como ilegítima. Dentro dessa perspectiva os principais membros que teriam composto a colônia seriam os *hassidim*, os quais haviam se retirado para o deserto junto ao mar Morto no intuito de continuar sua disciplina de preparação para a vinda do “reino de Deus”.

⁷⁴HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus* (Bíblia e Sociologia). São Paulo: Paulus, 1995, p. 35.

Alguns associam os autores do livro de Daniel com os *hassidim* mencionados em Macabeus⁷⁵. Os dois livros dos Macabeus afirmam serem os *hassidim* uma força de combate ativa durante a rebelião, sendo uma resistência armada mesmo antes de sua união com os macabeus. Possivelmente os *hassidim* tenham sido escribas proeminentes⁷⁶, pessoas orientadas por uma teologia distintiva, embora sem nenhuma afiliação partidária formal. Por outro lado, os *maskilim* atestados em Daniel não são um grupo de resistência armada, com uma atitude enérgica contra a opressão estrangeira, e sim estimula a resistência pacífica diante da tribulação com vistas a uma intervenção divina iminente, o que transfere a ação para a divindade⁷⁷.

O sumo sacerdócio de Israel era ocupado, tradicionalmente, por um membro da família sadoquita, até que o asmoneu Simão rompe com essa continuidade de sucessão ao se fazer proclamar sumo sacerdote. De fato, essa substituição deve ter provocado o descontentamento por parte de muitos *hassidim*, sobretudo pelo fato de o advento do reino asmoneu ter representado meramente um retorno a um passado problemático. Por conseguinte, o grupo dos *hassidim* juntamente com os sacerdotes de orientação sadoquita que analogamente estavam decepcionados pelo não advento do reino de Deus, procuraram organizar um tipo de “teocracia sacerdotal” dentro dos padrões de um “novo exílio”, e que formaria a sociedade santa dos “chamados por Deus”. Com efeito, essa teocracia simbolizava o verdadeiro Israel, o remanescente leal dos justos que se orientava pela rígida observância da Torá e das antigas promessas de Deus, conduzidos pela figura enigmática do “Mestre de Justiça”⁷⁸ – o fundador e líder por excelência da

⁷⁵ I Mc 2:42; 7:12-13; 2Mc 14:6.

⁷⁶ I Mc 7:12-13.

⁷⁷ MAYS, James Luther; ACHTEMEIER, Paul J. (editors). *Interpreting the Prophets*. Philadelphia: Fortress Press, 1987, pp. 249-251.

⁷⁸ A origem desse personagem é considerada relativamente obscura, exceto em vista das informações contidas nos achados de Qumran, os quais sugerem que o Mestre de Justiça tenha sido o sumo sacerdote no templo de Jerusalém, reconhecido como tal entre a morte do sumo sacerdote Alcimus (159 A.E.C) e a ascensão de Jonatas Macabeu, cuja ocupação do ofício ocorrera em 152 A.E.C. A despeito da imprecisão quanto ao estabelecimento exato do ano de exercício do sumo sacerdócio pertinente ao Mestre de Justiça, a certeza referente à sua ocupação do ofício deve ser entendida como mais bem atestada. As evidências de maior contundência a favor da tese de que o Mestre de Justiça tenha sido sumo sacerdote em Jerusalém estão nos títulos que lhe foram atribuídos. O próprio nome “Mestre de Justiça” (*môre ha-tsedeq*) –título tradicionalmente utilizado para se referir ao sumo sacerdote – significaria “o único que ensina corretamente (de acordo com a Torá)”, sendo, portanto, a autoridade doutrinal máxima de Israel. As designações *môre hay-yahid* (O Único Mestre) e *doresh ha-tôrâ* (O Intérprete [o mais nobre] da Torá) reforçam o argumento. Além disso, o Mestre de Justiça recebeu o título *ha-kôhên* (o sacerdote [por excelência]) à semelhança do sumo sacerdote Simão o Justo, filho de Onias II, em Eclesiástico 50:1. Cf.

comunidade⁷⁹. O fato é que a origem da comunidade de Qumran não se mostra totalmente clara e conclusiva, tanto com relação aos seus precursores quanto aos contextos históricos subsequentes que permearam sua existência.

Plöger sugere que os *hassidim* mencionados em 1 Macabeus (2:42; 7:12ss), tenham sido um grupo de judeus leais à Lei – por meio de uma leitura particular da Torá que apelava ao resgate da religião dos pais –, temporariamente aliados aos macabeus na oposição e revolta contra Antíoco⁸⁰, que teriam na realidade produzido o livro de Daniel, e que se destacavam por sua organização em conventículos e pela forte tendência escatológica. Na teoria de Plöger a origem das crenças desse partido estaria no momento de transição entre profecia e apocalíptica, o período em que o judaísmo sofrera mudanças significativas em seu pensamento religioso e social no contexto pós-exílico, caracterizado pela tensão entre o *establishment* monolítico do templo e os pequenos grupos de resistência, tais como os *hassidim* e outros de orientação escatológico-apocalíptica⁸¹.

Mas o ponto mais peculiar da atitude dos adeptos dessa comunidade era a sua retirada para o deserto, não como simples reclusão em protesto ao sistema vigente, mas no sentido de preparação sistemática para um motivo maior que justificasse a postura ascética. Decerto, essa preparação se pautava na ideia de que a concretização final da história estivesse próxima, de maneira que os qumranitas se retiravam a fim de desenvolver uma postura de prontidão para a batalha final entre Deus e as forças demoníacas que subjagam o curso da história humana. Assim, acreditava-se que após o triunfo divino todas as glórias de uma criação perfeitamente renovada – à medida das bênçãos experimentadas no Éden – fossem concedidas como galardão aos membros da comunidade⁸².

tb. HARTMUT, Stegemann. *The Library of Qumran: On the Essenes, Qumran, John the Baptist and Jesus*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, pp. 147, 148.

⁷⁹HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus* (Bíblia e Sociologia). São Paulo: Paulus, 1995, pp. 38, 39.

⁸⁰RUSSEL, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic: 200 BC - AD 100* (The Old Testament Library). Westminster: John Knox, 1964, p. 16.

⁸¹Sobre esse momento específico e sua repercussão para o surgimento do apocalipticismo judaico ver o capítulo 2 da presente dissertação. Conferir também a discussão presente em CLEMENTS, R. E. (org.). *O Mundo do Antigo Israel: Perspectivas Sociológicas, Antropológicas e Políticas*. São Paulo: Paulus, 1995, pp. 248, 249.

⁸²HORSLEY, Richard A.; HANSON, op. cit., p. 40.

Essa ideologia transparece de maneira evidente no tipo de literatura que era lido e preservado em Qumran, pois o sentimento apocalíptico que permeava o imaginário desse grupo era muito forte, a ponto de ser refletido em diversos gêneros literários cuja forma não se enquadrava aos chamados “apocalipses”. No apocalipticismo a crença na revelação divina quanto à conclusão iminente da história, em decorrência do confronto derradeiro entre bem e mal, representou um dos sustentáculos mais marcantes do movimento. No caso da comunidade de Qumran essa ideia foi frequentemente articulada, o que não deixa dúvida quanto a sua categorização de “comunidade apocalíptica”⁸³.

Talvez o exemplo mais notório que se propõe a expor a cosmovisão característica da comunidade seja “O Rolo da Guerra dos Filhos da Luz contra os Filhos das Trevas”, ou simplesmente, o “Rolo da Guerra” (1QM)⁸⁴, cuja forma original foi redigida entre os anos 50 A.E.C. e 25 E.C., sendo o manuscrito encontrado em 1Q provavelmente datado do século I E.C. Esse escrito é um dos sete primeiros rolos descobertos por beduínos em 1947 em uma caverna às margens noroeste do Mar Morto, próximo das ruínas de *Khirbet* Qumran. Esse rolo, conquanto não deva ser classificado como “apocalipse”, descreve a guerra escatológica entre as forças do bem, representadas pelos “Filhos da Luz”, e as potestades do mal – os “Filhos da Escuridão”. O texto relata diversas batalhas e inclui exposições concernentes a divisões do exército, ordenamento de procedimentos táticos, classificações de tipos de armamento, e inclusive instruções para os sacerdotes empreenderem práticas rituais. Com efeito, todas essas instruções tinham como propósito assegurar a vitória dos “Filhos da Luz” na batalha cósmica que se travaria em breve⁸⁵.

A teologia que perfez a origem do mal e a noção dualística que marcou o imaginário dessa seita não surgiu dentro da comunidade, como uma construção inteiramente nova, mas expressava uma concepção bastante difundida em textos apocalípticos clássicos, por sua vez conhecidos e apreciados em Qumran. Em 1 Enoque

⁸³McGINN, Bernard; COLLINS, John J.; STEIN Stephen J. (editors). *The Continuum History of Apocalypticism*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2003, p. 89.

⁸⁴No capítulo quatro está a discussão mais detalhada sobre o Rolo da Guerra, de modo que a sua menção nesse momento é provisória, sumária e pretende destacar outros tópicos, além de servir como complemento às demais informações sobre o objeto.

⁸⁵SCHULTZ, Brian. *Conquering the World: The War Scroll (1QM) Reconsidered*. In: *Studies on the Texts of the Desert of Judah*, v.76. Leiden; Boston: 2009, pp. 10, 11.

(mais especificamente no Livro dos Vigilantes) a origem do mal no mundo é explicada a partir do antigo mito de “rebelião no Céu”, o que remete o problema para a esfera transcendente, meta-histórica e, portanto, além do domínio humano. Nesse escrito os Vigilantes (seres celestiais que pecaram e se puseram em rebelião contra YHWH) são descritos sob a liderança de *Asael* e *Shimihaza*, os quais teriam ensinado aos homens os segredos celestiais e, assim, introduzido o pecado no mundo. Ainda na tradição de 1 Enoque, agora no Livro dos Jubileus, há certa divergência quanto à origem do mal, visto que nesse texto o pecado se origina na terra, com a transgressão de Adão, muito tempo após a queda dos Vigilantes. Em Jubileus os anjos caídos são liderados por *Mastema*, o qual é apresentado como o príncipe que comanda um exército especial, selecionado dentre os seres celestes rebeldes – aproximadamente dez por cento –, poupados por Deus no intuito de atrapar, desviar e destruir a humanidade⁸⁶.

No capítulo quatro serão mais uma vez abordados os temas relevantes sobre a comunidade de Qumran, sobretudo no que concerne sua oposição ao domínio romano que progressivamente adquiriu forma na reinterpretação do termo “*kittim*”. Não obstante, o fim da comunidade está relacionado diretamente com a insurreição do primeiro século, a considerar que sua existência “[...] chegou ao fim porque foi destruída pelas legiões romanas no fim da revolta judaica em 70 d.C.”⁸⁷.

A comunidade de Qumran não foi a única iniciativa partidária ideologicamente orientada, com atitudes e sistema de crenças próprios, visto que o contexto de helenização propiciou uma ebulição social e religiosa no núcleo das estruturas internas do judaísmo, de tal modo que muitos procuravam viver a fé tradicional com posturas bastante pontuais, que fizessem frente às circunstâncias históricas difíceis e, ao mesmo tempo, reafirmassem a fidelidade e o retorno à legitimidade da Lei. Desse modo os fatores políticos e socioeconômicos foram decisivos para a formação de grupos na terra de Israel, uma vez que o conflito no nível das dimensões de uma sociedade que era ameaçada em sua essência fez com que surgissem facções com interesses próprios e

⁸⁶McGINN, Bernard; COLLINS, John J.; STEIN Stephen J. (editors). *The Continuum History of Apocalypticism*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2003, pp. 92, 93.

⁸⁷HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus* (Bíblia e Sociologia). São Paulo: Paulus, 1995, p. 40.

atitudes características, sem, contudo, abandonar a base fundamental preestabelecida pela Torá⁸⁸.

É nesse momento que os fariseus, um dos mais relevantes grupos que surgiram nessa época, defendiam uma cosmovisão em que a escatologia ocupava, assim como ocorria entre os qumranitas, lugar de destaque em sua teologia. No entanto, a principal distinção entre fariseus e a comunidade de Qumran estava no tipo orientação escatológica, visto que os primeiros não estavam tão prontamente ansiosos com a iminência da instauração final do reino de Deus. Desse modo, o alcance do reino não se daria por meio de um confronto apocalíptico devastador que envolvesse bem e mal, senão por intermédio da inserção da Lei no cotidiano, sendo a mesma interpretada e aplicada à vida religiosa, econômica e mesmo social. Portanto, nesse sentido, os fariseus davam prosseguimento ao trabalho dos escribas na medida em que procuravam acomodar e promover a atualização da Torá ao novo ambiente. Por outro lado, esse tipo de atitude branda adotada pelos fariseus lhes custou certa rixa com os essênios, os quais os chamavam de “intérpretes suaves” da Lei de Deus⁸⁹.

A despeito dessa abordagem farisaica, relativamente mais amena, oposições às lideranças da sociedade não tardaram a surgir. Em virtude da recusa em renunciar ao sumo sacerdócio, Hircano rompia com o partido fariseu e, conseqüentemente, anulou as regras e determinações que haviam sido estabelecidas, por esse partido, para o regimento da sociedade. Em seguida Hircano aliou-se à recém-formada facção aristocrática dos saduceus e delegou a estes a incumbência de constituir a Lei de Moisés como parâmetro legal e majoritário para a condução da vida social de Israel, o que significou a obliteração da extensa aplicação interpretativa proveniente da lei oral dos escribas⁹⁰. Assim, os fariseus, uma vez separados tanto dos asmoneus quanto dos saduceus – os últimos representantes dos interesses diretos da aristocracia –, e criticados em Qumran, se voltavam para o povo a fim de obter apoio e consolidação.

Os desentendimentos do partido dos fariseus não se findaram tão facilmente, visto ser defendido que este grupo tenha contribuído contra o próprio regime opressor

⁸⁸ STEGEMANN, E. W.; STEGEMANN, W. *História Social do Protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004, p. 123.

⁸⁹ HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus* (Bíblia e Sociologia). São Paulo: Paulus, 1995, p. 41.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 42.

de Alexandre Janeu. Como resposta a essa aversão Janeu castigou duramente os seus opositores, sobretudo ao ordenar que cerca de 800 de seus inimigos fossem crucificados e suas mulheres e crianças chacinadas diante de seus olhos. Após isso, houve fuga aos milhares de pessoas contrárias a Janeu – dentre às quais se contavam muitos fariseus –, permanecendo exilados além dos limites do país até a morte do soberano. Debaixo do governo da sucessora e viúva de Janeu, a rainha Salomé Alexandra, os fariseus foram reintegrados ao poder e adquiriram posteriormente certa influência no importante conselho do governo (o Sinédrio) ⁹¹.

Existem indicações de que, em suas origens, a apocalíptica judaica esteve associada aos *hassidim*, o grupo que, conforme visto, apoiava os macabeus em sua oposição a Antíoco IV. Não obstante, o grupo dos essênios, a própria comunidade de Qumran (provavelmente um ramo essênio), e mesmo os fariseus, possivelmente possuem suas raízes a partir do movimento *hassidim*, o que torna o apocalipticismo judaico um fenômeno concomitante ao despertar dos mais conhecidos conselhos partidários do judaísmo antigo. Embora os essênios não compartilhassem cada perspectiva comum a uma facção estritamente apocalipticista, algumas noções teológicas estiveram presentes em ambos, a saber, uma forte expectativa messiânica, um conjunto de crenças em anjos e demônios e, acima de tudo, ideias bastante semelhantes com relação ao “Fim dos Tempos”, este compreendido sob os temas de uma batalha escatológica e da ideia de um juízo vindouro, composto para decidir a punição e recompensa de ímpios e justos respectivamente. Apesar da interconexão entre a apocalíptica e os partidos já mencionados – principalmente o grupo que formava a comunidade de Qumran – não se pode concluir, com base em evidências suficientes, que o movimento apocalíptico tenha surgido dentro de Qumran ou no interior de quaisquer outros grupos específicos. O mais apropriado a se afirmar é que as ideias dos grupos que coadunavam com os apocalipticistas em ascendência tenham pertencido a um círculo de pensamento muito maior, inserido espontaneamente dentro do povo judeu⁹².

⁹¹ HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus* (Bíblia e Sociologia). São Paulo: Paulus, 1995, pp. 42, 43.

⁹² RUSSEL, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic: 200 BC - AD 100* (The Old Testament Library). Westminster: John Knox, 1964, pp. 23-25.

1.5 A Dominação Romana

O período do domínio romano direto (de 6 a 66 E.C.) foi caracterizado por constantes turbulências sociais entre os judeus na forma de descontentamento generalizado. A dominação de Roma sobre a Palestina judaica foi marcada, desde seu começo, por uma conquista violenta que precedera prolongado período de lutas pelo poder. Essa região era controlada em meio a disputas empreendidas pelos partidos asmoneus adversários, pelo império parto a leste e ainda por facções rivais da guerra civil romana que investia despoticamente sobre a Itália e o Mediterrâneo Oriental. A história que se seguiu também presenciou muita instabilidade política, visto que a dominação de Herodes e seus descendentes, sob a supervisão de Roma, representou um governo intensamente opressor e instável, em que camponeses judeus sofriam pesada carga tributária, além de, em muitos casos, terem sua sobrevivência ameaçada por desapropriações de terras. Por fim, os judeus experimentaram uma situação que não era sentida desde as grandes conquistas estrangeiras dos séculos VIII e VI A.E.C., a saber, a subjugação e gerência integral por um poderio estrangeiro, desta vez exercida pelos governadores romanos⁹³.

A conquista da Palestina por Pompeu em 63 A.E.C. proporcionou a soberania do controle romano sobre os territórios judeus, exceto por alguns focos de rebeliões temporárias. Assim como ocorrera no período de domínio selêucida, Pompeu violara o Lugar Santíssimo logo após ter cercado e se apropriado de Jerusalém e do Templo⁹⁴. O tratamento que Pompeu impunha sobre Jerusalém era severo, pois além da sistemática imposição tributária, houve uma dura investida contra os dissidentes da resistência, marcada por violência exacerbada e assassinatos. A crise repercutia irremediavelmente nos cenários político e social:

Hircano foi deixado como Sumo Sacerdote sem o título real. Aristóbulo foi forçado a andar diante da carruagem de Pompeu na celebração de seu triunfo em Roma. Milhares de judeus foram deportados para Roma como escravos, onde eles eventualmente eram alforriados e dilatavam a classe da comunidade judaica em Roma⁹⁵.

⁹³ HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus* (Bíblia e Sociologia). São Paulo: Paulus, 1995, p. 43.

⁹⁴ Ant. 14.105.

⁹⁵ COLLINS, John J. (org.). *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*. In: *Supplements to the Journal for the Study of Judaism*. Leiden; Boston: Brill, 2005, p. 204.

Enquanto ocorria a guerra civil travada entre Pompeu e César, Aristóbulo e seu filho Alexandre foram assassinados a mando de aliados a Pompeu. Uma vez que César conquistou o controle sobre a Palestina, o mesmo expandiu o *status* de sumo sacerdote de Hircano, mas, por contraponto, renovou a situação imposta anteriormente por Pompeu⁹⁶.

Em suas manobras e incursões de guerra os romanos de semelhante modo recuperaram as cidades helenistas e as diversas áreas da Palestina que haviam sido “judaizadas” pelo governo asmoneu. Conforme aludido, a política romana submeteu outros territórios judeus como Galileia, Idumeia, Pereia e Judeia reservando-as ao tributo coercitivo. Com isso, pode-se dizer que o período que adveio à conquista da Palestina por Pompeu foi caracterizado por muitos distúrbios que perduraram durante décadas a fio, a considerar o intermitente conflito territorial entre exércitos romanos e facções asmoneias⁹⁷. Não obstante, na medida em que se movia a sequência dos fatos, se instaurava a problemática e longa vigência do reinado da dinastia herodiana, o importante governo regional que intermediava as relações entre Roma e a sociedade judaica.

A coroação do jovem e agressivo Herodes ao título de rei dos territórios judaicos da Palestina se deu no início da década de 40 A.E.C., em meio à desordem política oriunda da guerra civil romana. Herodes era filho do idumeu e detentor de cidadania romana, Antipáter, o qual se servia da confiança de César por ser tanto seu conselheiro quanto partidário de Hircano, além de ter sido o responsável por supervisionar o processo tributário que Roma impunha à região⁹⁸. Com a morte de seu pai, em 43 A.E.C., Herodes automaticamente herdou a posição de confiança junto ao imperador romano, e servia com afínco no trabalho de coleta de impostos para Cássio – que por sinal foi o assassino de César –, a ponto de adquirir a nomeação, ao lado de seu irmão Fasaél, de *strategos* da Cela-Síria. Com isso, não foi novidade o fato de já em 41 A.E.C., Herodes e Fasaél terem recebido, das mãos de Marco Antônio, o posto de

⁹⁶ COLLINS, John J. (org.). *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*. In: *Supplements to the Journal for the Study of Judaism*. Leiden; Boston: Brill, 2005, p. 205.

⁹⁷ HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus* (Bíblia e Sociologia). São Paulo: Paulus, 1995, p. 44.

⁹⁸ COLLINS, John J. (org.). op. cit., p. 205.

tetrarcas do território judaico que se encontrava naquele momento sob a autoridade nominal de Hircano. No ano seguinte, após o aprisionamento de Hircano pelos partos e sua consequente substituição por seu sobrinho Antígono, o Senado romano resolveu modificar a estrutura de governo ao declarar Herodes rei-cliente da Judeia, revestindo-o da difícil tarefa de recapturar o território subtraído durante os enfrentamentos contra os partos⁹⁹.

Entretanto, essa posse não foi conquistada senão por intrigas e manobras entre as facções do período da guerra, além do apoio direto das legiões romanas que o ajudaram no trabalho de rendição da camada resistente do povo. Ademais, o reinado de Herodes adquiriu uma imagem negativa do ponto de vista ideológico, pois sua administração passou a representar uma espécie de protótipo do imperialismo helenístico, autorizada sob a insígnia de legitimação e controle romanos¹⁰⁰, o que implicava ao governo a submissão irrestrita à gerência ideológica e política de estrangeiros, desta feita mais intensa do que aquela experimentada no contexto selêucida de regência.

A impopularidade de Herodes também se devia à sua origem étnica, pois, conforme já mencionado, o mesmo era filho de estrangeiros (pai idumeu e mãe árabe), e por essa razão ele não era bem visto pelos judeus como uma autoridade nacional legítima. O seu período de dominação (até 4 A.E.C.) foi bastante rigoroso, tendo sido viabilizado por meio de mercenários estrangeiros, por construções de fortalezas e colônias militares no interior do país, além da adoção de um serviço secreto bastante estruturado.

Herodes era admirador dos ideais e da cultura helenistas, além de exímio construtor e agente de benfeitorias. Sua obra de maior projeção relativa aos judeus foi a reconstrução do templo de Jerusalém, concluído entre 66-70 E.C. Em seu governo também foram edificadas as cidades de Marítima e Sebaste, nas quais fora instituído o polêmico culto ao divino Augusto. No que tangeu à sua política direta Herodes também despertava a repulsa da opinião popular, na medida em que impusera tributos excessivos aos camponeses, e, uma vez no poder, eliminou antigos membros da fidalguia asmoneia ao criar a sua própria aristocracia. Ainda no âmbito religioso Herodes continuou a nomear para o cargo de sumo sacerdote a pessoas de fora da linhagem sadoquita, pelo

⁹⁹ GOODMAN, Martin. *A classe dirigente da Judéia: as origens da revolta judaica contra Roma*, A.D. 66-70. Rio de Janeiro: Imago, 1994, p. 44.

¹⁰⁰ HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus* (Bíblia e Sociologia). São Paulo: Paulus, 1995, p. 44.

simples motivo de estarem vinculados a ele à custa de favores previamente concedidos¹⁰¹.

Portanto, não surpreende que se tenham deflagrado inúmeras rebeliões em um estado cuja política fosse marcada por instabilidades e imposições, em uma estrutura vista como injusta ao julgamento de parcela significativa da população. De modo mais específico as inquietações advinham notadamente das massas camponesas e dos líderes escribas e fariseus. Após a morte do soberano Herodes em 4 A.E.C., o dessabor reprimido a duras penas finalmente explodiu em forma de revoltas populares espontâneas que se estenderam por todas as regiões do reino¹⁰². A reprovação popular quanto ao plano econômico e político de Herodes foi tão visível que, após sua morte, o cerce da reivindicação conjugava-se entre pedidos de redução da carga tributária, abolição de certos deveres e libertação de prisioneiros. Como resultado dessa administração a Judeia se afastava cada vez mais do antigo ideal de prosperidade e declinava até o estágio de pobreza crônica¹⁰³. Somados às medidas antipopulares do ponto de vista econômico, político e religioso, os castigos aplicados aos inadimplentes agravavam e muito a situação dos subalternos:

O espectro das medidas que os credores podiam tomar em relação a devedores negligentes ou insolventes era diferenciado. Ele ia do perdão da dívida, que era ordenado por lei para o ano sabático e do jubileu antes da *prosbolé* de Hilel (v. p. 137) e eventualmente podia ocorrer, sobretudo por ocasião de uma alternância de poder, passando pelo desconto e prorrogação, até o recolhimento da dívida por meio da prisão pública ou privada por dívida (cf. Mt 5:25f/Lc 12:57ss.; Mt 18:30; Josefo, Bell73), execução de dívida ou escravização por dívida, caso em que especialmente os filhos e as esposas dos devedores pagavam a conta (cf. Mt 18:25). É controvertido se existia servidão por dívida também na Judeia; entretanto, além de nosso texto e de Mt 5:25s./Lc 12:57., também Josefo (cf. Ant 16,1ss.) e textos rabínicos dão a entender que houve: os essênios, ao contrário, parecem tê-la rejeitado (cf. Filo, *Quod amnis probus liber sit* 79). As medidas coercitivas dos credores podiam abranger, por um lado, também a força física, como o sufocamento do devedor (cf. Mt 18:28) ou tortura

¹⁰¹ HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus* (Bíblia e Sociologia). São Paulo: Paulus, 1995, pp. 44, 45.

¹⁰² Ibid., 1995, p. 45.

¹⁰³ COLLINS, John J. (org.). *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*. In: *Supplements to the Journal for the Study of Judaism*. Leiden; Boston: Brill, 2005, pp. 206, 207.

(Mt 18:34), e, por outro lado, atingir também os parentes, vizinhos e amigos¹⁰⁴.

Sumariamente, existiram dois aspectos promovidos dentro da situação colonial do controle romano, e da dinastia herodiana, que afetavam mais diretamente o povo e formavam os principais motivos de contrariedades durante esse período, a saber, a exploração econômica, pela via da grande taxação tributária, e a relativa liberdade concernente a interferências externas na vida religiosa e, conseqüentemente, política da palestina judaica¹⁰⁵. Esses dois aspectos serão mencionados com maior atenção no capítulo quatro, inseridos na análise das propostas acadêmicas mais recentes que abordam as motivações do conflito de 70 E.C.

Somente após medidas drásticas de repressão por parte dos romanos, sobretudo com a intervenção de Varo, governador da Síria, é que as insurreições populares, por ocasião da morte do soberano Herodes, foram subjugadas. Em seguida, o parlamento romano dividiu o reino entre os filhos da dinastia herodiana. A tetrarquia das províncias da Pereia e Galileia ficaram sob o encargo de Herodes Antipas (4 A.E.C. – 39 E.C.) – este é o Herodes a quem João Batista acusara de união matrimonial ilícita, e que governou durante o ministério de Jesus de Nazaré. O reino de Antipas não era homogêneo no que se referiu à cultura e tradição, mas incluía muitas cidades helenísticas. Desse modo, foi muito mais fácil para este governador adotar as mesmas atitudes e ideais de seu pai, em especial o patrocínio da almejada cultura helenística à custa da exploração patente de súditos judeus. Isso pode ser verificado em sua obra de reconstrução da cidade de Séforis – destruída pelos romanos em 4 A.E.C. –, erigida e espelhada nos moldes helenísticos; e na fundação da cidade de Tiberíades, localizada na margem oeste do lago da Galileia¹⁰⁶.

O período em que a Galileia esteve sob o governo de Herodes Antipas foi peremptório para a constituição do cenário social e político que impulsionou os judeus à tomada de uma oposição mais radical contra o poderio romano. Paradoxalmente, um aspecto significativo no reinado de Antipas foi o fato de que a intervenção direta de

¹⁰⁴ STEGEMANN, E. W.; STEGEMANN, W. *História Social do Protocristianismo*: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004, pp. 161, 162.

¹⁰⁵ HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias*: movimentos populares no tempo de Jesus (Bíblia e Sociologia). São Paulo: Paulus, 1995, p. 47.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 46.

Roma nos assuntos internos da província fosse praticamente desnecessária, situação explicável devido à relativa estabilidade política, militar, social e econômica da Galileia naquele período – diferentemente da Judeia, onde a situação sócio-política estava em plena convulsão em virtude da intensa e brutal administração dos procuradores romanos, situação que em breve desembocaria em revolta generalizada¹⁰⁷.

O fato é que em 6 E.C. o governo da Judeia esteve, após diversas turbulências políticas e sociais, debaixo da administração romana direta, o que resultou para essa região uma espécie de junção forçada com a Síria. Esse período de governo romano mais aproximado pode ser dividido em dois momentos, sendo o primeiro regido por oficiais conhecidos como “prefeitos” (6-41 E.C.) e o segundo, de 44 a 66 E.C., governado por procuradores. Entre esses dois momentos houve breve interlúdio quando Herodes Agripa I atuava como rei (41-44)¹⁰⁸.

O despotismo sofrido pelo povo na Palestina de Herodes era potencializado diante da falta de atenção, por parte do governo em geral¹⁰⁹, quanto às demandas e reivindicações básicas da população, a qual recebia, pelo contrário, retorno repressivo advindo da classe imperante. Com isso, as insurreições armadas começavam a ressurgir de maneira cada vez mais frequente, com uma assiduidade que repercutiu por todas as décadas subsequentes da dominação romana na região, cujo ciclo encontrou seu apogeu na grande revolta que explodia em 66 E.C.¹¹⁰.

As duas últimas décadas que precederam a Grande Revolta foram delineadas pelo aumento da tensão na Palestina judaica, a considerar que os governadores romanos – de Félix (52-60) a Floro (64-66) – se tornavam muito mais intransigentes e repressivos. No governo de Floro, por exemplo, o povo judeu fora praticamente impelido para a revolta, visto que as reivindicações e protestos contra o péssimo

¹⁰⁷ FREYNE, Sean. *Galilee, from Alexander the Great to Hadrian 323 Bce to 135 Ce: A Study of Second Temple Judaism: a study of second temple Judaism*. Notre Dame: T&T CLARK PUBL, 1998, p. 69.

¹⁰⁸ VANDERKAM, James C. *An introduction to early Judaism*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2001, p. 39; COLLINS, John J. (org.). *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*. In: *Supplements to the Journal for the Study of Judaism*. Leiden; Boston: Brill, 2005, p. 207.

¹⁰⁹ De acordo com os relatos de Josefo, após os primeiros apelos feitos pelas delegações do clero judaico contra os herodianos em 4 A.E.C. e 6 E.C., os protestos realizados pela classe inferior de Jerusalém e pelos camponeses constituíram a maioria das queixas.

¹¹⁰ COLLINS, John J. (org.). *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*. In: *Supplements to the Journal for the Study of Judaism*. Leiden; Boston: Brill, 2005, p. 207.

tratamento recebido por vezes aconteciam, paralelamente, à ostentação dos líderes regionais (sacerdotes e nobreza leiga) e sua pronta anuência ao *status quo* imperialista¹¹¹.

Os precedentes imediatos à Grande Revolta ocupam espaço no início do último capítulo dessa investigação, em que o foco consiste em avaliar o conflito dentro de suas mais importantes dimensões: o desdobramento histórico, sua leitura plural na academia, a participação de indivíduos e movimentos messiânico-apocalípticos, antes e durante o levante, e a construção ideológica de hostilidade em torno da figura romana e seu domínio sobre Israel.

Portanto, antes de dar prosseguimento à descrição da última década do período do segundo templo, época em que ocorreu a sublevação, essa pesquisa abre um importante parêntese com o propósito de elucidar alguns temas de extrema relevância concernentes à apocalítica judaica. Para tanto, os dois capítulos que seguem se propõem a apresentar as definições e os traços literários, históricos e ideológicos que compuseram a agenda do apocalipticismo. O conteúdo desses capítulos intermediários é de suma importância, a considerar que a apocalítica foi um fenômeno peculiar e intrincado, de modo que se mostrou necessária a tarefa de apresentação mais pormenorizada de sua estrutura e constituição dentro do ambiente histórico, o que por seu turno proporciona ao leitor, e mesmo às demandas da pesquisa, um tipo de detalhamento que previne contra usos equivocados e representações imprecisas na medida em que se pretende mencionar aspectos e definições próprios da apocalítica, além de avaliar, sob o escrutínio científico, o apocalipticismo como elemento propulsor de convulsão social.

¹¹¹ HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus* (Bíblia e Sociologia). São Paulo: Paulus, 1995, p. 53.

CAPÍTULO 2 - ESTUDOS DAS PRINCIPAIS CARACTERÍSTICAS LITERÁRIAS E HISTÓRICAS DE UMA EXPRESSÃO RELIGIOSA REFORMULADA: APOCALIPSE, APOCALÍPTICA E APOCALIPTICISMO

Quando se pensa em apocalíptica de modo geral, conforme a concepção da *communis opinio*, não são raras as projeções e julgamentos precipitados no sentido de atribuir a essa maneira de expressão religiosa e literária um *status* puramente místico, sem relação direta com as circunstâncias corriqueiras de seus autores e advinda da experiência extática que proclama, com bastante fluidez, uma mensagem de cunho imaginativo-alegórico e voltado, grosso modo, à interação entre profeta escatológico e o imaginário espiritual de indivíduos absortos em seu universo religioso alienado. Entretanto, quando se considera o movimento apocalíptico judaico antigo, que surge e se desenvolve durante o período do segundo templo, esse tipo de juízo superficial e impreciso tende a ser refutado. Com efeito, as mudanças históricas e sociológicas provenientes do período pós-exílio, juntamente com o fim de um reino nacional e do “ofício” profético, convergiram no sentido de impulsionar o surgimento dos escritos apocalípticos.

Foi em resposta às crises social, política e religiosa do período macabeu que as seitas judaicas dos dias de Jesus (os fariseus, saduceus e essênios) foram formadas, e foi a ocupação romana que conduziu a inúmeros levantes – violentos ou não – durante o tempo de Jesus. Para muitos dos judeus, qualquer ocupação estrangeira da Terra Prometida era vista como política e religiosamente inaceitável. Ademais, foi a consciência de iniquidade generalizada e a experiência de sofrimento durante esses tempos que inspiraram a ideologia de resistência conhecida como “apocalipticismo”, uma visão de mundo compartilhada por um número de judeus na Palestina do primeiro século¹¹².

Textos considerados como pertencentes ao sexto século, como Isaías 34-35, 40-55 e os oráculos tardios de Ezequiel, tornam evidente o despontar de um novo gênero com traços e temas até então ausentes na tradição bíblica. Um desses traços distintivos são a democratização e remodelagem escatológica de antigos temas e formas proféticas. Quanto à concepção de “história”, é comum ver nesses textos a doutrina das duas eras, ou seja, uma era primordial e outra caracterizada pelo cumprimento da história humana

¹¹²EHRMAN, Bart D. *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. New York: Oxford University Press, 1997, p. 205.

(*Urtzeit und Endzeit*, respectivamente), as quais designavam o início de um tratamento tipológico de eventos históricos. Outro elemento é a utilização dos mitos de criação a fim de conferir à história particularidades e significados transcendent¹¹³.

Ainda que essa mudança de linguagem, pertinente ao movimento apocalíptico, tenha representado uma grande disparidade com relação à profecia bíblica dos períodos mais arcaicos da história dos judeus, cabe salientar que essa diferenciação não ocorrera isoladamente, dentro de círculos religiosos desconexos, mas integrados com as vicissitudes que a história produzia. Logo, se torna imprescindível a análise do encontro do povo de Israel com a cultura, política e sociedade estrangeiras, principalmente como resultado dos dois grandes exílios. De igual modo, o profetismo bíblico também será objeto da análise dessa pesquisa, pois, embora esse movimento não tenha produzido a apocalíptica como efeito de mudanças puramente autóctones, a sua contribuição para a repaginada que definiu a apocalíptica dependeu, em grande medida, dos fundamentos de fé e princípios anteriormente defendidos pelos profetas canônicos.

Portanto, o estudo adequado da apocalíptica deve compreender a avaliação histórica de todas as influências – tanto externas quanto internas - que propiciaram o surgimento desse novo movimento sociocultural e religioso e, não obstante, perceber de que maneira esses elementos favoreceram o despertar dessa nova maneira de articular a fé mosaica dentro de um ambiente sociopolítico e cultural tão fértil como o período do segundo templo.

2.1 Apocalipse, Apocalíptica e Apocalypticismo: Definição de Termos

A apocalíptica constitui um aspecto do judaísmo que ainda é considerado objeto de muita discussão a respeito de sua interpretação e importância. Esse impasse não é o resultado, como alguns erroneamente sugerem, do enfraquecimento das tendências apocalípticas após o período romano, uma vez que esse tipo de pensamento e literatura continuou durante a história subsequente, de modo a influenciar, com muita intensidade, desde o sebastianismo do século XVII e sobreviver, em importância e uso, dentro dos limites de confissões religiosas hodiernas. Por outro lado, o judaísmo das escolas rabínicas que adquiriu ascendência após o colapso das revoltas contra os romanos, no

¹¹³McGINN, Bernard; COLLINS, John J.; STEIN Stephen J. (editors). *The Continuum History of Apocalypticism*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2003, p. 23.

século I E.C., eclipsou em ampla medida as tendências apocalípticas, a ponto de reputá-la como ameaça à própria existência dos judeus. Propostas como as de George F. Moore (1851-1931) que sugerem ser a concentração demasiada sobre a apocalíptica um fator para a negligência em relação às fontes rabínicas, fez com que o movimento apocalíptico fosse cada vez mais considerado como um fenômeno emergente apenas no judaísmo marginal. Em virtude disso, os materiais apocalípticos foram frequentemente excluídos da análise em busca da essência do judaísmo, sendo o foco direcionado com muito mais ênfase às fontes rabínicas¹¹⁴. Todavia, essa perspectiva reducionista não consegue prevalecer diante do testemunho da história que apresenta a apocalíptica como um fenômeno basilar para a formação do judaísmo antigo em seus estágios mais próximos da era comum, inclusive dentro dos círculos rabínicos, uma vez que, como será demonstrado no decorrer dessa dissertação, o pensamento apocalíptico não surgiu, em sua formatação literária e ideológica, no ambiente clandestino dos indoutos, e sim com a reflexão, por parte da elite intelectual e religiosa judaicas, como proposta de releitura das intempéries sociais provocadas pela destituição da imagem de Israel como nação soberana e abençoada por Deus.

Por conseguinte, a presente dissertação considera que o estudo da apocalíptica judaica do período do segundo templo – momento em que esse movimento surge e adquire sua forma fundamental – representa uma contribuição não apenas para a compreensão intelectual desse movimento em particular, mas também para o entendimento do judaísmo antigo e das causas de sua desintegração mais substancial, ocorrida a partir dos confrontos com os romanos, tendo produzido efeitos que mudaram, para sempre, a identidade do judaísmo.

2.2 A Origem Social do Apocalipticismo

Como visto, a literatura apocalíptica compreende os anos de 200 A.E.C. até 100 D.E.C. e nasce em meio a um crescente nacionalismo judaico que trouxera grande impacto no contexto social de Israel, tanto no que se refere à fé judaica propriamente dita, quanto ao cristianismo. Esse período é marcado pelo renascimento da nação judaica sob o domínio dos líderes macabeus, da subsequente realeza asmoneia, e pela subjugação romana que se seguiu em 63 A.E.C. Esses séculos apresentam enorme

¹¹⁴ HORBURY, William (editor). *The Cambridge History of Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p.776.

complexidade de conflitos uma vez que houve constante luta entre judeus e lideranças gentílicas e, não obstante, embates entre os próprios judeus em virtude de diferenças ideológicas, as quais, por consequência, resultariam no surgimento de diversos partidos e facções – as duas causas principais para esse sentimento separatista interno foram apolítica helenizante empreendida pelas autoridades estrangeiras, e a decorrente secularização do sumo-sacerdócio. Nesse período, as questões de Estado foram entregues nas mãos de homens não comprometidos com as tradições da Lei, de modo que, por fim, estrangeiros impuseram seu domínio de maneira bastante despótica. Essas tensões contribuíram significativamente para agravar as circunstâncias em tal medida que, no ano 66 D.E.C. irrompeu a grande guerra entre judeus e romanos que terminaria com a destruição de Jerusalém e do templo¹¹⁵.

No que diz respeito ao surgimento da apocalíptica as causas e circunstâncias são multifacetadas e incluem diversos acontecimentos e tensões combinadas. Mesmo que o apocalipticismo não seja, exclusivamente, produto da intensa helenização da Judeia durante o reinado de Antíoco IV Epífanes, essa circunstância foi decisiva para os resultados posteriores, a considerar que o

[...] contexto histórico mais imediato da reforma helenizante, a perseguição helenística e a resistência popular contra ela constituiu o divisor de águas histórico crucial do apocalipticismo, que manifestamente permeou grande parte da sociedade daquele tempo e posteriormente¹¹⁶.

Para ser mais exato, foi a partir da batalha da Magnésia (190 A.E.C.)¹¹⁷ que as medidas de coerção política, econômica e religiosa se tornaram cada vez mais intensas e, ao mesmo tempo, contribuíram decisivamente para a formação desse movimento. As lutas dentro do estrato superior judaico, que permeavam os esforços tanto de resistência quanto de acomodação à política de helenização, também se reúnem nesta construção. No auge desses conflitos o interlúdio macabeu obteve êxito apenas em seu início, não

¹¹⁵RUSSEL, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic: 200 BC - AD 100* (The Old Testament Library). Westminster: John Knox, 1964, p. 15.

¹¹⁶HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus* (Bíblia e Sociologia). São Paulo: Paulus, 1995, p. 17.

¹¹⁷A batalha da Magnésia representou a conclusão do combate entre as forças romanas, lideradas pelo cônsul Lucius Cornelius Scipio e seu irmão, o general Scipio Africanus, em oposição ao império selêucida, sob Antíoco III o Grande. Essa batalha ocorrera próximo de Magnesia (atual Manisa, Turquia), nas planícies de Lydia.

tendo oferecido soluções definitivas para as divergências internas (cf. Dn 11:25). Pelo contrário, o que pôde ser observado foi a absorção dos contornos ideológicos helenistas na medida em que o estado asmoneu ia se estabelecendo dentro do cenário político. De fato, essa relação de tensão entre a identidade tradicional judaica e as impressões advindas do contexto cultural estrangeiro marcou toda a história de Israel, mesmo durante a dominação romana. Nesse sentido a análise sucinta de Stegemann é bastante precisa:

A dissensão intrajudaica estava destinada a assumir formas tanto mais irreconciliáveis, quanto mais a meta de uma política de poder consequente e realista da dinastia hasmoneia recém-estabelecida exigia, já sob Simão, uma abertura em relação às seduções da cultura helenista que pouco antes haviam sido combatidas. Exatamente essa constelação foi mantida em sua base, a despeito de toda a mudança acarretada pela dominação sob a liderança herodiano-romana. Mas, apesar de alguma experiência anterior do povo judaico quanto a catástrofes, isso representava uma situação qualitativamente nova. Pois unia-se, então, à opressão econômica e cultural-religiosa uma impotência política de fato do povo, que, justamente por estar sendo sofrida na própria terra de Israel e ademais mediada por um estrato superior próprio deficiente, dificultava extraordinariamente, quando não impedia a possibilidade de retornar os conceitos tradicionais de esperança¹¹⁸.

Como mencionado há pouco, a literatura apocalíptica judaica teve o seu apogeu em um período que compreendeu aproximadamente 300 anos, cujo início se deu com a guerra dos macabeus. Entretanto, a apocalíptica começou antes, sendo vista já na Bíblia Hebraica¹¹⁹ (em porções de Isaías, Zacarias, Ezequiel e Joel) e, de igual modo, continuou no contexto judaico das sinagogas, na igreja cristã e com desdobramentos posteriores – até à Idade Média¹²⁰.

Os principais apocalipses escritos durante o período do segundo templo foram “1 Enoque”, também conhecido como o “Livro de Enoque Etíope”; “O Testamento dos Doze Patriarcas”; os “Oráculos Sibilinos”; As “Ascensões de Moisés”; e “2 Enoque” (“O Livro dos Segredos de Enoque”). Entre os apocalipses mais conhecidos após a

¹¹⁸STEGEMANN, E. W.; STEGEMANN, W. *História Social do Protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004, p. 173.

¹¹⁹ O uso anacrônico deste termo deve ser entendido como recurso didático, a considerar que a compilação do livro sagrado dos judeus ainda não houvesse ocorrido nesse momento.

¹²⁰ BAILEY, John W. Jewish Apocalyptic Literature. In: *The Biblical World*, January 01, vl. 25. Chicago: The Biblical World, 1905, p. 30.

queda de Jerusalém estão inclusos “2 Baruque” (O “Apocalipse Siríaco de Baruque”); “3 Baruque” (“O Apocalipse Grego de Baruque”) e “4 Esdras”¹²¹.

2.3 Distinção entre Apocalipse, Apocalíptica e Apocalipticismo

O enredamento que compreende a apocalíptica judaica não se restringe apenas à sua formação histórica. De igual modo, as definições internas desse movimento também são matéria de intenso debate acadêmico, e as opiniões dos estudiosos e especialistas do tema estão longe de serem homogêneas, o que dificulta, sobremaneira, quaisquer tentativas de categorização mais objetiva. O problema surge logo na definição dos termos mais importantes e constantemente utilizados para a descrição do presente assunto: qual a compreensão mais adequada para “apocalipse”, “apocalíptica” e “apocalipticismo”?

Grosso modo, o nome “apocalipse”, usado como título para um grupo definido de literatura, com características e temas em comum, foi atribuído em um momento muito tardio na história do estudo desses escritos. De fato, o primeiro versículo do Apocalipse neotestamentário de João, que traz a expressão “ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ” (“revelação” de Jesus Cristo), a obra mais conhecida desse gênero e escrita por volta do final do século I E.C., influenciou os acadêmicos do século XIX. No entanto, a popularização do termo ocorreu a partir do trabalho do especialista em Novo Testamento F. Lücke (1791-1854), o qual empregou o título de maneira genérica para se referir a documentos cuja estrutura e conteúdo básicos fossem semelhantes ao Apocalipse de João¹²². Contudo, é importante mencionar que a diferença axiomática entre o Apocalipse neotestamentário e os apocalipses judaicos em geral se resume apenas na abordagem teológica, visto que no Apocalipse de João o *Endzeit* teria se iniciado com a vinda de Cristo¹²³.

De certo modo, a definição etimológica não promove, necessariamente, as principais dificuldades, mas sim a caracterização de toda significação sociológica,

¹²¹VANDERKAM, James C. *An introduction to early Judaism*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2001, p. 57.

¹²²REID, Daniel G. (org.). *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. Tradução: Márcio L. Redondo, Fabiano Medeiros. São Paulo: Vida Nova; Edições Loyola, 2012, p. 101.

¹²³BROWN, Raymond E. *An Introduction to the New Testament* (The Anchor Bible Reference Library). New York: Bentam Doubleday Dell Publishing Group, 1997, p. 775.

religiosa e cultural que compõe esse tipo de fenômeno. De acordo com Klaus Koch (1926-), o termo “apocalipse” denota um gênero literário, ao passo em que “apocalíptica”, para esse mesmo autor, seria um movimento histórico. Conforme a análise de Koch seria possível separar oito núcleos de motivos literários, os quais, uma vez elencados, relacionariam a apocalíptica com um movimento histórico:

(1) expectativa urgente do fim das condições terrenas em um futuro imediato; (2) o final como uma catástrofe cósmica; (3) periodização e determinismo; (4) atividade de anjos e demônios; (5) nova salvação, de caráter paradisíaco; (6) manifestação do reino de Deus; (7) um mediador com funções reais; (8) a palavra-guia “glória”¹²⁴.

As pesquisas mais recentes tendem a abandonar o uso do termo “apocalíptica” como substantivo, e, além disso, utilizam uma distinção didática entre “apocalipse”, como gênero literário, e consideram ser o apocalipticismo, mais propriamente, uma ideologia social, ao passo em que é incluído o conceito de “escatologia apocalíptica” como expressão de um conjunto de motivos e ideias que podem estar presentes em contextos sociais e mesmo gêneros literários distintos¹²⁵.

Quanto ao nome “apocalipse”, mais especificamente, não há tanta divergência no que concerne a considera-lo, essencialmente, uma designação literária. Nos últimos dois séculos surgiu o emprego mais amplo dessa designação, a qual asseverou que a apocalíptica denotaria um grupo de ideias, comunicadas como doutrinas fundantes, ou “cosmovisão” “[...] mais vaga que merece o nome porque se pensa que os apocalipses refletem coletiva e individualmente semelhante ideologia”¹²⁶. Destarte, em consonância com as principais conclusões extraídas das opiniões dos estudiosos, é possível estabelecer uma definição mínima para dois desses três termos importantes. Portanto, seguindo as propostas de Koch e outros, os apocalipses seriam, de fato, obras que, uma vez sob avaliação sinóptica, evidenciariam um gênero literário; o “apocalipticismo”, por conseguinte, representaria uma designação de corrente religiosa – com algumas

¹²⁴ COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 33.

¹²⁵ Ibid., p. 18.

¹²⁶ CLEMENTS, R. E. (org.). *O Mundo do Antigo Israel: Perspectivas Sociológicas, Antropológicas e Políticas*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 244.

dimensões sociais - no judaísmo do período helenístico-romano, e mesmo no protocristianismo¹²⁷.

Com respeito à “apocalíptica”, Hanson explica que essa nomenclatura é o resultado de uma evolução que possui sua origem na “profecia escatológica” - uma derivação que parece estar presente inclusive em Plöger. Esses dois estudiosos são considerados os proponentes de uma nova abordagem na fase da pesquisa crítica sobre o tema, principalmente ao traçarem o crescimento histórico da apocalíptica na profecia exílica¹²⁸. De acordo com Hanson, essa evolução teria ocorrido a partir da existência de uma tradição visionária deuteroprofética, cujo início remontaria aos primórdios do período do segundo templo. Essa suposta escatologia profética teria mantido, por algum tempo, um equilíbrio entre as esferas terrestre e celestial, de modo a permitir a participação humana no desdobramento da história. Com o despontar dos visionários apocalípticos esse equilíbrio teria dado lugar à confiança incondicional na ação divina, e, cada vez menos, na atividade humana. Portanto, o *eschaton* previsto pela apocalíptica, na opinião de Hanson, só seria efetivado por um ato exclusivo de Deus. Como resultado de sua análise Hanson distingue, por fim, que o termo “apocalipse” significa um gênero específico, sendo a “escatologia apocalíptica” uma perspectiva religiosa – o que Collins e outros entendem ser uma cosmovisão apocalíptica - e o “apocalipticismo” os movimentos sócio-religiosos que existem em torno dessas ideologias¹²⁹.

A problemática não está de todo solucionada apenas pela definição, ainda que complexa, desses três termos que englobam o presente assunto. O problema real consiste em estabelecer uma ligação que una esses três fenômenos dentro de um contexto composicional definido - talvez com autores relacionados entre si, em uma linha de tradição primordial unívoca.

O problema verdadeiro é que a mesma palavra está sendo usada para fenômenos pertencentes a três categorias diferentes, e o uso da palavra

¹²⁷STEGEMANN, E. W.; STEGEMANN, W. *História Social do Protocristianismo*: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004, p. 171.

¹²⁸CHILDS, Brevard S. *Biblical Theology of the Old and New Testaments*: theological reflection on the Christian Bible. Minneapolis: Fortress Press, 1993, p. 182.

¹²⁹CLEMENTS, R. E. (org.). *O Mundo do Antigo Israel*: Perspectivas Sociológicas, Antropológicas e Políticas. São Paulo: Paulus, 1995, pp. 244, 249.

implica inevitavelmente que exista conexão intrínseca entre os três fenômenos. Embora isso só se tenha admitido, sem nunca se ter provado. Com efeito, o oposto foi sugerido. Collins reconheceu que das duas comunidades “apocalípticas” que ele localiza na Palestina greco-romana – a comunidade de Qumrã e os cristãos primitivos –, nenhuma delas se caracterizou pela produção de apocalipses. Com efeito, a primeira não escreveu nenhum, e a última apenas um (Collins: 1983, 140-141, 206). Significa que a maioria dos apocalipses foi escrita por indivíduos “apocalípticos” ou por comunidades não-apocalípticas: presume-se que Collins adote a primeira alternativa. [...] Ele [Collins] quer dizer, sem dúvida, um grupo social cuja identidade se define por aderir a uma espécie de ideologia encontrada nos apocalipses. Mas os apocalipses em si mesmos não são nenhuma prova de que tais comunidades existiram algum dia, da mesma forma que “comunidades proféticas” ou “comunidades míticas” ou “comunidades de relatos de corte” podem se deduzir dos respectivos gêneros literários¹³⁰.

Nas palavras de Collins:

Não há base para o pressuposto de que toda a literatura apocalíptica foi produzida por um único movimento. Podemos falar de movimentos apocalípticos em casos específicos como Qumrã e o cristianismo primitivo. Também há grupos de textos, tais como os primeiros livros de Enoque, que pertencem a uma tradição comum. Nesses casos, podemos pressupor alguma continuidade histórica e social por parte dos autores. Não é evidente, porém, que os autores de Daniel pertenceram aos mesmos círculos que aqueles de 1 Enoque¹³¹.

Talvez a acusação de marginalidade contra a apocalíptica, proposta por estudiosos como Moore, tenha se originado desse caráter obscuro quanto aos autores que teriam produzido esse tipo de literatura, pessoas não estabelecida dentro de uma escola de pensamento e articulação da fé formal, e sim como uma manifestação de sentimentos avulsos no interior do estrato religioso instituído. Essa obscuridade que permeia a genealogia desse movimento pode ser o resultado de sua relativamente breve atividade como forma de pensamento e atitude, de certo modo nova se comparada aos ofícios sacerdotais e mesmo ao ministério profético antigo. Nesse sentido, é possível concordar com Moore não em sua acusação de que a apocalíptica tenha sido irrelevante, e/ou mesmo perniciosa, para as estrutura fundamentais do judaísmo, mas no sentido de

¹³⁰ CLEMENTS, R. E. (org.). *O Mundo do Antigo Israel: Perspectivas Sociológicas, Antropológicas e Políticas*. São Paulo: Paulus, 1995, pp. 244, 245.

¹³¹ COLLINS, John J. *A imaginação Apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 67.

que a origem e atuação desse movimento ocorreram dentro dos limites periféricos da religião institucionalizada, confirmados de maneira unânime, unilateral.

A partir do que vimos até aqui deveria ser óbvio que, falar do “movimento apocalíptico”, é uma demasiada e grosseira simplificação. No mínimo, devemos admitir diversos movimentos, em diferentes momentos, não necessariamente conectados entre si geneticamente. Ademais, não deveríamos, necessariamente, colocar uma comunidade ou movimento por detrás de cada texto, embora isso seja comum nos dias atuais. Existe pouca evidência de que um movimento, apocalíptico ou não, seja responsável por uma obra como 4Esdras¹³².

2.4 O Contexto Composicional

Com base nas informações históricas disponíveis sobre o ambiente de composição dos apocalipses no período do segundo templo, o mais próximo que se pode chegar de seus autores, conforme o aludido seria atribuir tais obras a pessoas pertencentes à comunidade religiosa judaica, inflamados por um novo tipo de esperança que se apresentava como a única resposta coerente, capaz de articular as promessas de Deus feitas no passado e as circunstâncias reais pelas quais a nação de Israel enfrentava, em um momento de intenso conflito cultural e religioso frente às ameaças dos governos gentios. Todavia, um conhecimento preciso quanto à identidade desses escritores mostrou ser um objetivo impossível de ser alcançado, uma vez que são escassas as evidências materiais que conduzem a essa direção.

Entretanto, existem algumas propostas e hipóteses que tentaram, com certa coerência, dar conta dessa indagação. Uma tentativa desse tipo seria a de procurar atribuir os apocalipses a algum grupo particular, como os essênios¹³³. Na discussão sobre a autoria do livro de Daniel, Plöger propôs que um grupo de judeus, citados em 1 Macabeus, zelosos pela Lei e por algum tempo aliados dos macabeus (1Mc 2:42; 7:12s) estivessem por detrás dessa obra¹³⁴. Na concepção de Plöger, o fato dos *hassidim* serem

¹³² COLLINS, John J. *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium*. In: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 9*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991, p. 23.

¹³³ COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 47.

¹³⁴ Esses eram conhecidos como *hassidim*, em hebraico os “piedosos” e, em sua forma grecizada, “assideus”.

conhecidos por habitar em pequenos grupos, ou conventículos, bem como sua forte adoção de esperanças escatológicas, favoreceria a sua tese de que os mesmos estariam de fato por detrás da composição de diversos apocalipses importantes para a época. Em conformidade com o pensamento de Hanson quanto à afirmação da existência de uma evolução dentro da religião e na sociedade do judaísmo pós-exílio, que produziu, dentre outras mudanças, o princípio da diferença entre escatologia profética e apocalíptica – supostamente evidentes em trechos como Isaías 24-27; Zacarias 12-14; e Joel -, Plöger sugere que a característica escatológica dos *hassidim* tenha se desenvolvido nesse momento. Ademais, no contexto macabeu, Plöger assevera ter ocorrido uma rivalidade sócio-ideológica interna muito forte: entre aqueles que advogavam a favor do *establishment* monolítico do Templo, e, do lado oposto, os grupos menores a favor da derrocada do *establishment*. Essa proposta também foi defendida por Hanson e, sobretudo, por Hengel - contudo, sem fundamentação suficiente para ser defendida com segurança¹³⁵, mas suficientemente bem elaborada e, por isso, digna de ser um pouco mais analisada.

No estudo de Hengel sobre os *hassidim*, estes foram descritos como membros de um movimento que teria sua origem no terceiro século A.E.C. – ou ainda no período persa – e que, em sua maioria, pertencia ao “povo simples” - uma referência às camadas mais pobres da sociedade. Esses “piedosos”, para Hengel, eram pessoas que se opunham à hierarquia sacerdotal, a qual, juntamente com os ricos leigos da aristocracia, compunham o judaísmo oficial. Estes seriam o partido dos “acomodados” ao *establishment*, sendo totalmente avessos aos princípios ideológicos de libertação e fidelidade à Torá, supostamente promulgados dentro dos seus conventículos de mentalidade “proto-apocalíptica”. Esta última expressão é utilizada para se referir a um movimento que, para Hengel, existiu por muito tempo já nos profetas do pós-exílio e que teria se manifestado, de modo mais objetivo, quando da perseguição sob Antíoco IV Epífanes¹³⁶. Desse modo, os *hassidim* puderam oferecer apoio aos macabeus durante a revolta, pois ambos compartilhavam de ideais semelhantes: faziam frente a Antíoco e sua política de helenização. No caso dos *hassidim*, por seu turno, essa resistência se

¹³⁵CLEMENTS, R. E. (org.). *O Mundo do Antigo Israel: Perspectivas Sociológicas, Antropológicas e Políticas*. São Paulo: Paulus, 1995, pp. 248, 249.

¹³⁶HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. Philadelphia, Fortress Press, 1981, pp. 175, 176.

mostrou muito mais por meio da interpretação particular da Torá e do apelo ao resgate das tradições dos seus pais¹³⁷.

Além dos *hassidim*, outro grupo específico foi identificado como sendo autores de apocalipses. Em sua obra *Die jüdische Apokalypitik*, Hilgenfeld indicou que o tipo de esperança messiânica presente nos textos apocalípticos antigos se assemelhava àquela entre o grupo dos essênios, os quais, de acordo com Josefo (GJ, II, 8:6-12), interpretavam os livros dos antigos em busca de consolo para a alma. Conquanto os essênios possuísem características análogas às presentes na literatura apocalíptica (por exemplo, a crença em almas boas e malignas; a ideia de destinos eternos para justos e injustos; ou ritos de purificação; e familiaridade com a mensagem dos profetas), essas mesmas características eram mais evidentes entre os fariseus do que propriamente entre os essênios. Embora não se possa negar, com base em evidências históricas, a existência de um interesse essênio por apocalipses, também se mostra pouco evidente que a origem desse movimento e gênero literário tenha sua origem com esse grupo em específico¹³⁸.

A despeito das teorias de composição dos apocalipses, é mais seguro afirmar que existiu uma espécie de “comunidade apocalíptica”¹³⁹, distinta, em alguma acepção, da ordem religiosa “oficial”, durante o cimo da política de helenização, mas que paradoxalmente não se resumiu a uma produção sectária, e sim ao resultado da própria tradição do judaísmo vestida com uma nova roupagem ideológico-formal.

Ao contrário do que possa parecer em primeiro momento, principalmente sob influência da proposta de Hengel quanto à origem marginal dos escritores e patronos da imaginação apocalíptica, se torna mais provável, com base na avaliação literária dos textos produzidos, ser a literatura apocalíptica um fenômeno pertinente aos escribas bem-versados, uma expressão da atividade erudita e não o fruto do folclore das classes “mais humildes”. Uma das evidências disso é o fato de os autores pseudônimos serem

¹³⁷ RUSSEL, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic: 200 BC - AD 100* (The Old Testament Library). Westminster: John Knox, 1964, p. 16.

¹³⁸ BAILEY, John W. *Jewish Apocalyptic Literature*. In: *The Biblical World*, January 01, vl. 25. Chicago: The Biblical World, 1905, pp. 32, 33.

¹³⁹ CLEMENTS, R. E. (org.). *O Mundo do Antigo Israel: Perspectivas Sociológicas, Antropológicas e Políticas*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 244.

constantemente identificados como Enoque, Esdras, Baruque e Daniel, ou seja, como representantes por excelência tanto dos sábios quanto dos escribas de Israel¹⁴⁰.

Weber foi o grande mentor da interpretação que compreende ser o apocalipticismo uma expressão social de caráter anti-farisaico, em frontal oposição ao sacerdócio. Em seu posicionamento, Weber acreditava que o judaísmo pós-exílico teria experimentado uma espécie de preferência para com a hierocracia sacerdotal à custa da exclusão gradativa da profecia, ao passo em que, com esse deslocamento valorativo, a apocalíptica teria se desarticulado para os veios da clandestinidade.

O carisma da profecia extática viveu entre a judiaria. As visões atribuídas a Daniel e Enoque eram extáticas em natureza como o eram muitas experiências de outros apocalípticos, embora os estados psíquicos, bem como sua interpretação, difiram radicalmente dos estados da profecia antiga. Acima de tudo, formas literárias de arte predominaram sobre a experiência emocional vigente. Entretanto, entre todos esses demais escritos tardios, apenas o livro de Daniel obteve reconhecimento oficial, sendo compelida a sua inclusão no cânon. Os demais escritos foram tolerados, considerados inferiores aos clássicos, obras particulares, ou mesmo heterodoxas. Com isso, as atividades desses visionários se tornou um assunto de seitas e mistérios. [...] Na congregação pós-exílica os sacerdotes foram totalmente bem-sucedidos em destruir o prestígio do antigo êxtase *nabi*. Vemos o resultado no escárnio do Dêutero-Zacarias para com os profetas como representantes do espírito “de impureza” (13:1ss.). No dia de Yahweh os profetas seriam expulsos da terra com os ídolos. Todo aquele que conduzisse a si mesmo como tal, seria desmascarado e esfaqueado pelos seus parentes como traidores, ele ficaria envergonhado de suas visões em sonhos, não mais vestiria a veste rude (cornija profética), e admitiria ser um bruto cujos estigmas foram na verdade causados pelas unhas de prostitutas¹⁴¹.

Desse modo, uma vez hostil ao *status quo* defendido pelas aristocracias religiosa e leiga, o apocalipticismo até então emergente teria encontrado apoio entre o povo das camadas mais pobres, os oprimidos. Decerto, fora com base nas conclusões de Weber que tanto Plöger quanto Hanson concluíram ser a apocalíptica um movimento de resistência e marginal¹⁴².

¹⁴⁰COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 69.

¹⁴¹WEBER, Max. *Ancient Judaism*. Translated and Edited by Hans H. Gerth and Don Martindale. New York: A Free Press, 1967, pp. 380, 381.

¹⁴²STEGEMANN, E. W.; STEGEMANN, W. *História Social do Protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004, p. 174.

A partir do pensamento weberiano é possível aceitar, como já indicado, alguma particularidade dissidente no âmbito da apocalíptica em seu suposto momento de formação, no pós-exílio. No entanto, seria um tanto exagerado depreender, com base nas evidências, que esse movimento tenha feito parte de uma categoria sociológica de “seita” ou mesmo “conventicular”. Tampouco é viável enxergar nos grupos sacerdotal e farisaico os oponentes centrais dessa nova corrente. Pelo contrário, o mais presumível é que sacerdotes e, principalmente, escribas (mestres da lei), tenham sido responsáveis por propagar o apocalipticismo, em uma atitude de protesto e resistência cultural à política de helenização, o que, por efeito social, adquiriu o apoio do povo iletrado, igualmente ressentido pelo confronto ideológico e socioeconômico.

Na verdade, não se pode excluir os sacerdotes como promotores do apocalipsismo. O mesmo confere para os mestres da lei. Há indícios, de fato, a favor de que especialmente os círculos dos escribas tenham sido os autores dos apocalipses. Apontam para isso não só a qualidade literária desses escritos e sua maneira própria dos escribas de lidar com a tradição. Antes, o visionário Enoque designa a si mesmo expressamente como ‘mestre da lei da justiça’ (cf. Enoque etíope 12:3ss; 15:1, bem como 2 Baruque). Por isso, Collins também supôs que ‘escribas que sofriam com os ataques do helenismo, com as erosões daí decorrentes dos costumes tradicionais e com o agravamento das divisões de classe’, foram os autores pelo menos do Livro de Enoque. Nessa direção aponta também a descrição de Daniel como sendo um ‘verdadeiro sábio’ (Dn 12:3, 10). Se, ademais, sobrepõem-se, como vimos, os círculos dos escribas e dos sacerdotes, não há motivo para propor uma alternativa entre os dois como promotores do apocalipsismo. Em todo caso, não devemos procurar a origem do apocalipsismo no estrato inferior, mas na elite, no estrato superior ou no grupo dos *retainers*. É possível imaginar que sobretudo círculos do estrato superior e do grupo dos *retainers* destituídos do poder e em oposição às famílias dominantes tenham constituído os mais importantes círculos promotores dos apocalipses e do apocalipsismo. Isso não impede que, ademais, tenham obtido simpatia e influência no povo¹⁴³.

Em sùmula, restam poucas evidências de que a apocalíptica fosse um elemento puramente estrangeiro, sectário ou mesmo erigido sobre as fronteiras de um judaísmo por definição guiado com base em tendências reacionárias, totalmente excluído da

¹⁴³STEGEMANN, E. W.; STEGEMANN, W. *História Social do Protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004, pp. 174, 175.

liderança religiosa. Pelo contrário, a “[...] apocalíptica era uma parte significativa da aceita tradição judaica e representava um aspecto importante de sua vida e fé”¹⁴⁴.

A apocalíptica judaica, como se pode concluir, foi um movimento que inicialmente, e durante todo o seu fastígio de desempenho, sempre contribuiu para a ebulição social, além de ter fermentado sentimentos de oposição e, ao mesmo tempo, de consolo diante dos episódios traumáticos pelos quais o povo judeu passou em circunstâncias que ameaçavam, sobretudo, sua identidade nacional e a consistência de sua teologia.

Com a questão desse tópico relativamente discutida, essa pesquisa focalizará as formas literárias e influências históricas necessárias para que esse sentimento se expressasse, pois, sem uma análise semelhante, mais detida, não será possível aferir nem a grandeza intelectual-religiosa e, tampouco, os detalhes que compõem a proposta de interpretação das condições históricas divergentes que modificaram a agenda profética, e mesmo social, do povo eleito de YHWH. Um caminho importante para se iniciar esse trabalho será a busca da compreensão das particularidades constituintes do gênero apocalíptico.

2.5 O Gênero Apocalíptico

Antes de iniciar o estudo do gênero apocalíptico é necessário fazer uma distinção muito clara acerca de um assunto que está relacionado, de modo intrínseco, com a apocalíptica e sua forma de mensagem. Esse tema é a “escatologia”.

A escatologia é, literalmente, a doutrina que estuda as últimas coisas. Esse termo passa a ser inserido na teologia sistemática apenas no século XIX e se refere aos assuntos concernentes ao julgamento (divino) particular após a morte (escatologia particular), e ao fim do mundo, no âmbito cósmico. Nos estudos bíblicos esse termo denota qualquer expectativa de mudança no curso da história realizada por meio da intervenção divina. Embora os profetas (em especial Isaías, Jeremias e Amós) fizessem uso, algumas vezes, de imagens cósmicas, sua mensagem de cunho escatológico não se referia, na maioria dos momentos, ao fim do mundo propriamente dito, mas apenas apontava para a destruição de Israel como uma entidade política (Amós 8:2).

¹⁴⁴RUSSEL, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic: 200 BC - AD 100* (The Old Testament Library). Westminster: John Knox, 1964, p. 23.

Certamente as representações oriundas da mentalidade escatológica foram responsáveis por completar a mensagem dos profetas em direção ao povo de Israel, pois os mesmos adotavam a noção linear da história, cujo princípio e fim estariam sob o governo de Deus, com o objetivo de responder às dificuldades do mundo imperialista e, conseqüentemente, fornecer os subsídios ideológicos para o futuro do povo de Deus, bem como para a promoção da autoafirmação individual¹⁴⁵.

Contudo, o emprego das alusões cosmológicas, mesmo nos profetas pré-exílicos (Jr 4:13; Is 11:1-9), demonstra certa dificuldade em se distinguir entre escatologia nacional (relacionada ao futuro de Israel como nação) e a escatologia cósmica (que trata do fim do mundo)¹⁴⁶. Por conseguinte, o mais apropriado a se dizer é que a escatologia compõe o quadro temático do imaginário apocalíptico, como uma de suas características mais marcantes. No entanto, escatologia e apocalíptica, sobretudo no nível literário, não devem ser entendidas como termos intercambiáveis.

Conquanto seja uma tarefa difícil a de definir o significado preciso de “gênero literário”, tem-se por delimitação rudimentar o pressuposto de que esta maneira de categorização literária, no estudo dos particulares, se distinga como um grupo de textos que possuem marcas definidas que possibilitam o reconhecimento coerente de um dado escrito. Por isso, um gênero é identificado pela sua similaridade dentre um número de textos que apresentam características análogas¹⁴⁷. Assim, o gênero literário diz respeito à maneira de se falar ou escrever próprios da linguagem. Por exemplo, pode-se relatar algum fato ou estória em diversas maneiras (gêneros), tais como, histórico, epistolar, sapiencial, parabólico ou novelesco¹⁴⁸.

O procedimento empregado pelos críticos literários atuais, de rotular os textos em questão como pertencentes ao gênero “apocalíptico” é uma ideia bastante difundida e aceita desde as conclusões de Friedrich Lücke (1832), em um estudo que abrangia o assunto. Lücke teria encontrado o contexto literário do Apocalipse de João ao definir

¹⁴⁵ EICHRODT, Walther. *Theology of the Old Testament*, (VI. 1). Philadelphia: The Westminster Press, 1975, p. 386.

¹⁴⁶ BROWN, Raymond E. (et. al). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento/ Tradução: Celso Eronides Fernandes*. Santo André (SP): Paulus; Academia Cristã, 2012, p. 604.

¹⁴⁷ COLLINS, John J. (editor). *Apocalypse: The Morphology of a Genre*. In: *Semeia 14* (an experimental journal for biblical criticism). Missoula: The Society of Biblical Literature, 1979, p. 1.

¹⁴⁸ ARENS, Eduardo. *A Bíblia sem mitos: uma introdução crítica*. São Paulo: Paulus, 2007, pp. 98, 319.

como parte de um “*corpus* apocalíptico” bem perceptível os livros de Daniel, 1 Enoque, 4 Esdras e os Oráculos Sibilinos¹⁴⁹.

É importante salientar que a maioria das obras que foram objeto de discussões dentro do bojo da apocalíptica judaica não foi nomeada como “apocalipses” na Antiguidade. O primeiro escrito declarado de modo objetivo como um *apocalypsis* foi o Apocalipse de João – embora não esteja totalmente manifesto se o emprego dessa palavra, para essa obra, remeteria a uma classe estabelecida de literatura, ou se fora utilizada em um sentido mais amplo, como “revelação”. Nas conclusões de Morton Smith, a forma literária que nos dias atuais é chamada de “apocalipse” recebera tal designação entre o final do primeiro século e início do segundo E.C. Entretanto, o mais importante a se notar é que a ausência ou não de um título para esse tipo de classe literária, muito peculiar em seu tempo, não pode ser considerada como um critério indispensável para a assimilação conceitual do gênero.

2.5.1 As Definições em “Semeia 14”

Para iniciar mais propriamente o estudo do gênero literário apocalíptico optou-se em se basear, sobretudo, em um dos estudos mais importantes e competentes sobre o tema. Para tanto, o presente tópico mencionará os direcionamentos desenvolvidos no precursor periódico Semeia 14 (de 1979), publicado pela *The Society of Biblical Literature* (Sociedade de Literatura Bíblica).

O objetivo cardinal dessa publicação foi providenciar uma análise compreensiva de todos os textos que haviam sido classificados como apocalipses, até aquele momento - e que foram datados entre os anos 250 A.E.C e 250 E.C -, no intuito de verificar se essa categorização de fato se confirmava, uma vez que naquela época o estudo da apocalíptica judaica se mostrava em um nível bem mais avançado.

Não obstante, em Semeia 14 buscou-se conferir maior precisão à categoria tradicional de “literatura apocalíptica”, por meio do trabalho de demonstração relativa aos limites e extensão da conformidade comum entre os textos entendidos como apocalípticos¹⁵⁰. Conquanto esse periódico seja de extrema relevância para qualquer

¹⁴⁹COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 19.

¹⁵⁰Ibid., 2010, p. 22.

estudo da apocalíptica judaica, é importante saber que o mesmo não esgotou todas as possibilidades de análise que possam compreender o assunto. Isso se torna evidente, pois, Semeia 14 tinha como propósito delimitar o macrogênero e fornecer uma classificação básica quanto às características mais comuns do *corpus* apocalíptico, o que produziu, por seu turno, uma limitação no sentido de dispensar pouca atenção ao estudo das formas literárias constituintes e dos subgêneros presentes nesse tipo de escritos. Tais classificações envolveram tanto a maneira pela qual ocorreram as revelações (forma), quanto os vários tipos de escatologia (conteúdo)¹⁵¹.

A definição concisa, introdutória, porém objetiva de Semeia 14 está descrita no enunciado que segue:

“Apocalypse” é um gênero de literatura revelatória com uma estrutura narrativa, na qual uma revelação é mediada por um ser do outro mundo a um recipiente humano, e descortina uma realidade transcendente que é tanto temporal, na medida em que prevê uma salvação escatológica, e espacial, uma vez que envolve um mundo sobrenatural distinto¹⁵².

Os escritos apocalípticos, vistos em conjunto, podem reunir inúmeras especificidades distintivas, as quais, embora não estejam presentes em cada escrito, ao mesmo tempo, plasmam, no todo, um elenco comum que se apresenta como formador de um gênero bastante específico. De acordo com Collins o paradigma das características que formam o gênero apocalíptico se divide entre um “modo de revelação” e outro de “conteúdo”. Destarte, as representações formais e de substância presentes em Semeia 14 constituem ponto de partida axiomático para os propósitos pertinentes à presente dissertação, porquanto a maneira de descrição padrão, os enfoques principais e o conteúdo em si dos escritos apocalípticos são expostos com muita propriedade, conjugados em tópicos bem explicativos. Nesse caso, a estrutura que segue procurou exprimir, quase literalmente, o arcabouço de pontos presentes no periódico¹⁵³:

¹⁵¹ JOHN, J. Collins. *Daniel: with introduction to apocalyptic literature*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984, p. 4.

¹⁵² Id. *Apocalypse: The Morphology of a Genre*. In: *Semeia 14* (an experimental journal for biblical criticism). Missoula: The Society of Biblical Literature, 1979, p. 9.

¹⁵³ Ibid., 1979, pp. 5-9.

a) Modo de Revelação

Mediador Sobrenatural	Presença de um mediador pelo qual a revelação é comunicada. Este mensageiro, em sua maioria, se trata de um anjo, ou, no caso de um apocalipse cristão, o próprio Cristo ¹⁵⁴ ;
Visões	O conteúdo das revelações é transmitido por visões; ¹⁵⁵
Epifanias	As epifanias descrevem a aparição do mediador ¹⁵⁶ ;
Revelações Audíveis e Epifanias	Normalmente clarificam a revelação visual. Geralmente, as epifanias acompanham as revelações audíveis;
Comunicação	Feita por discurso ininterrupto do mensageiro ou por intermédio de diálogos, estes na forma de perguntas e respostas entre emissor e receptor;

¹⁵⁴O Apocalipse de Pedro começa com um discurso do Cristo Exaltado: “Estando o Salvador sentado no Templo, no trecentésimo (ano) a contar da data da fundação e no (mês) da edificação das dez colunas, e satisfeito pelo número de almas viventes, Ele – a Grandeza Incontaminada – me disse: ‘Pedro, bem-aventurados os que são (filhos) do Pai que está no céu, os que provêm da vida e aos quais Ele desvelou a vida por meu intermédio’ (Apocalipse de Pedro. In: PROENÇA, Eduardo de (org.). *Apócrifos e Pseudo-epígrafos da Bíblia*. Tradução: Claudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Fonte Editorial, 2014, p. 874).

¹⁵⁵1 Enoque 1.2ss.

¹⁵⁶ “[...] eu estava ainda falando, em oração, quando Gabriel, aquele homem que eu tinha notado antes, na visão, aproximou-se de mim, num voo rápido, pela hora da oblação da tarde. Ele veio para falar-me, e disse: ‘Daniel, eu saí para vir instruir-te na inteligência’ (Daniel 9:21, 22. In: *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 1572). Nessa pesquisa, quando não discriminado de outro modo, todas as citações bíblicas serão feitas a partir dessa versão.

Viagens Celestiais	O visionário viaja pelo céu, inferno ou regiões remotas além do mundo acessível. Esse tipo de revelação por viagens sobrenaturais ocorre, predominantemente, por meio de visões;
Escritos Ocultos	Às vezes a revelação está contida em escritos, comumente livros celestiais;
O Recipiente Humano	<p>Pseudonímia: Geralmente o recipiente da mensagem é identificado como uma figura venerável do passado (p.ex., Enoque, Moisés, Baruque, Daniel);</p> <p>Temor: O receptor demonstra perplexidade ao ser confrontado com a revelação¹⁵⁷;</p>

b) Conteúdo: Núcleo Temporal

Protologia	Introduz as questões que tratam do começo tanto da história quanto da pré-história;
-------------------	---

¹⁵⁷“Ao vê-lo [O Cristo Glorificado], caí como morto a seus pés. Ele, porém, colocou a mão direita sobre mim, assegurando: ‘Não temas! Eu sou o Primeiro e o Último, o Vivente’” (Apocalipse 1:17).

Teogonia e Cosmologia	As teogonias estão praticamente ausentes na tradição bíblica, em geral, e judaica, em particular; mas em textos gnósticos é comum a descrição teogônica sobre a origem do Pleroma; também a origem do mundo (cosmologia), é tema recorrente nos apocalipses judaicos;
Eventos Primordiais	Menção de eventos significativos para o restante da história (p. ex. o pecado de Adão);
História	Contada a partir de simples reminiscência ou como profecia <i>ex eventu</i> . No último caso, o passado histórico é disfarçado como futuro e então associado com profecias escatológicas;
Salvação Presente através do Conhecimento	Este é o meio principal pelo qual a salvação é adquirida nos escritos gnósticos, sendo esse elemento fator distintivo da literatura desse movimento filosófico-religioso - em contraste com os demais apocalipses;
Crise Escatológica	A crise escatológica pode ser evidenciada na forma de perseguições ou outras convulsões sociais que perturbam a ordem da natureza e da história;
	Por meio da intervenção divina, o juízo é

<p>Julgamento Escatológico e/ou Destruição</p>	<p>aplicado de maneira sobrenatural sobre os pecadores, os quais são caracterizados, normalmente, como opressores – nos escritos gnósticos essa classe de réus são os ignorantes. Também serão julgados o mundo (elementos naturais) e outros seres espirituais, tais como, as forças de Satã, Belial e diferentes poderes do mal.</p>
<p>Salvação Escatológica</p>	<p>Trata-se da contraparte positiva do julgamento escatológico. Nesse evento estão inclusos a transformação cósmica que renovará o presente mundo; a salvação pessoal, expressa como ressurreição, como parte da própria transformação cósmica ou como outras formas de vida celestial: exaltação ao céu com os anjos;</p>

c) Conteúdo: Núcleo Espacial

<p>Elementos celestiais</p>	<p>Essas características podem possuir caráter pessoal ou impessoal, serem tanto boas ou más. Estão inclusos nesse tópico regiões celestes, especialmente comuns nos apocalipses de viagens sobrenaturais. Nos textos gnósticos esse tipo de região pode ser caracterizado em sua faceta negativa, quando trata dos céus mais baixos. É característica desses elementos a presença de seres angelicais e demoníacos;</p>
	<p>As parênteses advêm do mediador para o recipiente da mensagem durante o desenrolar da revelação. Essa</p>

Parênese	particularidade é raramente encontrada, exceto em alguns apocalipses cristãos ¹⁵⁸ ;
Elementos Conclusivos	<p>Existem dois elementos que geralmente concluem os apocalipses:</p> <p>1) Instruções ao receptor distintas da parênese, comuns, em sua maioria, após a revelação. As instruções aparecem como parte do quadro conclusivo da mensagem, o que pode sugerir tanto a retenção da mensagem por parte do receptor (Dn 12:4), quanto à ordem para a publicação do conteúdo recebido;</p> <p>2) Narrações conclusivas, em que o receptor aparece despertando ou retornando à terra; descrição da partida do mediador; relatos da atitude do recipiente impulsionada pela revelação; nos textos gnósticos também é corriqueiro se mencionar a perseguição sofrida por causa da revelação.</p>

Essa apresentação das definições centrais do estudo contido em Semeia 14, com respeito ao gênero apocalíptico, permite que agora a atual pesquisa avance em direção a uma avaliação mais atida, que focalize em pontos particulares concernentes a esse gênero. Portanto, nos tópicos seguintes, procurar-se-á empreender uma averiguação que clarifique, um pouco mais, as particularidades que orbitam a definição mais acurada desse gênero literário.

¹⁵⁸Cf. Apocalipse 21:5-8.

2.5.2 A Estrutura Básica do Gênero Apocalíptico

Como pode ser perfeitamente perceptível até o momento, o gênero apocalíptico não é formado por categorias que se enquadram, uniformemente, em todos os apocalipses em particular, o que implica um óbvio problema de categorização. Não obstante, algumas terminologias passaram por averiguações muito diversificadas durante a história do estudo desse campo, tal como a que se constata a partir das obras de Koch, Stone e Hanson¹⁵⁹, nas quais foi discutida a distinção entre “apocalipticismo” e “escatologia apocalíptica” através de um enfoque diferenciado.

Outro fator que se agregou para dificultar uma classificação mais apurada do gênero apocalíptico judaico foi o seu caráter extremamente diversificado, capaz de reunir uma combinação multifacetada de formas literárias (visões, orações, lendas, oráculos de juízo, etc.). Desse modo, a contribuição de von Rad foi decisiva para desenvolver esse ponto, pois o mesmo identificou que o mais apropriado fosse definir a apocalíptica não tanto como um gênero literário homogêneo, mas sim um *mixtum compositum*¹⁶⁰. Segundo Koch existem seis características típicas para esse gênero: “ciclos de discurso, agitações espirituais, discursos parenéticos, pseudonímia, imagética mítica e caráter compósito. Ele não afirmou que todos esses elementos eram necessários em todos os apocalipses”¹⁶¹.

Conforme Rowland o gênero apocalíptico seria definido pela presença de uma comunicação literária de conhecimento altamente esotérico, destinada, da parte de um ser celeste, a uma figura famosa do passado. Essa definição seria um tanto mais ampla do que a de Collins e de Stone¹⁶².

O desvendamento dos conselhos de Deus diretamente ao vidente apocalíptico, e, conseqüentemente, para seus leitores, significava que o último estava recebendo uma resposta direta da boca do próprio

¹⁵⁹ Ver, respectivamente: KOCH, Klaus. *Ratlos vor der Apokalypitik*. Gütersloh: Mohn, 1970; STONE, Michael E. *Lists of Revealed Things in the Apocalyptic Literature*. In: MOORE, Frank. (et. al.). *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God: Essays on the Bible and Archeology in Memory of G. Ernest Wright*. Garden City: Doubleday, 1976, pp. 414-452; e HANSON, Paul D. *The Dawn of Apocalyptic*. Philadelphia: Fortress, 1975.

¹⁶⁰ COLLINS, John J. *Daniel: with introduction to apocalyptic literature*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984, pp. 2, 3.

¹⁶¹ Id. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 23.

¹⁶² CLEMENTS, R. E. (org.). *O Mundo do Antigo Israel: Perspectivas Sociológicas, Antropológicas e Políticas*. São Paulo: Paulus, 1995, p.246.

Deus, aparentemente isenta de qualquer risco de contradição. Aqui repousava o pronunciamento que reivindicava solucionar os debates inconclusos do ser humano concernentes ao seu mundo e destino. Assim, a chave para todo o movimento consiste no fato de que Deus revela seus mistérios diretamente ao homem, e, com isso, fornece-lhe conhecimento da verdadeira natureza da realidade para que o ser humano possa organizar a sua vida adequadamente¹⁶³.

Antes de prosseguir é importante lembrar que a identificação desses textos milenares como “apocalipses” se trata de uma atitude classificatória artificial. Por um lado, os leitores antigos, ao se depararem com o que atualmente se conhece por “literatura apocalíptica”, reconheciam certa semelhança formal, de estrutura e conteúdo profético entre tais documentos. Por outro lado, a designação moderna de um gênero “apocalíptico” não existia naquele contexto, o que havia era a compreensão de que estes escritos fossem profecias peculiares, um tanto diferentes do material dos profetas bíblicos, mas igualmente expressão profética. Ao tratar dessa ambiguidade os estudiosos contemporâneos costumam estabelecer a distinção entre um gênero mais abrangente de escritos proféticos que incluem, dentro de sua classificação, os profetas neotestamentários e aquele grupo mais restrito de textos do mesmo modo proféticos conhecidos como “apocalipses”¹⁶⁴.

Quanto à forma elementar do gênero existe a opinião já mencionada, defendida por Rowland e Stegemann, de que a revelação de mistérios celestiais seja o elemento constituinte mais marcante dos apocalipses. Com base nessa perspectiva visões presentes em Zc 1-6 seriam consideradas partes de um dos apocalipses mais antigos. Em análise um tanto distinta E. P. Sanders enfocou o conteúdo da literatura apocalíptica, sobretudo a escatologia cósmica, a qual, uma vez expressa em linguagem mítica, deixaria subentendida uma origem dependente dos escritos pós-exílicos, tais como o Trito-Isaías. Entretanto, forma e conteúdo devem ser incluídos juntos na análise desse gênero, de modo que essa avaliação mais abrangente confere mais êxito na definição desse tipo de literatura¹⁶⁵.

¹⁶³ ROWLAND, Christopher. *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. London: The Camelot Press, 1982, p. 11.

¹⁶⁴ MARTIN, Dale B. *New Testament: history and literature* (The open Yale courses series). New Heaven; London: Yale University Press, 2012, 342.

¹⁶⁵ BROWN, Raymond E. (et. al). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento/ Tradução: Celso Eronides Fernandes*. Santo André (SP): Paulus; Academia Cristã, 2012, pp. 604, 605.

Grosso modo, a forma de um apocalipse se apresenta em estrutura narrativa, utilizada cuidadosamente para descrever o modo em que ocorre a revelação¹⁶⁶. Os principais meios para esse desvelamento sobrenatural são visões e jornadas sobrenaturais repletas por discursos ou diálogos, ou mesmo transmitidas por intermédio de um livro celestial a uma figura venerável de um passado remoto, cujo nome é empregado como pseudônimo. Decerto, uma característica presente tanto nos apocalipses do tipo “histórico” quanto nos de “viagens sobrenaturais” é justamente a identidade consagrada do recipiente das revelações – figuras conhecidas e emblemáticas tais como, Enoque, Moisés, Abraão, Daniel, Esdras e Baruque¹⁶⁷.

De acordo com uma concepção superficial existente na mentalidade moderna, a pseudepigafia (literalmente, ψευδεπίγραφος, “dotado de título errado”, “rótulo falso”) pode ocasionar muitos juízos valorativos que questionam o caráter moral do autor antigo que se utilizou desse recurso. Embora ainda se discuta a verdadeira função da pseudonímia, no sentido de definir se tal procedimento se tratava de falsificações ou utilizações enganosas de nomes, existe uma abordagem mais neutra sobre o assunto, e que procura reconhecer a existência de uma “deuteronímia”, ou seja, o emprego de um segundo (do grego, δεύτερος) nome para legitimar seu interesse¹⁶⁸. Desse modo, a pseudonímia deve ser entendida como uma convenção literária ordinária para a sua época.

Quando se busca compreender a pseudepigrafia a partir da mente de seu autor, a leitura feita se restringe, em última instância, a abordagens puramente psicológicas, o que produz inevitavelmente outro problema metodológico: a ausência do autor do passado impede quaisquer arremates conclusivos a respeito da intenção por detrás dessa prática. Portanto deve-se reconhecer que o uso de pseudônimos no mundo antigo em geral, e entre os escribas de Israel em particular, tenha sido um fenômeno tanto psicológico quanto social, dado o uso frequente desse recurso literário. Não obstante, a recepção, por parte dos leitores contemporâneos a essas obras, também deve ter sido favorável e consensual para com a prática da pseudonímia. Talvez um exemplo do Novo

¹⁶⁶COLLINS, John J. *Daniel: with introduction to apocalyptic literature*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984, p. 4.

¹⁶⁷Ibid., p. 5.

¹⁶⁸SCHENELLE, Udo. *Teologia do Novo Testamento*. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 695.

Testamento possa refletir essa ideia, e expor o sentido complexo que envolveu o uso da pseudepigrafia na antiguidade:

Leitores antigos que citam, com aprovação, obras pseudepígrafas, parecem aceitar suas atribuições. Quando o autor da epístola de Judas, no Novo Testamento, faz referência ao Livro dos Vigilantes, o mesmo escreve: “Enoque, o sétimo desde Adão, profetizou sobre estes, assim...”¹⁶⁹(14)

Elemento igualmente comum nos apocalipses judaicos foi a revisão da história (o exemplo mais conhecido é o de Daniel), apresentada como uma profecia cujo cumprimento circundava uma época de intensa turbulência e crise escatológica¹⁷⁰. A revisão profética da história contribuiu, dentro da literatura apocalíptica – e principalmente nos apocalipses históricos –, para avigorar a resistência e disposição do fiel, pois deixava tácito que Deus governava a história e todos os grandes impérios do mundo, além de mostrar a transitoriedade dos poderes temporais, e seu caráter de submissão aos desígnios últimos de YHWH, o qual conduziria no futuro, com segurança, todos os acontecimentos para um fim que beneficiasse o seu povo. Com efeito, não apenas os acontecimentos sociopolíticos estariam inclusos no ato redentivo de Deus, mas abarcaria o desígnio divino sobre o universo, no irromper de um “novo céu e nova terra” (Is. 65:17; Ap 21:1)¹⁷¹.

Embora o arranjo de características até agora elencadas não seja algo presente em todos os apocalipses, existe, todavia, alguma convergência que unifica todos esses textos. Conquanto os apocalipses não fossem compostos por teólogos que sistematizavam uma teologia comum a todos os textos deste grupo, pode-se inferir, por outro lado, certa coerência de elementos e características fundamentais. Dentre as particularidades mais definidas está a visão espiritual, entregue pelo vidente, quanto a uma ordem celestial revelada, proposta como protótipo para uma determinada

¹⁶⁹HIMMELFARB, Martha. *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*. New York: Oxford University Press, 1993, p. 98.

¹⁷⁰COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, pp. 23,24.

¹⁷¹Conferir principalmente estas duas obras: NOVELLO, Henry L. *The Nature of Evil in Jewish Apocalyptic: The Need for “Integral” Salvation*. *Coloquium* 35/1 (2003) pp. 47-63, p. 48; e COLLINS, John J. *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*. New York: Oxford University Press, 2014, p. 146.

comunidade terrena¹⁷². Não obstante, o desvelamento do mundo espiritual, com os relatos das atividades de seres sobrenaturais; uma escatologia retributiva e meta-histórica, esta descrita sob a forma do julgamento final e a condenação dos ímpios; além de um forte teor exortativo, são elementos presentes, de alguma maneira, em todos os apocalipses¹⁷³.

Com base nessas conclusões, o que fica evidente no gênero apocalíptico é o seu papel no oferecimento de interpretação teológica em meio à tribulação experimentada. E nessa função os apocalipses reuniam uma gama pluriforme de motivos literários. A diminuição da esperança nos recursos terrenos fez emergir um sentimento de anseio pela presença do tempo final. Por isso, são muitos os exemplos de expectativas de ressurreição, subsequente a um juízo final sobre todos os indivíduos; o deslumbre de um novo éon; seguidos da projeção em figuras mitológicas como a de um juiz celestial (tal como o “Filho do Homem”), e, mais tarde, de um Salvador messiânico¹⁷⁴.

2.5.3 Apocalipses Históricos e Jornadas Sobrenaturais: Uma Distinção Genérica

De acordo com a apresentação básica do gênero literário dos apocalipses, pode-se notar uma categorização dupla que compreende dois tipos fundamentais de textos apocalípticos. Essa percepção foi exposta em Semeia 14, em que se apresentou a distinção entre apocalipses de cunho “histórico” – estes comumente produzidos sob releituras da história - e aqueles de linha mais transcendente, escritos sob o arquétipo de “jornadas sobrenaturais” ou “celestiais”¹⁷⁵.

Os principais apocalipses históricos incluem o livro de “Daniel”, “4 Esdras”, o “Apocalipse Animal” e o “Apocalipse das Semanas” (ambos em 1 Enoque), “2

¹⁷²NOVELLO, Henry L. *The Nature of Evil in Jewish Apocalyptic: The Need for “Integral” Salvation*. *Colloquium* 35/1 (2003) pp. 47-63, p. 48.

¹⁷³COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, pp. 24, 32.

¹⁷⁴STEGEMANN, E. W.; STEGEMANN, W. *História Social do Protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004, pp. 171, 172.

¹⁷⁵COLLINS, John J. *Daniel: with introduction to apocalyptic literature*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984, p. 5.

Baruque” e “Jubileus”. Os do tipo “jornadas sobrenaturais” são o “Apocalipse de Sofonias”, o “Testamento de Abraão”, “2 Enoque”, “3 Baruque”, “Testamento de Levi 2-5”, “Similitudes”, o “Livro Astronômico” e o “Livro dos Vigilantes” (1 Enoque 1-36). Ambos os tipos incluem o tema do julgamento e destruição dos perversos, ao passo em que outros enfatizam a destruição cósmica do mundo (2 Enoque, 1 Enoque 1-36, 4 Esdras e o Apocalipse das Semanas). Essa distinção dupla dos escritos apocalípticos judaicos entre “históricos” e “celestiais” é uma disposição relativamente rígida, exceto no caso do tardio Apocalipse de Abraão (escrito por volta do final do primeiro século E.C.), o qual combina a revisão da história com uma jornada sobrenatural¹⁷⁶.

A teologia que está na base dos apocalipses, tanto “históricos” quanto de “viagens sobrenaturais”, é aquela que interliga as dimensões terrenas e espirituais. O mundo oculto de anjos e demônios produz impacto considerável para o destino humano, de maneira que esse destino é determinado, no final, por um julgamento escatológico. Assim, a vida presente dos seres humanos está limitada, na mentalidade apocalíptica como um todo, pelo mundo sobrenatural de seres celestiais, tanto bons quanto malignos. O futuro da história, por seu turno, é marcado pela inevitabilidade do juízo final¹⁷⁷.

Os apocalipses de “viagens sobrenaturais” não são de todo desprovidos de conexão direta com as circunstâncias socioculturais e políticas, pois, mesmo que as imagens utilizadas nesse tipo de texto sejam pertinentes ao mundo abstrato, por vezes é possível se constatar alguma alusão simbólica a assuntos e acontecimentos reais, através da linguagem mítica. Exemplo disso é o Livro dos Vigilantes, o qual reflete os mitos de gigantes helenísticos ao colocá-los em contraste com tradições nativas, estas empregadas por meio de inversões que criticam governantes guerreiros, bem como generais e exércitos estrangeiros. Não obstante, as narrativas de viagens celestiais em Enoque se opõem à cartografia imperial e sua ideologia de dominação¹⁷⁸.

Além da referência subentendida a assuntos bastante concretos do cotidiano terreno, a literatura apocalíptica se propôs, mormente, a prover interpretações para assuntos difíceis relativos à existência humana. Entre os problemas mais marcantes abordados nos apocalipses se destaca o “problema do mal”. A leitura feita por Paolo

¹⁷⁶COLLINS, John J.A *imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, pp. 24-26.

¹⁷⁷ Ibid., p. 28.

¹⁷⁸Id. *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*. New York: Oxford University Press, 2014, p. 146.

Sacchi identifica, no Livro dos Vigilantes, um tipo de problema subjacente ao apocalipse mais antigo, a saber, o problema da origem do mal como fenômeno ontológico e anterior à volição humana, mais precisamente um produto do pecado original. Esse tipo de motivo literário está presente no *corpus* de Enoque, em 4 Esdras, 2 Baruque e em certa medida nos Manuscritos do Mar Morto¹⁷⁹.

Nessa visão das coisas o mal surge como uma desordem que não possui origem em Deus ou na pessoa humana. Em nossos termos, diríamos que o mal não pode ser visto como algo inerente à natureza, e tampouco restrito a dimensões éticas. Mas dada a natureza do mal, fica claro que a pessoa humana não seja capaz de remediar, em hipótese alguma, tal situação. Se o mal provém de uma esfera acima da humana, a salvação também (salvação “do mal” entendida nestes termos) só pode vir da mesma esfera¹⁸⁰.

¹⁷⁹COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 31.

¹⁸⁰SACCHI, Paolo. Jewish Apocalyptic and its History. In: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 20*. Brescia: Sheffield Academic Press, p. 57.

CAPÍTULO 3 - AS INFLUÊNCIAS INTERNAS E EXTERNAS PARA A FORMAÇÃO DA APOCALÍPTICA JUDAICA E OS PRINCIPAIS CONTORNOS DE SUA FUNÇÃO RELIGIOSA-SOCIAL

Existem três aspectos determinantes que contribuíram para a constituição da apocalíptica judaica, e que podem ser arranjados independentemente da ordem: o contexto das vicissitudes sociais, a tradição profética clássica de Israel e o contexto literário estrangeiro. O primeiro capítulo desta dissertação descreveu o período do segundo templo e, por efeito, incluiu uma discussão acerca do surgimento histórico desse fenômeno. Durante o estudo desse período pôde-se perceber que os primeiros exemplos do gênero literário apocalíptico apareceram em um ambiente muito complexo para a história e identidade de Israel. Esse contexto foi o do período helenístico, um momento marcado pelo despertar intenso do internacionalismo, por guerras de ocupação e pela reconquista da Judeia e de territórios vizinhos. A elevada atividade militar, os altos impostos cobrados por parte dos autocratas estrangeiros, somados à imposição cultural Greco-macedônica, contribuíram sobremaneira para impulsionar o ímpeto apocalíptico e fortalecer a resistência diante de circunstâncias tão adversas¹⁸¹. Com isso em vista, se depreende que a correta compreensão do movimento e da literatura apocalípticas depende de um estudo apropriado de seu contexto social, político e cultural.

No que se refere ao contexto literário estrangeiro será evidenciado mais a frente que a apocalíptica não se formou unicamente com base em tradições bíblico-judaicas, senão em conjunto com matrizes literárias e temas comuns na literatura do Antigo Oriente Próximo durante o terceiro milênio A.E.C.¹⁸². Com efeito, esses empréstimos externos se tornam evidentes a partir da pesquisa comparativa da forma literária empregada por Israel, em sua apocalíptica, e daquela presente nos escritos proféticos da Mesopotâmia, Babilônia, Pérsia e do mundo helenístico. Portanto, o estudo das origens da apocalíptica judaica não é um trabalho simples, posto que a múltipla procedência desse movimento sugira um campo de significação intrincado, que conglomerar, concomitantemente, particularidades históricas, literárias e teológicas. Por isso, o

¹⁸¹COLLINS, John J. *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*. New York: Oxford University Press, 2014, p. 145.

¹⁸²McGINN, Bernard; COLLINS, John J.; STEIN Stephen J. (editors). *The Continuum History of Apocalypticism*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2003, p. 3.

presente tópico focalizará na análise do profetismo bíblico, suas principais particularidades, contribuições e o caminho percorrido para a formação do movimento apocalíptico.

3.1 A Influência Interna e o Momento de Transição Rumo à Literatura Apocalíptica: O Caminho desde o Profetismo Canônico

A Bíblia Hebraica distingue três períodos na história da profecia: 1) desde a fundação do estado de Israel até o final do século VIII A.E.C; 2) do século VIII até o período pós-exílico (587/86-539 A.E.C); 3) final do exílio até o fim do movimento em si, por aproximadamente mais dois séculos à frente. Durante os dois últimos períodos surgem os “profetas escritores”, uma vez que nesse momento foram compostas diversas obras cuja autoria fora atribuída, segundo a tradição, aos profetas da estirpe de Isaías, Jeremias, Ezequiel e Zacarias. O terceiro momento, mais especificamente, foi marcado pelo despontar de uma série de novos movimentos proféticos bastante distintos de seus precedentes, os quais recebiam a designação genérica de “apocalípticos”. Esses movimentos variados de atividade profética perduraram até as grandes catástrofes decorrentes das guerras judaicas contra os romanos (70 e 135 E.C.)¹⁸³.

As fases do profetismo de Israel demonstram que esse fenômeno religioso possuiu particularidades que se modificavam, reinventando-se, conforme as mudanças sociais e políticas pelas quais a nação era submetida. Por isso, se torna deveras relevante traçar essas fases, em seus momentos e atribuições principais, pois tal pesquisa permitirá não apenas o correto entendimento do contexto fenomenológico mais abrangente em que se desenvolveu a profecia em Israel, mas, de igual modo, apresentará o pano de fundo ideológico-religioso, e a força motriz que movimentava a nova expressão apocalíptica que se destacava, fruto de uma interação de fontes e tendências em conluio, que se sobrepuseram, na sua idealização, aos limites internos da religião nacional.

Etimologicamente, o termo “profeta” significa “aquele que fala na frente”, mas seu significado dentro do imaginário da profecia bíblica carrega um valor semântico muito mais variado.

¹⁸³ SOGGIN. Alberto J. *Introduction to the Old Testament: From its Origins to the Closing of the Alexandrian Canon*, 3ª Ed., (The Old Testament Library). Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989, pp. 251, 252.

O termo “profeta” (do grego, προφήτης) é atestado no grego clássico desde o tempo de Píndaro e Heródoto (século V A.E.C.), e indicava um “oficial do templo”. Em sua forma original o προφήτης era um ministro que transmitia sua mensagem para um público, por isso o uso do prefixo “προ” (diante de), o que destaca a posição em que a mensagem era comunicada: diante de uma assembleia, um grupo ou mesmo uma pessoa. A ênfase na conotação cronológica da preposição que prefixa a palavra “προφήτης” e remeteria a “presságios”, é um desenvolvimento posterior, vista nos períodos egípcio, helenístico e romano, em que o προφήτης exercia um alto ofício religioso e era chamado de “servo da divindade”. Com efeito, os tradutores da LXX procuraram associar o profeta bíblico (representado, em sua maioria, pela palavra *nāvi’* e, em alguns momentos *hōzeh* e *rô’eh*) com essa figura¹⁸⁴.

A concepção do profeta como alguém que simplesmente prediz o futuro não representa o cerne de sua função, sendo apenas uma faceta secundária de um momento na história do profetismo bíblico. Certamente, a missão do profeta na Bíblia era essencialmente ser intermediário entre Deus e humanos. Por isso, mesmo que Abraão e Moisés não tenham sido proclamadores de prognósticos, os mesmos foram identificados com o título de “profeta”, uma vez que transmitiam mensagens de Deus¹⁸⁵.

Conquanto tenham existido diferenças substanciais em torno do fenômeno profético, o mesmo possui origem ainda anterior ao profetismo bíblico¹⁸⁶. O fenômeno de “profetas” (*nāvi’im*) não se restringia apenas a Israel ou ao Antigo Oriente Próximo, mas a atividades desse tipo, sobretudo as de profetas extáticos, existiu de modo similar no Egito, Índia, China, e Mesopotâmia. A falta de evidências documentais claras sobre um profetismo sistematicamente organizado nessas regiões se deve pelo fato da reduzida expressão do movimento em si mesmo, o qual se viu eclipsado pelas formas burocráticas do serviço religioso. No entanto, os *nāvi’im* ainda estavam de alguma maneira inseridos na religião institucional. No Egito, por exemplo, apenas os

¹⁸⁴SOGGIN, Alberto J. *Introduction to the Old Testament: From its Origins to the Closing of the Alexandrian Canon*, 3ª Ed., (The Old Testament Library). Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989, pp. 237, 238.

¹⁸⁵COOGAN, Michael D. *The Old Testament: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2008, p. 74.

¹⁸⁶A divisão da *Tanach* organiza os profetas da seguinte maneira: 1) Profetas Anteriores: Josué, Juízes, Samuel e Reis e 2) Profetas Posteriores: Isaías, Jeremias, Ezequiel e os doze profetas “menores”. Nessa divisão, diferente da organização canônica nos meios católico romano e protestante, Daniel e Lamentações não fazem parte da coleção de escritos proféticos, mas sim dos “Escritos” (*chetuvim*).

responsáveis pelo templo eram chamados de “profetas”; em Israel, Fenícia e Índia os profetas extáticos representavam a força vital in absentia da burocratização¹⁸⁷.

Nos países do Oriente Antigo existiram quatro correntes principais de profetismos, distribuídas de forma desigual em lugares variados dessa dimensão geográfica. A primeira corrente foi a “mágica”, exercida por magos pertencentes, em alguns casos, ao serviço público, com considerável participação política, e que juntamente a isso realizavam magias e adivinhações mânticas - principalmente na Mesopotâmia. Em oposição ao tipo mágico, que se preocupava pelas formas mais básicas da mentalidade humana, existia a corrente profética de “reivindicação social”, a qual buscava responder às preocupações mais ideais, em especial questões éticas, políticas e de justiça social. A terceira corrente foi a “mística”, um movimento de expressão tanto quanto a corrente mágica que surge no Egito e Mesopotâmia, mas que pôde ser visto na Ásia Menor, Irã e na Grécia. Os profetas místicos possuíam diversas funções específicas, estas expressas em modos distintos dependendo da região. No entanto, a característica mais evidente dessa terceira corrente é que seus adeptos participavam de ritos de mistérios, em uma atitude que por vezes anunciava um tipo de soteriologia sobremaneira abstrata. Essa corrente se assemelha, com algumas ressalvas, tanto ao gnosticismo quanto à mística cristã; com respeito ao profetismo bíblico clássico, o qual ignorava quase que inteiramente o mistério, a relação e permuta ideológica não se fizeram tão presentes, devido à falta de afinidade de Israel com disciplinas e rituais estrangeiros, muito comuns entre os profetas de “mistérios”¹⁸⁸.

A quarta e último tipo de corrente profética antiga foi a “escatológica”, voltada para dimensões futuras e com uma mentalidade construída sobre os auspícios das revelações. Nesse caso, a influência sobre o profetismo hebreu se mostrou mais evidente, em especial durante o último momento da história da profecia, mais especificamente no surgimento da apocalíptica. A escatologia judaica que surgiu após o desterro de Judá passou a presenciar um tipo de mensagem muito característica, pois o discurso escatológico nesse momento foi marcado pela crença, defendida pelos profetas da época, de que a contemporaneidade do messias enviado por YHWH fosse real, de

¹⁸⁷WEBER, Max. *Ancient Judaism*. Translated and Edited by Hans H. Gerth and Don Martindale. New York: A Free Press, 1967, p. 96.

¹⁸⁸NEHER, André. *La Esencia del Profetismo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975, pp. 43-52.

modo que deslumbres de figuras como as do “Filho do Homem” se tornavam cada vez mais constantes¹⁸⁹.

No interior do profetismo canônico - tanto em suas origens elementares, no Pentateuco, quanto nos escritos proféticos propriamente dito - o desenvolvimento da mensagem foi acompanhado de muitas diferenças quanto à forma pela qual a consulta a Deus era empreendida. A princípio, essa comunicação sobrenatural ocorria por intermédio da utilização de elementos simbólicos como o *Urîm* e *Tummîm* (1Sm 14:41-41). Posteriormente, essa consulta passou a ser realizada, pelo profeta, sem o uso de quaisquer materiais intermediários, de modo que esse procedimento ficou conhecido como “profetismo inspirado”, em que a divindade respondia, ou não, a uma indagação feita pelo fiel¹⁹⁰. Com isso, os meios utilizados se restringiam ao uso da palavra falada, da ação simbólica e, em sua forma desenvolvida, através da escrita¹⁹¹. Ademais, o profetismo inspirado se caracterizou pela descrição de uma divindade mais autônoma, a qual falava sem ser consultada, de modo onipresente – à maneira dos profetas de culturas vizinhas, como ocorria em Mari¹⁹².

A profecia do período bíblico é comumente identificada com formas bastante específicas de linguagem profética, das quais as principais a serem nomeadas são: uma revelação direta e não mediada da parte de Deus; falas ou oráculos inspirados com a expressão que introduz um discurso direto, “assim diz o Senhor” (*koh-âmar YHWH*); anunciamentos proféticos; diálogos diretos com YHWH; e uma apresentação do profeta e de sua mensagem a partir da designação do próprio Deus. No profetismo antigo existiram diversos temas e gêneros recorrentes, desde visões como as de Jeremias e sua imagem simbólica de uma vara no capítulo 1, ou a visão mítico-realista de Ezequiel 1, na qual o profeta vê o trono de Deus e o juízo por advir, o que trará tanto a condenação quanto a salvação, na medida em que apresenta um tipo de julgamento com dimensões terrenas, temporais, e não concernentes à outras dimensões - espirituais ou eternas¹⁹³.

¹⁸⁹NEHER, André. *La Esencia del Profetismo*. Slamanca: Ediciones Sígueme, 1975,, p. 53.

¹⁹⁰ASURMENDI, Jesus. *O profetismo: das origens à época moderna*. Trad. Estella Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 17.

¹⁹¹SICRE, José Luís. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Trad. João Luis Baraúna. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 137.

¹⁹²Ibid., p. 18.

¹⁹³COLLINS, John J. *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*. New York: Oxford University Press, 2014, pp. 36, 37.

A profecia atinge simultaneamente o passado, o presente e o futuro; [...]. A profecia prediz evento futuro, por exemplo, a morte de um rei, a queda do reino setentrional, de Jerusalém, o retorno dos exilados; o presente envolvido nestes acontecimentos futuros pertence à História. [...] A profecia habita dentro do horizonte da história nacional, reportando-se às demais nações apenas em relação a Israel¹⁹⁴.

Em anuência com o que será atestado mais à frente, se reconhece que o gênero apocalíptico possui características bastante peculiares e praticamente ausentes no profetismo bíblico clássico. Por enquanto, vale aludir que os apocalipses, em uma análise panorâmica, são distinguidos por dois eixos principais de realidade transcendente, a saber, uma espacial e outra temporal. A espacial considera a intervenção de Deus na qualidade de soberano que reina sobre o mundo visível, enquanto o eixo temporal diz respeito ao fim dos dias, quando o juízo divino será efetuado e trará o seu domínio manifesto. Por conseguinte, as visões proféticas foram comuns nos escritos apocalípticos, ao passo que os oráculos dos profetas clássicos não eram mais usados¹⁹⁵, o que revela não apenas uma mudança de conteúdo, mas, de igual modo, na forma das sentenças.

No irromper da intervenção divina prevista nos escritos proféticos clássicos era comum a elaboração de embates cósmicos, análogos, em forma, àqueles relatos estrangeiros de combates entre forças efetivamente opostas (bem e mal). Conquanto existam estudiosos que defendam uma origem reducionista acerca do surgimento do gênero de “combates mitológicos”, em uma linha que remontaria aos ensinamentos de Zoroastro, no antigo Irã¹⁹⁶, é patente que esse gênero esteve presente no imaginário dos profetas bíblicos de um jeito bastante peculiar, pois a alusão à linguagem mitológica, em diversos exemplos, significava não a restauração do cosmos e o inevitável despertar de um novo éon – como seria de esperar no uso deste tipo de batalha em diversos escritos do Antigo Oriente Próximo -, mas se referia, por definição, à luta de YHWH no sentido de vencer as forças do caos (cf. Sl 96, 98). Desse modo, os profetas projetavam,

¹⁹⁴WESTERMANN, Claus. *Fundamentos da Teologia do Antigo Testamento*. Tradução por Frederico Dattler. Santo André (SP): Academia Cristã, 2011, p. 167.

¹⁹⁵COLLINS, John J. *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*. New York: Oxford University Press, 2014, p. 37.

¹⁹⁶ Conferir, principalmente: COHN, N. *Cosmos, Chaos, and The World to Come*. New Haven: Yale University Press, 1993.

por meio do pensamento mitológico da época, o conflito futuro, e evocavam o julgamento de Deus sobre nações gentílicas e contra o próprio Israel. Exemplo desse uso está em Amós, no século VIII A.E.C., o qual proclamava, pela primeira vez, “o fim” iminente (Am 8:2), não da ordem cósmica presente, mas como símbolo do juízo contra o reino do Norte. Em uso equivalente a Amós, Isaías predisse a queda da Babilônia em termos cósmicos, e recorreu à expressão paralela ao “o fim” (hebraico, *haqetz*), a ideia do “dia do Senhor” (*yôm-YHWH* Is 13:9-13). Portanto, Amós e Isaías marcaram o uso de expressões catastróficas, com dimensões universais, para se descrever não o fim do mundo propriamente dito, mas no intuito de simbolizar o julgamento e destruição de nações e reinos gentílicos, bem como o juízo punitivo de Deus sobre o povo escolhido.

Como será evidenciado a seguir, o anúncio escatológico dos profetas antigos sofrera alguns desenvolvimentos substanciais entre o exílio babilônico (586-539 A.E.C.) e o surgimento do apocalipticismo e do cristianismo¹⁹⁷. O fato marcante nessa vicissitude é que para os profetas

[...] Oséias, Amós e Isaías, a casa de Davi, agora em ruínas, poderia ser reestabelecida em um tempo descrito como *ketz hayamim*; poderia ocorrer paz eterna e um abandono dos cultos e imagens gentílicos. O apocalipticismo na Palestina pós-exílio é algo um tanto diferente disso. A agenda apocalíptica é agora geralmente definida em termos de ‘revelações da sabedoria oculta de Deus’ ou como o ‘desvelamento de segredos divinos’, e, de fato, a ‘revelação’ é a raiz de significado do mundo¹⁹⁸.

Como se sabe, o profeta era o mediador entre o povo e Deus e, neste ofício, o primeiro denunciava, no período dos reis, a perversão da monarquia, em especial as práticas idólatras praticadas ou mesmo toleradas pelo monarca. Com efeito, até mesmo problemas de ordem ambiental, como a seca, eram pronunciados pelo profeta na forma de oráculos de castigo, como resultado da prática idólatra de Israel (1Rs 17-18). Diante da corrupção generalizada do rei e de seu governo, o profeta bíblico ultrapassava os limites de suas atribuições, e procurava, por meio de sua palavra e da relação legítima e harmoniosa que preservava com o “Deus de Israel”, restabelecer a situação na medida

¹⁹⁷McGINN, Bernard; COLLINS, John J.; STEIN Stephen J. (editors). *The Continuum History of Apocalypticism*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2003, pp. 64, 65.

¹⁹⁸BERLIN, Andrea M.; OVERMAN, J. Andrew (editors). *The First Jewish Revolt: archaeology, history, and ideology*. London; New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2004, p. 167.

em que conduzia novamente o povo à vontade de YHWH. Desse modo, profetas da estirpe de Elias e Eliseu se tornavam, não apenas porta-vozes de Deus, mas efetivavam as missões da realeza enfraquecida e apóstata. Assim, “[...] a relação verdadeira e vivificadora entre o Deus de Israel e seu povo passa doravante pelo profeta”¹⁹⁹.

Os profetas também concentravam suas denúncias de injustiça a outros setores do poder político, econômico e social de menor expressão. Esses grupos do estrato superior compreendiam os líderes políticos e militares, os anciãos (*zəqanîm*) os oficiais do rei (*šārîm*), os juizes (*šôfeţîm*) e, às vezes, figuras que englobavam todos esses títulos em torno de si²⁰⁰. No entanto, o grupo que recebia a mais severa crítica era o dos falsos profetas, tanto aqueles que serviam a divindades estrangeiras, como Baal, quanto os que pretendiam representar a Deus na qualidade de mensageiros legítimos de YHWH. O primeiro grupo de falsos profetas apareceram em confrontos com Elias (1Rs 18) e representavam, para a história do profetismo, pouca relevância, exceto pela sua atitude de influenciar o povo. A segunda categoria, por sua vez, oferecia ameaças mais preocupantes, posto que baseasse sua postura e ministério em uma suposta revelação do Deus de Israel²⁰¹.

Outra atribuição comum aos profetas canônicos era o exercício interpretativo da história, visto que, para o povo de Israel, uma das bases de fé consistia em ler e reler a sua própria história com vistas a descortinar a ação de YHWH e, a partir dessa reflexão, extrair as possíveis consequências vividas no ato da nação. Esse tipo de procedimento foi bastante evidente entre os ciclos dos profetas Elias e Eliseu, os quais identificavam os problemas essenciais em Israel – mais especificamente no reino do Norte – como provenientes da deterioração dos poderes religioso e político, ou seja, o fracasso tanto da prática fiel das tradições mosaicas, constantemente ameaçadas pela influência da religião cananeia, quanto da instituição monárquica que outrora fora autorizada como meio eficaz para o favorecimento da relação entre o povo e Deus. Consequentemente, na medida em que o profeta se destacava como voz de Deus contra as impropriedades dos sistemas religioso e governamental oficiais, a mensagem anunciada por essa figura, que se despontou como ofício normativo entre o povo e as autoridades, se concentrava

¹⁹⁹ASURMENDI, Jesus. *O profetismo: das origens à época moderna*. Trad. Estella Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Paulinas, 1988, pp. 25, 26.

²⁰⁰SICRE, José Luís. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Trad. João Luis Baraúna. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 132.

²⁰¹Ibid., p. 133.

no resgate das bases para o culto monoteísta, este negligenciado, em muitos momentos, tanto pelos oficiais da Lei quanto pela monarquia. Com isso, a palavra profética se expressava como fonte de esperança para os problemas nacionais, além de ter servido como canal de condução da vida de Deus para o seu povo²⁰².

A posição de destaque exercida pelos profetas posteriores não ocorrera de maneira abrupta dentro da história antiga de Israel. É importante ressaltar que o profetismo passou por diversos momentos de transição importantes, dentre os quais se destacam algumas atitudes principais do profeta – até o século VIII A.E.C. – com relação à figura do rei, o alvo mais constante da exortação e juízo proféticos.

Durante esses séculos, desde a instituição da monarquia até aparecimento do profeta Amós, existiram três etapas do ofício profético que contribuíram para sua evolução²⁰³. A primeira etapa foi marcada por uma relação um tanto ambígua dentro dos limites da relação com monarca, pois ajustava certa proximidade física e um distanciamento crítico. Esse momento apresentou os profetas Gad e Natã como figuras emblemáticas nesse tipo de postura. Gad interviu em momentos distintos como no conselho proferido diante de Davi para retornar a Judá (1Sm 22:5); na acusação deste rei por ter realizado o censo (2Sm 24:11ss); e, além disso, ordenou a Davi que edificasse um altar na eira de Areúna (2Sm 24:18ss). Com o passar do tempo o distanciamento físico começava a surgir entre o profeta e o rei. Esse momento pode ser exemplificado no caso de Aías de Siló (1Rs 11:29-39 e 14:1-8), e marcou a segunda etapa dessa relação. A terceira e última etapa foi distinta por conciliar o distanciamento progressivo do profeta com relação à corte e, por contraste, proporcionou cada vez mais aproximação com o povo. Nesse momento foi comum episódios como os de Elias e a viúva de Serepta (1Rs 17:9-24), bem como a disputa de profetas no monte Carmelo (1Rs 18). O profeta Eliseu fortaleceu e deu prosseguimento a essa tendência de proximidade com o povo ao ponto de ser reconhecido mais tarde como o profeta mais “popular” entre os profetas bíblicos. Com isso, a partir dessa terceira etapa os profetas passaram a se voltar predominantemente ao povo como objeto de sua mensagem. Conquanto o profeta ainda falasse ao rei, uma vez que este ainda ocupasse um *status* de

²⁰²ASURMENDI, Jesus. *O profetismo*: das origens à época moderna. Trad. Estella Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Paulinas, 1988, pp. 26, 27.

²⁰³SICRE, José Luís. *Profetismo em Israel*: o profeta, os profetas, a mensagem. Trad. João Luis Baraúna. Petrópolis: Vozes, 1999, pp. 236-238.

relevância, bem como poderes pertinentes à sociedade e religião de Israel, a evolução do ofício profético produziu um movimento muito mais influente entre o povo, estabelecendo fortes pontos de contato entre ambos, situação que posteriormente seria cada vez mais comum²⁰⁴.

Depois dessa introdução ao ofício profético antigo, em que foram enumeradas as principais características distintivas, os destinatários de sua crítica, os principais problemas e seus temas mais abordados, é pertinente descrever de maneira objetiva os momentos e as atitudes dos profetas de maior destaque que precederam o surgimento da apocalíptica judaica, até os primeiros momentos do profetismo pós-exílico.

3.1.1 Os Primeiros Profetas de Israel

A instituição do ministério profético judaico não ocorreu de maneira refletida, simples e sistemática, mas como um processo intrincado de desenvolvimento que incluiu momentos de atuação livre, na expressão de indivíduos itinerantes que falavam em nome de Deus, até que se constituísse uma formalização do ofício dentro das estruturas de governo de Israel.

Os grupos que transmitiram as tradições proféticas em Israel traziam consigo concepções diferentes de profecia, contudo, os peritos no assunto desenvolveram a hipótese de que existiu uma confluência de características capazes de reunir uma tradição teológico-literária unificadora, a qual teria influenciado quase todas as narrativas bíblicas que descreveram a atividade profética²⁰⁵. Logo, a história deuteronomista, a fonte eloísta da Torá, juntamente com os escritos dos profetas Jeremias e Oseias, estariam, de acordo com essa teoria, embasados nessa tradição fundante, uma vez que todos esses escritos compartilhariam de perspectivas teológicas similares. Portanto, essas fontes supostamente interligadas comporiam o que se convencionou como “tradição efraimita”, posto que as mesmas fizessem parte de uma espécie de fluxo teológico característico da perspectiva setentrional de Israel²⁰⁶,

²⁰⁴SICRE, José Luís. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Trad. João Luis Baraúna. Petrópolis: Vozes, 1999, pp. 237, 238.

²⁰⁵Ver exemplo desse posicionamento em: MUILENBURG, J. The ‘Office’ of the Prophet in Ancient Israel. In: HYATT, J.P. (org.). *The Bible in Modern Scholarship*. Nashville: Abingdon Press, 1965, pp. 74-97.

²⁰⁶WILSON, Robert. *Profecia e Sociedade no Antigo Israel*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 21.

diferente em abordagem e interação social em comparação com a tradição profética de Judá.

As predisposições ideológicas que movimentavam as atuações dos profetas no ambiente do reino dividido estão justamente relacionadas com as tradições proféticas “efraimita” e “judaísta”, ambas baseadas em ícones memoráveis do passado. Por exemplo, no norte a teologia foi mais sensível às tradições do Êxodo, a Moisés como libertador e legislador. No sul, por sua vez, o destaque era dado à imagem de Davi e à monarquia ideal. Acertadamente, estas diferenças na construção teológica se fez sentir claramente sobre os textos proféticos²⁰⁷.

Em 1Samuel e no livro de 1Reis aparece a figura do vidente (*ro'eh*) (1Sm 9:9; 10:5-12; 19:18-24; 1Rs 22), um tipo de profeta informal que vivia em grupos, ou comunidades, cuja particularidade de maior destaque eram as manifestações extáticas²⁰⁸. Durante o início do estado régio de Israel Saul apareceu cercado por esses mesmos profetas extáticos, os quais eram vistos como opção mediadora entre Deus e o povo daquele período:

O homem de Deus não é descrito como poderoso líder carismático, como profeta e sacerdote, e sim como vidente (*ro'eh*) local estimado ao qual vinham as pessoas em busca de informação sobre o futuro. Tais videntes eram evidentemente pelos quais as pessoas podiam entrar em contato com Deus, embora pela época do escritor esta função tenha sido exercida em Efraim somente pelo profeta (1 Sm 9.9). O vidente tinha também funções cultuais no santuário local, ainda que sejam obscuros o alcance e a importância destas funções²⁰⁹.

A tradição dos profetas efraimitas anunciava serem os primórdios da sua atividade um fenômeno bastante antigo, e, por isso, apresentava Abraão, Moisés e Samuel como representantes incumbidos da transmissão da vontade de Deus. Nessa perspectiva esses personagens eram líderes tanto políticos quanto religiosos, e procuravam preservar a manutenção social. Com o surgimento da monarquia em Israel parece que os profetas da tradição efraimita ficaram relegados à periferia da sociedade,

²⁰⁷ ASURMENDI, Jesus. *O profetismo: das origens à época moderna*. Trad. Estella Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 53.

²⁰⁸ Ibid., p. 19.

²⁰⁹ WILSON, Robert. *Profecia e Sociedade no Antigo Israel*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 164.

ficando restritos a profetizar apenas nos seus próprios limites geográficos, e, por algumas vezes, intentava modificar a estrutura social de ambos os reinos, Sul e Norte. O fato é que a partir do período dos reis esses profetas deixaram de desempenhar participação em assuntos de governo e do culto central, até que a sua tradição foi sucumbida com a queda de Jerusalém, acontecimento que desintegrou a atividade profética efraimita. Assim, o tipo de profecia que emergiu depois do exílio babilônico retomou o espírito profético em categorias e tons bastante diferentes daqueles que existiram no período pré-exílico²¹⁰.

Inseridos dentro da tradição efraimita surgem, no século IX A.E.C., os profetas mais conhecidos do reino do Norte, a saber, Elias e Eliseu. Portanto, acredita-se que as narrativas de Elias e Eliseu reflitam tonalidades características da profecia de Efraim, cujo objetivo maior seria mostrar de modo arquetípico - e em linguagem distinta da deuteronomista -, a natureza e função que possivelmente formavam o *background* histórico dessa tradição²¹¹.

Consoante ao relato bíblico, esses dois profetas exerceram seu ministério na época do rei Acabe e de seus sucessores (875-787 A.E.C.). Nesse período Israel experimentava grande prosperidade econômica, de modo que o comércio, principalmente com países vizinhos, favorecia não apenas o intercâmbio de mercadorias, mas, igualmente, viabilizava a “contaminação” cultural e religiosa de Israel, possibilitada a partir desses contatos com as religiões desses mesmos domínios estrangeiros. Situação exemplar dessa circunstância social foi o casamento de Acabe com Jezabel, filha do rei-sacerdote de Sidon (1Rs 16:29-34). Assim, os dois grandes problemas enfrentados pelos profetas Elias e Eliseu permeavam a monarquia e a religião – dois âmbitos inseparáveis na antiguidade – uma vez distantes dos ideais exigidos na Lei de Moisés²¹².

A retratação de Jeremias como um profeta “como Moisés”, seguindo a tradição de Dt 18:15,18, se enquadra na teoria que reconhece essa tradição efraimita. Nesse sentido, o editor deuteronomista teria descrito Jeremias dentro da tradição aliancista do livro de Deuteronômio, identificando-o como o sucessor espiritual de Moisés, de modo

²¹⁰ WILSON, Robert. *Profecia e Sociedade no Antigo Israel*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 229.

²¹¹ Ibid., p. 138.

²¹² ASURMENDI, Jesus. *O profetismo: das origens à época moderna*. Trad. Estella Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 21.

que a forma final do livro desse profeta seria um esforço no sentido de conjugar a “Lei” e os “Profetas”. Assim, as palavras ensinadas por Moisés em um passado remoto podem agora ser realizadas nas palavras de Jeremias²¹³.

De acordo com os propósitos dessa dissertação essas distinções histórico-teológicas não serão consideradas em seus pormenores, de modo que o enfoque escolhido será a demonstração concisa do profetismo bíblico de um ponto de vista mais cronológico, e menos literário. O ponto central a ser analisado, além da importância inerente do movimento profético de Israel, é que a interação desse movimento com o ambiente social, político e cultural delineou em grande medida as fases da profecia israelita, e moldou a maneira como os sentimentos e mensagens foram expressos.

3.1.2 O Profetismo em Israel entre o Século VIII, o Pós-Exílio e o Surgimento da Apocalíptica

No âmbito do reino de Israel o início da primeira metade do século VIII foi bastante agitado, sobretudo devido à beligerância com os habitantes de Damasco que atormentou as estruturas nacionais desde o fim do século IX. Somente a partir do reinado de Jeroboão II(787-747) é que a paz e a estabilidade econômica instalaram-se no reino do Norte, de modo que o comércio e as relações internacionais, por quarenta anos, estimularam o otimismo dentro de Israel. Essa pretensa tranquilidade foi abalada quando, na Assíria em 745 A.E.C., fora elevado ao trono um novo rei, o personagem de origem obscura, e tirano, Teglath-Falasar III²¹⁴. E é no contexto desse monarca estrangeiro que se desdobrou um dos acontecimentos mais importantes para a história da profecia judaica, o qual marcou o início da “Idade de Ouro” do profetismo bíblico, a saber, a guerra siroefraimita.

Em 738 Damasco e Samaria (capital do reino de Israel) pagavam altos tributos para a Assíria, o que resultou, em pouco tempo, em um sentimento de insatisfação generalizado, inflamado por revoltosos inconformados que habitavam essas duas regiões. A providência que fora tomada naquela época foi a busca por alianças que fortaleceriam a resistência. Desse modo, Damasco e Samaria, juntamente com Tiro e

²¹³BRUEGGEMANN, Walter. *The Theology of the Book of Jeremiah*. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 74.

²¹⁴ASURMENDI, Jesus. *O profetismo: das origens à época moderna*. Trad. Estella Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 29.

outros Estados regionais de menor expressão, tentariam fazer uma coligação forte o suficiente para se contrapor ao poderio assírio. Nessa união as duas capitais também solicitaram, de modo compulsório, a participação do reino do Sul. Não obstante Judá ter resistido às solicitações de apoio, o mesmo se voltou, com sucesso, para os assírios em busca de aliança contra Damasco e Samaria. O resultado foi drástico para os oponentes de Judá, pois, após o combate, Damasco desapareceu inteiramente, ao passo em que Samaria teve os limites de seu território consideravelmente reduzidos. Embora esse episódio, em primeiro momento, não tenha desfavorecido a Judá, posteriormente o reino do Sul percebeu-se com sua independência vigiada em virtude do auxílio prestado pela Assíria, o que resultou, mais uma vez, em um sistema de tributação opressivo²¹⁵.

Pouco tempo após a guerra siroefraimita os assírios tomaram de vez o território de Samaria e empreenderam mais uma deportação, composta por mais de três quartos do povo do Norte, fato que extinguiu definitivamente essa parcela do povo eleito. Nesse ínterim Judá se limitava a permanecer belicamente inativo, embora o Egito, então enfraquecido politicamente, procurava incitar as nações menores, semelhantes à Judá e às regiões litorâneas dos filisteus, à insurreição contra o jugo assírio. Diversas rebeliões emergiam em meio às revoltas contra a Assíria, de modo que, o próprio rei de Jerusalém, Ezequias, resolveu assumir a liderança de uma revolta, a qual fora sucedida pela tomada do restante do território de Judá bem como do cerco de Jerusalém, em 701, pelo novo rei assírio Senaqueribe. Todavia, o reino do Sul, conquanto enfraquecido por tais ataques, ainda não havia sofrido a extinção. É nesse cenário de instabilidades políticas e sociais que se situavam os profetas do século VIII, um momento definido pelo surgimento dos primeiros escritos da chamada “idade de ouro” do profetismo bíblico²¹⁶.

Em uma visão geral essa “idade de ouro” se expressou da seguinte maneira: o século VIII foi o início do trabalho dos “profetas escritores”, em uma época em que a Bíblia não se limitava a falar sobre a vida dos profetas, mas os fazia falar por si próprios. Nesse cenário Amós, Oseias e Jonas atuaram no século VIII; contemporâneos da derrocada de Samaria e da trégua de Judá, no século VII, são os profetas Miqueias, Isaías, Joel, Abadias, Naum, Habacuque e Sofonias; o século VI, momento da

²¹⁵ ASURMENDI, Jesus. *O profetismo*: das origens à época moderna. Trad. Estella Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 30.

²¹⁶ Ibid., pp. 30, 31.

deportação para a Babilônia foi o tempo retratado por Jeremias, Ezequiel e Daniel; no final do século VI, até metade do V, Ageu e Zacarias testemunhavam a reconstrução da cidade e do templo de Jerusalém; e o livro de Malaquias trabalha com a questão da restauração do novo Estado de Israel, sob Esdras e Neemias²¹⁷.

No contexto rural de Judá Amós foi o primeiro, entre os profetas “escritores”, a ter a mensagem redigida. O tema da queda de Israel foi descrito de modo alucinante, por meio de oráculos de lamentação direcionados tanto à Assíria quanto à Judá diante da destruição iminente (Am 5:2). De igual modo, junto com a mensagem de lamúria está a pregação da esperança: “Porque assim falou YHWH à casa de Israel: Procurai-me e vivereis”²¹⁸. Nesse período tanto o juízo, o sofrimento e mesmo a salvação, são dispostos sob a teologia da retribuição.

A vida está ao alcance das mãos, assim como a morte. O destino representa não um final inflexível, senão uma opção. A desgraça pode ser evitada à custa de uma opção. À primeira vista, a eficácia dessa opção coloca Amós na linha de seus predecessores: Não exclama também Elias: ‘Escolhei entre Yahweh e Baal’ (1 Rs 18:21)? Mesmo no enunciado semelhante dos termos da eleição Amós se mostra fiel ao esquema antigo. [...] A salvação depende da substituição do culto a Baal pelo culto ao Eterno, da repulsa pela injustiça e imoralidade, pela equidade e retidão²¹⁹

Diferente do determinismo da literatura apocalíptica, os profetas clássicos do século VIII concentravam sua mensagem na dimensão ético-moral. Nesses termos, a denúncia social de Amós possuía mais de um objetivo: 1) a conversão de indivíduos; 2) o resgate de uma sociedade fraterna, em que impera a justiça e a igualdade; 3) o anúncio do fim da opressão dos mais pobres; e 4) justificar o castigo de Deus²²⁰.

Oséias foi o profeta da inovação, no sentido de que criou nova linguagem para descrever as relações entre o Deus e o povo posto que, para tanto, utilizava de termos e imagens oriundos da linguagem profana – em alguns momentos com conotações visivelmente sexuais: “Disse-me Yahweh: ‘Vai novamente, ama uma mulher amada por

²¹⁷NEHER, André. *La Esencia del Profetismo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975, pp. 13, 14.

²¹⁸Amós 5:4.

²¹⁹NEHER, André. op. cit., p. 188.

²²⁰SICRE, José Luís. *Com os Pobres da Terra: A Justiça Social nos Profetas de Israel*. Trad. Carlos Felício da Silveira. Santo André (SP): Academia Cristã; Paulus, 2011, pp. 200, 201.

outro e que comete adultério, como Yahweh ama os israelitas, embora estes se voltem para os deuses estrangeiros e gostem dos bolos de passa”²²¹.

A escatologia de Oseias também é um tema bastante peculiar, cujas características apareceriam aproximadamente um século depois em Jeremias. Nessa leitura apenas uma opção está diante do povo: o regresso para o deserto. Esse êxodo simbólico do exílio e da deportação seria uma espécie de novo recomeço, nesse caso sem murmurações e com o pleno conhecimento de que o deserto pelo qual a nação está passando é na verdade um meio de relacionamento mais íntimo com Deus. Decerto, o retorno ao deserto não depende da iniciativa humana, mas sim de Deus, o qual procuraria purificar a nação de seu pecado e dureza de coração²²².

No âmbito da cidade, ainda no reino do Sul, desponta um dos profetas mais conhecidos da tradição profética da Bíblia Hebraica, o cidadão Isaías, cujo período de atuação compreendeu dois momentos principais, sendo o primeiro a época em que os assírios entraram em confronto na Síria-Efraímita (735 – 732), e o segundo (704 – 701), em que ocorrera o confronto direto entre o rei da Assíria e o monarca de Jerusalém. Os escritos desse profeta de grande expressão, em sua existência histórica, são designados como obras de um Proto-Isaías²²³. Desde o comentário crítico escrito por B. Duhm a análise literária do livro de Isaías reconheceu três redações principais para esse texto, feitas em momentos históricos distintos: o proto-Isaías (capítulos 1-39)²²⁴; Dêutero-Isaías (40-55); e Tritio-Isaías (56-66)²²⁵.

²²¹Oseias 3:1.

²²²SOGGIN, Alberto J. *Introduction to the Old Testament: From its Origins to the Closing of the Alexandrian Canon*, 3ª Ed., (The Old Testament Library). Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989, p. 296.

²²³ASURMENDI, Jesus. *O profetismo: das origens à época moderna*. Trad. Estella Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 42.

²²⁴Dentro dessa sessão do livro existe muito debate quanto à inclusão dos capítulos 24-27, pois se constata uma aparente descontinuidade temática, de conteúdo e mesmo uma extrema dificuldade em se localizar o contexto histórico em que essa perícopes se insere. Assim, essas questões suscitam muita dúvida entre os peritos. Embora seja sugerido que esses capítulos tenham seu pano de fundo no saque da Babilônia por Xerxes (485 A.E.C.), o consenso é que essa seja uma passagem de proveniência histórica obscura, incerta. Ademais, por vezes esses capítulos são denominados de “apocalipse de Isaías”, por conter temas característicos do gênero apocalíptico, como o juízo de YHWH sobre a terra (24:1), o ingresso no Reino de Deus (24:23), o ensino das duas eras escatológicas e a ressurreição dos mortos (26:19). Quanto a esse último exemplo, por “ressurreição” o autor não estaria se referindo a um evento literal, mas a um modelo de restauração da nação israelita em contraste com as nações que outrora subjugaram o povo de Deus, as quais, por consequência, não teriam os seus mortos reanimados. Nesse mesmo sentido de restauração política deveria ser entendida a metáfora da ressurreição em Ezequiel 37. Cf. tb. CHILDS, Brevard S. *Isaiah: A Commentary*. (Old Testament Library Series). Louisville: Westminster John Knox Press, 2001, pp. 171-198; e MCGINN, Bernard; COLLINS, John J.; STEIN

O fato é que o relato bíblico do suposto Proto-Isaías descreve Israel, sobretudo suas lideranças constituídas, em uma atitude de desobediência explícita. No entanto, conquanto a infidelidade humana tenha sido fartamente anunciada, Isaías alertava para uma intervenção divina, algum tempo antes da investida siroefraimita contra a dinastia de Judá. O sinal do socorro de Deus (Is 7) era destinado a Acaz, rei de Judá, e anunciava que, na medida em que o herdeiro terreno do rei alcançasse a idade da razão, os inimigos (Síria e Efraim) seriam destruídos por meio de um ato salvador de YHWH²²⁶.

Outro profeta de renome e contemporâneo de Isaías foi Miquéias, originário da região de Morasti-Gat. Sua atividade profética começou antes da queda de Samaria (Mq 1), provavelmente antes de 722, ao passo em que o primeiro capítulo de seu texto (1:8-16) deva referir-se aos acontecimentos provocados pela invasão da Assíria em 701. À semelhança de Amós, Miquéias se preocupava com a justiça de modo geral, mas também confrontava as classes dirigentes e os profetas. A acusação principal em Miquéias consistia em denunciar que os magistrados, sacerdotes e profetas estavam corrompidos, motivados pela ganância financeira “legitimada” no exercício de suas atribuições²²⁷.

De acordo com a história o destino de desintegração do reino do Norte seria refletido, de igual modo, em Judá. Algumas vezes o Egito, então em decadência política, procurava instigar, e mesmo sustentar ao menos com palavras, a rebelião contra a Babilônia, a nação de maior potência nesse período. Dentro dessas circunstâncias não tardou para que em Jerusalém surgissem grupos que confiassem na capacidade de apoio do Egito, e conseqüentemente, na possibilidade de êxito em uma pretensa resistência por parte de Judá. No entanto, já em 597 o monarca babilônio Nabucodonosor começava uma deportação, em que eram deslocados para à Babilônia o monarca do reino meridional (Joaquim) e os membros da casa real, além de proprietários de terras, líderes militares, artesãos, sacerdotes e profetas. Acertadamente, esse expatrio menor,

Stephen J. (editors). *The Continuum History of Apocalypticism*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2003, p. 65.

²²⁵CHILDS, Brevard S. *Isaiah: A Commentary*. (Old Testament Library Series). Louisville: Westminster John Knox Press, 2001, p. 1.

²²⁶ASURMENDI, Jesus. *O profetismo: das origens à época moderna*. Trad. Estella Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 46.

²²⁷Ibid. ,pp. 48, 49.

cujo número de exilados somou-se aproximadamente dez mil (cf. 2 Rs 24:14, 16; Jr 52:58), pode ser considerado o princípio do exílio de Judá²²⁸.

Com efeito, os complôs nesse sentido começavam a se multiplicar e geraram, inevitavelmente, diversas tentativas de rebelião, as quais por seu turno fomentaram o último e decisivo cerco de Judá pelos babilônios. Em 587 a cidade foi tomada, o templo incendiado e o remanescente da classe dirigente deportado para o território inimigo. Devido à importância desse evento catastrófico, especialmente para a sobrevivência e identidade de Israel como nação independente, se impôs uma reflexão teológica concernente ao momento vivido, cujo alcance se estendeu desde a base até a cúpula²²⁹. Diante do exílio as respostas foram muito variadas: desespero (Ez 37:11); acusação a YHWH (Lm 2:4-5); protestos de auto justificação (Jr 31:29; Ez 18:2); ou mesmo a transferência da culpa para terceiros, como geradores da ira de Deus - fundamentalmente a classe dirigente (Sl 44:17, 18; 79:8). Todavia, nem todas as ponderações teológicas foram negativas e, tampouco invariáveis:

Mas até as respostas positivas ressaltam a profundidade do problema teológico e a incerteza quanto ao caminho certo para o futuro. Quando tudo parece estar mudando, podia-se apelar para a volta às promessas mais antigas e ao ideal mosaico (o documento sacerdotal) ou descontar o passado e falar da necessidade de atos salvíficos de Javé totalmente novos (Deuteroisaiás). A ênfase da circuncisão nos textos exílicos e pós-exílicos e o renovado interesse pelo sábado podem ser facilmente entendidos como esforços para manter a identidade separada como povo eleito em meio à cultura estrangeira, cultura em que a assimilação parecia oferecer mais possibilidade de sucesso. Para alguns era tempo de confessar a culpa, reconhecer a completa justificação das ações de Javé e voltar a Javé (História Deuteronomística: cf. Lm 1:18). Em tal situação, admira que outros tenham respondido com renovada ênfase na disposição de Deus para o perdão (Jr 31:34; Ezequiel; Deuteroisaiás; P; cf. Mq 7:7-20)?²³⁰

Quanto à ameaça de destruição do templo de Jerusalém o profeta Jeremias, como já referido anteriormente, ofereceu uma leitura profética um tanto peculiar, que se construía tendo por base o problema proveniente das relações entre a vida quotidiana e o

²²⁸KLEIN, Ralph W. *Israel no Exílio: Uma Interpretação Teológica*. Trad. Edwino Royer. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012, p. 15.

²²⁹ASURMENDI, Jesus. *O profetismo: das origens à época moderna*. Trad. Estella Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 56.

²³⁰KLEIN, Ralph W. *Israel no Exílio: Uma Interpretação Teológica*. Trad. Edwino Royer. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012, pp. 23, 24.

culto, entre o comportamento ético e a práxis religiosa. Nesse sentido, o tema da justiça foi retomado de modo especial, pois enfatizava que a prática da religião no templo não poderia substituir a justiça nas relações sociais. Portanto, em Jeremias foi retrabalhada uma espécie de teologia da “retribuição” e do “futuro condicional”, por meio da qual o profeta asseverava que o Deus de Israel permaneceria próximo ao seu povo sob a condição da prática da justiça, ou seja, do estabelecimento de relações de fraternidade e retidão ética. Consequentemente, o contrário (a injustiça) redundaria tanto no abandono de YHWH em relação a Israel, como na destruição de seu templo sagrado²³¹. Essa hipótese literária se enquadra com o teor teológico do Deuteronômio, em que “[...] a bênção depende essencialmente da obediência”²³².

Portanto, se obedeceres de fato à voz de Iahweh teu Deus, cuidando de pôr em prática todos os seus mandamentos que eu hoje te ordeno, Iahweh teu Deus te fará superior a todas as nações da terra. Estas são as bênçãos que virão sobre ti e te atingirão, se obedeceres à voz de Iahweh teu Deus. [...] Todavia, se não obedeceres à voz de Iahweh teu Deus, cuidando de pôr em prática todos os mandamentos e estatutos que hoje te ordeno, todas essas maldições virão sobre ti e ti atingirão: [...] Iahweh te entregará, já vencido, aos teus inimigos [...]²³³.

3.1.3 Características da Profecia Pós-Exílica: O Aparecimento de Temas Apocalípticos

Dentre as ênfases da mensagem profética no exílio se destaca a nostalgia do passado religioso de Israel. Uma certeza que pode ser depreendida até o momento é que existia uma relação muito estreita entre a mensagem dos profetas escritores e o templo de Jerusalém. Isso se confirma de maneira evidente no profeta Ezequiel, o qual fizera parte do primeiro grupo de exilados de Judá após o primeiro cerco (em 597), uma vez que o mesmo fora sacerdote do templo (Ez 1:3) e, ao mesmo tempo, porta-voz de YHWH no exílio babilônico.

²³¹ASURMENDI, Jesus. *O profetismo: das origens à época moderna*. Trad. Estella Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 59.

²³²WESTERMANN, Claus. *Fundamentos da Teologia do Antigo Testamento*. Tradução por Frederico Dattler. Santo André (SP): Academia Cristã, 2011, p. 123.

²³³Deuteronômio 28: 1,2, 15, 25a.

O tempo de atividade profética de Ezequiel pode ser dividido em duas épocas bastante distintas, compreendendo os períodos antes e depois da queda de Jerusalém. Em primeiro momento Ezequiel denunciava os pecados de Israel, tanto os do passado quanto do presente, e asseverava a inevitabilidade do castigo divino. Todavia, com a destruição de Judá a mensagem do profeta se transformou de modo radical, passando de anúncio veemente do juízo para a proclamação da esperança.

Javé realizaria novo êxodo seguido de retorno a Jerusalém, seria bom pastor e devolveria a vida ao Israel morto no exílio. Esta vida podia ser descrita como aliança marcada pela obediência de Israel e pela abundante fertilidade na natureza e entre o povo. Israel teria novamente príncipe como Davi e possuiria a terra. Mas o centro de todas as promessas de Ezequiel era a habitação permanente de Deus entre o seu povo. Para expressar sua promessa o profeta (ou seus discípulos) pintou um quadro do país de acordo com uma disposição de zonas simbólicas de santidade, que se irradiam da presença de Deus no Templo²³⁴.

Portanto, a especificidade que compunha a profecia de Ezequiel era a sua ênfase na nova relação paradoxal entre o templo e Deus. De fato, após descrever a retirada da glória de YHWH do templo de Jerusalém, Ezequiel iniciava uma mudança teológica drástica que promoveu diversas perturbações quanto às convicções de sua época. Nessa teologia incomum para a época Deus é aquele cujos limites são infinitos e, portanto, soberano sobre a sua criação. Acertadamente, o interesse de Deus não seria mais o geográfico (relacionado a um templo e uma terra), mas o de salvar um povo eleito verdadeiramente fiel²³⁵.

Nas vésperas do regresso dos exilados a situação denunciada pelos profetas ainda carregava à percepção no que se referia à incontinência religiosa por parte do povo. Com isso, o primeiro ponto da mensagem do profeta Ageu fez alusão à negligência com respeito à reconstrução da casa de Deus (Ag 1:2), e explicava que a conjuntura material calamitosa no contexto da expatriação fosse produto do abandono da edificação do templo (Ag 1:5-11)– uma ênfase no templo tangível, diferente da proposta de Ezequiel a favor de um santuário transcendente, espiritual. Decerto, a restauração da prosperidade e da benção divina dependia, de acordo com Ageu, do

²³⁴KLEIN, Ralph W. *Israel no Exílio: Uma Interpretação Teológica*. Trad. Edwino Royer. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012, pp. 166.

²³⁵ASURMENDI, Jesus. *O profetismo: das origens à época moderna*. Trad. Estella Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 73.

resgate do espaço mais sagrado para Israel e da prática do culto correto em suas dependências. O outro ponto fundamental do ministério de Ageu envolvia a política, mais precisamente o reestabelecimento da monarquia davídica na pessoa de Zorobabel. De modo específico Zorobabel era o alvo da expectativa messiânica, especialmente em uma profecia que parecia predizer a derrocada da Pérsia e a restauração da nação de Israel (Ag 2:20-23). A execução desse plano, por outro lado, estava nas mãos de Deus²³⁶.

A perspectiva do dito Dêutero-Isaías mostrava profecias idealizantes, registradas em toda a sua profecia, e que devem ter motivado o ânimo daqueles que regressavam do exílio, conquanto, algum tempo antes, tornou-se quase certo que o futuro de fato não seria tão majestoso quanto o profeta havia anunciado. Com isso, esse problema pôde ser reformulado em Is 62:6-7, em que a profecia relembra o papel a ser desenvolvidos pelas sentinelas juntamente com a confiança no estabelecimento de YHWH relativo a Jerusalém. É nesse conflito teológico intenso que a explicação de Ageu adquiriu o seu contorno, pois anunciava que a pobreza extrema da comunidade pós-exílica (Ag 1:6) e o seu desapontamento com as promessas de restauração fossem o efeito do abandono do zelo pelo templo (Ag 1:9). A reconstrução do templo, conforme o relato de Esdras (6:14-16), ocorrera apenas duas décadas após o retorno do desterro, justamente no momento em que surgiam os profetas Ageu e Zacarias. Contudo, as transformações prometidas não se seguiram conforme anunciadas por esses profetas, o que fez com que Ageu, resolutamente, se recusasse a aceitar que seu prognóstico estivesse equivocado. Ao invés disso ele refez sua interpretação e insistiu que sua profecia poderia ainda cumprir-se em um curto espaço de tempo. Assim, tanto o Dêutero-Isaías como Ageu não se desapontaram quando a restauração não sucedera conforme sua predição. Pelo contrário, essas mesmas profecias foram entendidas como se referindo a um momento escatológico vindouro, no *kairós* divino²³⁷.

Contemporânea ao ministério de Ageu está a atividade profética de Zacarias (provavelmente entre os anos 520 e 518 A.E.C.), um período em que o império do rei persa Dario vivia um momento de ordem e paz. Segundo a análise crítica convencional, somente os 8 capítulos iniciais do livro de Zacarias pertenceriam de fato a essa época, de

²³⁶BROWN, Raymond E. (et. al). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*/ Tradução: Celso Eronides Fernandes. Santo André (SP): Paulus; Academia Cristã, 2012, p. 606.

²³⁷Ibid., pp. 605, 606.

modo que os capítulos 9-14 seriam de uma época posterior. Nesse momento a mensagem de Zacarias despontava como um período de modificações formais para profecia em Israel, visto que as oito visões que estruturam o livro desse profeta representam, de algum modo, o princípio do universo apocalíptico entre os profetas²³⁸.

Como já aludido, a mensagem de Zacarias – mais especificamente a primeira parte do livro (1-8) - está carregada com a esperança messiânica, transmitida através de visões altamente simbólicas que fazem reminiscência a Ezequiel. Semelhante à forma dos escritos apocalípticos posteriores, as visões de Zacarias foram explicadas por um anjo que falava ao profeta de modo a garantir que Israel experimentaria “abundância de bens” (1:17) e teria de volta a presença do Senhor (2:14-15). Nesse ínterim é feita referência a dois personagens que assistem diante do Senhor, a saber, Zorobabel e o sumo sacerdote Josué, ambos descritos como os “filhos do óleo” – termo hebraico para “ungidos” ou “messias”. No capítulo 3 os inimigos de Josué são representados, simbolicamente, por Satã, o qual foi prontamente repreendido pelo anjo do Senhor. Nesse mesmo capítulo, após receber justificação e ter sua culpa removida, Deus disse a Josué que o seu “servo escolhido” resgataria a esperança, o que indicava a nomeação messiânica para realizar a restauração da linhagem real de Davi, e, por efeito, remover a culpa de Israel. Em seguida Josué recebeu uma coroa e foi chamado claramente de “escolhido”, o que significava que o mesmo seria o conselheiro mor do herdeiro de Davi (Zorobabel), o qual, uma vez entronizado, compartilharia a liderança da comunidade juntamente com o sumo sacerdote coroado²³⁹.

Nesse importante momento de transição entre o pós-exílio e a apocalíptica, Ageu e Zacarias representavam uma tendência escatológica centrada na importância do sacerdócio e do templo, e que apetecia uma derradeira e gloriosa restauração de Jerusalém. Intenção parecida é vista no relato de Ezequiel, o qual, conduzido pela mediação de um anjo, prenunciava a restauração da cidade Santa (Ez 40-48). Entretanto, em Ezequiel, a imagem messiânica, descrita sob a figura de um “príncipe”, possui menor poder político. Além disso, a figura de um sumo sacerdote individual está inteiramente ausente do texto em Ezequiel²⁴⁰.

²³⁸ASURMENDI, Jesus. *O profetismo: das origens à época moderna*. Trad. Estella Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 88.

²³⁹BROWN, Raymond E. (et. al). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento/ Tradução: Celso Eronides Fernandes*. Santo André (SP): Paulus; Academia Cristã, 2012. p. 606.

²⁴⁰Ibid., pp. 606, 607.

A atitude do dito Trito-Isaías com relação ao templo é bastante diferente, pois defende a tradição que questiona ser adequada a construção de um templo terreno para Deus (cf. Is 66:1-2; 1 Rs 8; At 7). Por isso, nesse profeta, fica evidente a oposição ao programa de Ageu de reconstrução do templo de Jerusalém.

Como mencionado nesse capítulo, a publicação de D. Hanson “*The Dawn of Apocalyptic*” (1975), uma análise da situação no período pós-exílico, identificou uma disputa entre dois grupos que buscavam o monopólio do culto em Jerusalém, o grupo dos sacerdotes sadoqueus (“partido hierocrático”, com sua ideologia representada Ez 40-48), e o “partido visionário”, movido pelo ponto de vista contido em Is 56-66.

Concentrando sua atenção no período de 400 a 200 a.C., Plöeger discerniu uma divisão da comunidade judaica pós-exílica em dois segmentos bem definidos, o partido teocrático (os sacerdotes aristocratas reinantes), que interpretavam a escatologia profética da perspectiva do Estado judeu, e o partido escatológico (precursores dos apocaliptistas), que aguardavam o cumprimento das predições escatológicas dos profetas. Mais recentemente, P. D. Hanson sustentou que o apocaliptismo é um desenvolvimento natural da profecia israelita com origem na luta interna entre profetas visionários e sacerdotes hierocráticos (sadoqueus) ocorrida entre o século VI e o IV a.C.²⁴¹.

Nessa proposta o partido visionário teria perdido a sua participação no culto sacerdotal, tendo sido relegado à margem da sociedade pós-exílica, o que propiciou uma reação ao sistema religioso prevalecente. Durante o desenvolvimento da pesquisa sobre esse conflito algumas qualificações e refinamentos foram acrescentados, mas o cerne dessa disputa partidária deixa implícito que o problema maior orbitava ao redor de uma crise na relação entre profetas e sacerdotes. Nessa perspectiva a facção sacerdotal de Israel procuraria o controle religioso por meio de uma forma de culto institucionalizada, tradicional, ao passo em que o partido visionário, como pertencente à esfera dos grupos de menor expressão daquela época, nutriria as expectativas do profetismo antigo, em uma mensagem cuja forma fora plasmada por uma vívida imaginação e pela adesão ao simbolismo mitológico²⁴².

²⁴¹ REID, Daniel G. (org.). *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. Tradução: Márcio L. Redondo, Fabiano Medeiros. São Paulo: Vida Nova; Edições Loyola, 2012, p. 102.

²⁴² CHILDS, Brevard S. *Biblical Theology of the Old and New Testaments: theological reflection on the Christian Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 1993, pp. 182, 183.

O suposto grupo “visionário” foi nomeado por Hanson como “proto-apocalíptico”, visto que sua mensagem incluía temas próprios da literatura apocalíptica posterior, mormente, uma expectativa nas modificações cósmicas e um apelo à intervenção divina, o que incluía, nesse texto, a vindicação do próprio grupo (ver: Is 64:19; 65:13). Assim, os capítulos finais do compêndio de Isaías descreve Deus como um guerreiro que marcha, assim como o fizera no êxodo de Israel, e salva o seu povo em triunfo. Nessa situação de crise, em que o grupo por detrás desse trecho do livro de Isaías se encontrava, a ineficácia dos meios naturais para a transformação do mundo presente teria favorecido o recorro para a salvação cósmica, sobrenatural²⁴³. Conforme assevera Sicre, essa parte final de Isaías carrega uma conjunção especial entre os domínios terreno e celestial, uma vez que esse texto está situado

[...] às portas da apocalíptica, com sua ideia de presente mundo mau que abrirá caminho ao mundo bom futuro. Is 56-66 dá testemunho incipiente dessa mentalidade. O grupo profético está convencido de que, no futuro, “já não se ouvirão violências em tua terra, nem dentro de tuas fronteiras ruína ou destruição” (60:18), “em teu povo todos serão justos” (60:21). Mas embora se fale de “construir casas e plantar vinhas” (65:21), temos a impressão de achar-nos em “céu novo e terra nova” (65:17), criados pela ação exclusiva de Deus²⁴⁴.

O Trito-Isaías radicalizou sobremaneira o tema de Deus como criador do mundo ao falar de uma nova ordem mundial, distinta em espécie da antiga. Novamente, na concepção de estudiosos como Hanson essa ruptura de pensamento denotaria o início de um novo tipo de visão, a saber, a apocalíptica. De acordo com essa hipótese, enquanto o Dêutero-Isaías procurava manter uma tensão dinâmica entre novo e velho, dentro de um programa histórico-divino complexo, no Trito-Isaías, por sua vez, a promessa de uma nova criação ameaçava dissolver a dialética anosa entre história e mito. Em outras palavras, a ordem social coeva, considerada completamente malévola, teria de ser inteiramente expurgada a fim de purificar a esfera humana e, a seu modo, inaugurar uma nova visão apocalíptica sustentada pelo sistema divino e sobrenatural. A imagem de alegria e ausência de pranto é posta em contraste com a opressão e sofrimento pelos quais a comunidade de fé passou. Portanto, o plantio de vinhas e o regozijo com seus

²⁴³BROWN, Raymond E. (et. al). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento/ Tradução: Celso Eronides Fernandes*. Santo André (SP): Paulus; Academia Cristã, 2012, pp. 607, 608.

²⁴⁴SICRE, José Luís. *Com os Pobres da Terra: A Justiça Social nos Profetas de Israel*. Trad. Carlos Felício da Silveira. Santo André (SP): Academia Cristã; Paulus, 2011, p. 544.

frutos, presentes no capítulo 65 de Isaías, representariam, simplesmente, o oposto da experiência de exploração e subserviência. Assim, de acordo com Childs a promessa contida no capítulo 65 do Trito-Isaías não se referia a uma espécie de voo em direção a um mundo imaginativo de fantasia, mas sim ao cumprimento da vontade de Deus que adquire forma por todo o livro²⁴⁵.

No capítulo 65 de Isaías a natureza da “nova criação” não seria totalmente distinta da promessa profética da tradição antiga (Is 65:20; 65:21), pois sua ênfase aponta para benesses tangíveis da presente era. Se Hanson estiver correto em sua identificação do Trito-Isaías como representante de uma mentalidade “proto-apocalíptica”, não é de se estranhar que a ideia de salvação não seja concebida como um estabelecimento de uma nova era, comum na apocalíptica subsequente. De fato, a vida nova em Isaías se tratava de uma vida mortal, todavia melhorada e mais agradável. Isso se explica devido ao fato de que a noção de salvação no período pós-exílico não diferia, em substância, “[...] daquela das mais antigas tradições israelitas. Porém, em contraste, ela é muito diferente daquela que encontramos nos apocalipses do II século a.C., onde a crença na ressurreição é introduzida”²⁴⁶.

A partir do século XIX, com base, sobretudo, no legado de F. Lücke, diversos estudiosos passaram a considerar o apocalipticismo de modo mais favorável, entendido como uma ampliação que se desenvolveu do profetismo da Bíblia Hebraica, provavelmente em decorrência da desilusão que o período pós-exílico trouxera, principalmente a sujeição a domínios estrangeiros e a tensão que surgia nos limites internos da comunidade judaica, interesses religiosos e políticos colidentes²⁴⁷.

A conclusão de Rowley é que a apocalíptica tenha sido a “filha da profecia”, contudo, por “profecia” pode ser entendido tanto uma instituição sócio-religiosa, ou mesmo um *corpus* literário estabelecido. Rowley também defende que a apocalíptica surgiu no século II A.E.C., durante a crise encabeçada por Antíoco IV, sendo o livro de Daniel a primeira obra apocalíptica. Portanto, à semelhança dos profetas, os quais pretendiam, com sua mensagem, conferir consolo em época de crise histórica, os

²⁴⁵CHILDS, Brevard S. *Isaiah: A Commentary*. (Old Testament Library Series). Louisville: Westminster John Knox Press, 2001, pp. 537, 538.

²⁴⁶BROWN, Raymond E. (et. al). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento/ Tradução: Celso Eronides Fernandes*. Santo André (SP): Paulus; Academia Cristã, 2012, 608.

²⁴⁷REID, Daniel G. (org.). *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. Tradução: Márcio L. Redondo, Fabiano Medeiros. São Paulo: Vida Nova; Edições Loyola, 2012, p. 102.

“apocalípticos” possuíam objetivo em comum, pois estes também anunciavam a salvação iminente diante da crise, de modo que a matriz histórica da apocalíptica era a angústia e a perseguição²⁴⁸.

Por conseguinte, o mais correto seria entender o surgimento do movimento apocalíptico judaico como a combinação de elementos e tradições que compunham o imaginário religioso de Israel como um todo, e isso incluía não apenas o legado da atividade profética, em todas as suas fases, mas acompanhava, de igual modo, a mentalidade contida na Torá e nos Escritos. Acertadamente, o escritor apocalíptico que surgiu posteriormente não rejeitava, ou mesmo ignorava, a fase nomística de pensamento representada pela figura do escriba. Pelo contrário, o que se percebe em escritos apocalípticos como Daniel, Enoque e Baruque é a reafirmação dos preceitos haláquicos. O que existe de distintivo nesse tipo de literatura é a sua ênfase naquele ciclo de ideias da Torá que tratavam mais precisamente do futuro, posto que o apocalipticismo era a insígnia de uma fase em que a esperança messiânica estivera bastante a florada entre os judeus. É justamente nessa esperança que está o elo que liga o movimento apocalíptico e o profetismo antigo da história de Israel (especialmente os Salmos farisaicos), uma vez que durante o tempo dos profetas o tema messiânico adquiriu expressão literária²⁴⁹.

Assim, não se deve considerar a hipótese de von Rad, o qual considerou a apocalíptica como derivação da sabedoria²⁵⁰, como uma leitura inteiramente desconexa. O fato é que a tese de von Rad quanto a uma suposta origem dos apocalipses na literatura sapiencial não adquiriu grande aceitação entre os estudiosos de sua época. Entretanto, com as descobertas dos Rolos do Mar Morto houve um novo despertar no sentido de examinar com mais propriedade essa conjectura, uma vez que nesse importante sítio arqueológico foram encontrados textos que mesclavam elementos sapienciais e apocalípticos, o que propiciou, na concepção de alguns, um caminho

²⁴⁸CLEMENTS, R. E. (org.). *O Mundo do Antigo Israel: Perspectivas Sociológicas, Antropológicas e Políticas*. São Paulo: Paulus, 1995, pp. 247, 248.

²⁴⁹BAILEY, John W. Jewish Apocalyptic Literature. In: *The Biblical World*, January 01, vl. 25. Chicago: The Biblical World, 1905, p. 31.

²⁵⁰COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 43.

possível a ser explorado sobre uma hipotética afinidade²⁵¹. Destarte, em anos recentes surgiram diversas obras que se propuseram a tratar com mais cuidado esse tópico²⁵².

O que se pode depreender das discussões acadêmicas acerca da origem da apocalíptica judaica é que não existe uma opinião simples e universalmente aceita. A hipótese de von Rad tende a excluir a profecia israelita como a raiz incipiente do apocalipticismo, posto que em sua análise o movimento apocalíptico se assemelhe muito mais – em contraste com o profetismo bíblico – ao esoterismo e gnosticismo, sendo caracterizado por um dualismo bem delineado e que defende uma cosmovisão de transcendência radical. Em von Rad existem quatro pontos de contato que relacionariam a apocalíptica com os escritos sapienciais da Bíblia Hebraica:

- 1) tanto os sábios e experientes quanto os apocaliptistas são chamados “sábios”, e ambos preservam seus escritos na forma escrita, muitas vezes realçando seu “conhecimento” especial e a antiguidade desse conhecimento; 2) ambos mostram tendências individualistas e universalistas; 3) ambos se preocupam com mistérios da natureza pela perspectiva celestial; 4) ambos refletem uma visão determinista da história²⁵³.

Contudo, a semelhança entre a literatura sapiencial de Israel e o movimento apocalíptico posterior precisa ser avaliada de modo mais preciso. De fato, é patente que os apocalipses contêm um tipo de sabedoria dentro de sua mensagem, pois nesses escritos existe a compreensão da estrutura do cosmo e da história, sendo esse tipo de apreensão o pré-requisito indispensável para a ação correta. Entretanto, tal tipo de sabedoria presente nos textos apocalípticos não é indutivo (tais como a sabedoria de Provérbios ou Sirácida), mas manifesta por meio de revelações.

²⁵¹MACASKILL, Grant. *Revealed Wisdom and Inaugurated Eschatology in Ancient Judaism and Early Christianity*. In: *Supplements to the Journal for the Study of Judaism* (vl. 115). Leiden, Boston: Brill, 2007, p. 1.

²⁵²Alguns exemplos paradigmáticos dessa nova busca podem ser vistos em: SMITH, Jonathan Z. “Wisdom and Apocalyptic,”. In: PEARSON, Birger A. (ed.). *Religious Syncretism in Antiquity: Essays in Conversation with Geo Widengren*. Missoula: Scholars Press, 1975, 131-56, Impresso também em SMITH, Jonathan Z. *Map is not Territory: Studies in the History of Religion* SJLA 23. Leiden: Brill, 1978, 66-87; COLLINS, John J. *Wisdom, Apocalypticism, and Generic Compatibility*. In: PERDUE, Leo G. (et. al.). *In Search of Wisdom: Essays in Memory of John G. Gammie*. Louisville: Westminster/John Knox, 1993; e NICKELSBURG, George W. E. *Wisdom and Apocalypticism in Early Judaism: Some Points for Discussion*, SBLSP 33. Atlanta: Scholars Press, 1994, 715-32, em outra edição: NEUSNER, Jacob; AVERY-PECK, Alan. *George W. E. Nickelsburg in Perspective: An Ongoing Dialogue of Learning*. JSJ, Sup 80; Leiden: Brill, 2003, 267-87.

²⁵³REID, Daniel G. (org.). *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. Tradução: Márcio L. Redondo, Fabiano Medeiros. São Paulo: Vida Nova; Edições Loyola, 2012, p. 103.

Não obstante, os apocalipses costumam comunicar um tema muito abordado pela literatura sapiencial: a teodiceia e os assuntos que envolvem o problema da justiça divina. Entretanto, a sabedoria presente em livros como Daniel e Enoque estaria em maior sintonia, ao menos em sua forma literária e conteúdo, com a sabedoria mântico-babilônica²⁵⁴.

Vários pesquisadores assinalaram afinidades entre a revelação apocalíptica e a “sabedoria mântica” dos caldeus. Daniel, nos contos (Daniel 1-6), opera como um sábio babilônico, habilidoso na interpretação de sonhos. A figura de Enoque é, em certa medida, moldada como Enmeduranki, fundador da guilda de barûs, os adivinhos babilônicos. Há também uma similaridade geral entre os métodos da revelação apocalíptica e a da adivinhação, na medida em que ambas envolvem a interpretação de sinais e símbolos misteriosos e carregam matizes de determinismo²⁵⁵.

Dentro desse ambiente conceitual da literatura sapiencial de Israel existiu uma transição de temas e teologia que se inseriu nas mudanças que convergiram para o estabelecimento da mentalidade apocalíptica – e o livro de Jó resume de maneira objetiva essa modificação. A leitura da história como uma rede de acontecimentos, coordenados de modo visível por Deus, foi a ênfase do tetrateuco²⁵⁶; na teologia deuteronomista em sua edição final do século VII A.E.C., por sua vez, benção e maldição estavam condicionadas à obediência do povo em aliança com Deus. De fato, essas duas teologias – da história horizontal e da ética de retribuição – antecederam a visão simbólica da história tanto de Jó quanto do apocalipticismo.

O que se nota em Jó é um relativo repúdio do Deus que atua no domínio legal ou da política, cujo prazer consiste em exaltar o pobre e libertar os escravos. Nesse caso, o Deus que chamou Israel do Egito não se revelara a Jó por uma manifestação transparente na história, mas de uma nuvem tempestuosa; a sabedoria comunicada no período clássico também não fora desclassificada, mas a sapiência adveio em forma de raios, trovões e portentos, em uma linguagem semelhante aos mitos de Baal; ademais, em Jó YHWH se revela como nos mitos de criação, no simbolismo do triunfo sobre o dragão do caos. Assim, de algum modo Jó pusera um fim na religião antiga de Israel,

²⁵⁴ COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 45.

²⁵⁵ Ibid., p. 52.

²⁵⁶ Como exemplo dessa participação divina na história pode-se citar os atos redentivos do Êxodo.

pois nesse livro a história é posta no fluxo do desespero, em que a teologia retributiva era esvaziada de seu sentido, e o curso dos acontecimentos fora entendido como independente do ser humano e obscuro, guardado por Deus. Portanto, o livro de Jó inaugurou o momento de transição em que a fé antiga de Israel não pôde mais ser recobrada, o que contribuiu para favorecer, já no sexto século A.E.C., o nascimento dos primeiros traços do imaginário apocalíptico, em que história e mito, juntamente com as tradições profética e sapiencial, se amalgamaram para nunca mais serem dissociadas ²⁵⁷.

A conclusão a que se chega ao se avaliar os processos históricos e literários que contribuíram para a formação do movimento apocalíptico, é que a origem dessa expressão profética não se restringiu à profecia canônica, mas dependeu de empréstimos consideravelmente estranhos à mentalidade israelita antiga.

Com efeito, estudiosos chegaram a discernir até mesmo uma importante ruptura entre a profecia bíblica e o apocalipticismo posterior, especialmente quando asseguraram a hipótese de que a maioria das especificidades basilares do apocalipticismo tivesse se originado no antigo Irã, quando o pensamento judaico se reformulava no período helenístico (400-200 A.E.C.), sendo que, de maneira mais geral, as tendências sincréticas desse momento possibilitaram a fusão das ideias religiosas do Ocidente com as do Oriente ²⁵⁸.

A partir da constatação de influências sociais, literárias e religiosas que estavam além dos limites geográficos e ideológicos de Israel, convém avaliar agora o tipo e a procedência desses supostos empréstimos que teriam sido coletados alhures, fora do imaginário judaico, sendo resignificados internamente com base na experiência de uma fé em estado de mudança, de modo a fazer emergir o sentimento apocalíptico e toda a sua tradição.

3.2 Influências Externas Para A Literatura Apocalíptica

A maioria dos gêneros literários atestados no *Tanach* é certamente conhecida em outras literaturas semíticas do Antigo Oriente Próximo. Por conseguinte, não surpreende encontrar na Bíblia Hebraica composições que se reformularam com embasamento em

²⁵⁷ CROSS, Frank Moore. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, 9ª Ed. Massachusetts: Harvard University Press, 1997, pp. 344, 345.

²⁵⁸ REID, Daniel G. (org.). *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. Tradução: Márcio L. Redondo, Fabiano Medeiros. São Paulo: Vida Nova; Edições Loyola, 2012, p. 102.

padrões extra-bíblicos. Os exemplos disso são incontáveis, mas para exemplificar pode-se citar o Salmo 104, o qual segue a imagem e provavelmente o modelo de um hino egípcio ao sol, situado no contexto do faraó Akhenaton; Provérbios 22:17ss se assemelha, por vezes *ipsis litteris*, a um tratado do início do primeiro milênio A.E.C., escrito pelo sábio egípcio Amenemope; alguns dos temas constatados na história de José no Egito possuem claras analogias com o relato egípcio dos “Dois Irmãos”²⁵⁹; também com referência à literatura sapiencial, existem múltiplos pontos de contato com textos semíticos e não semíticos do período sumério²⁶⁰. Sem dúvida, o que esse intercâmbio de ideias supõe é que as trocas literárias fossem comuns entre os povos da Antiguidade, e que Israel compartilhou dessa mesma tendência ao firmar sua identidade e expressão.

Com o gênero apocalíptico não seria diferente, uma vez que esse tipo de literatura pode ser visto em muitas regiões diferentes no mundo antigo. Partindo apenas da concepção de que os trechos de Is 24-27 e Zc 9-14, bem como a maioria do conteúdo de 1 Enoque sejam, de fato, as expressões mais antigas de algum tipo de mentalidade apocalíptica dentro do *corpus* literário de Israel, é possível dizer que esse gênero não tenha sido tão recente como se imaginava.

Ademais, fora do contexto judaico existiram exemplos muito claros de textos apocalípticos, como a “Crônica Demótica”, no Egito, e uma série de “apocalipses acadêmicos”, na Babilônia. Por certo, o gênero apocalíptico remoto não estava confinado a uma única cultura ou tradição religiosa. Esse gênero apareceu em uma multiplicidade de contextos: nas literaturas cristã, gnóstica, grega, latina e persa. Ademais, durante o medievo, o gênero continuou a ser empregado nas culturas bizantina e islâmica, bem como na Europa²⁶¹.

Na história da pesquisa, uma obra moderna de referência que procurou demonstrar a existência de um contexto literário e social da produção apocalíptica, para além do judaísmo e/ou de uma única situação social, foi o volume editado por David

²⁵⁹PRITCHARD, James B. *Ancient Near East: Relating to the Old Testament. Texts*, 3 ed. with supplements. New Jersey: Princeton University Press, 1969, p. 23.

²⁶⁰SOGGIN, Alberto J. *Introduction to the Old Testament: From its Origins to the Closing of the Alexandrian Canon*, 3ª Ed., (The Old Testament Library). Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989, pp. 70, 71.

²⁶¹COLLINS, Adela Yarbro. *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*. New York; Leiden; Köln: Brill, 1996, p. 6.

Hellhom, “Apocalipticismo no Mundo Mediterrâneo e no Oriente Próximo” (*Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*)²⁶².

A contribuição de Gunkel também conferiu muita luz ao estudo do apocalipticismo na Antiguidade, pois, em seu famoso livro *Schopfung und Chaos in Urzeit und Enzeit* (“Criação e Caos no Tempo Primordial e no Tempo Final”, de 1895), a mitologia do Oriente Próximo, em especial os paralelos no material babilônico disponível para a sua época, apresentaram semelhanças muito objetivas em relação à produção judaica. Outros estudiosos também postularam uma ampla influência Persa, e, nas pesquisas mais recentes têm-se voltado aos mitos canaanitas-ugaríticos e suas semelhanças, principalmente com o livro de Daniel. Embora os mitos ugaríticos forneçam exemplos de tradição atualmente perdidas, nem sejam fontes imediatas da imaginação apocalíptica, os mesmos ilustram a utilização tradicional que proveu o conjunto para as alusões²⁶³.

Por exemplo, Gunkel identificou que Gênesis 1 e Apocalipse 12 não são composições livres mas sim adaptações de tradições externas, da Babilônia. Posteriormente, estudiosos que seguiram o legado deixado por Gunkel estudaram textos ugaríticos, sumérios e acadianos mais semelhantes aos antigos temas bíblicos, compostos a partir da mesma tradição poética. Dentre os gêneros identificados a partir de Gunkel se destaca o “combate mitológico”, o qual forneceu tanto a imagem quanto o quadro conceitual que explicam as estruturas de domínio sobre o mundo. Outros gêneros de relevância incluíram *vaticinia ex eventu* (“profecias depois do fato”), encontrados em alguns textos acadianos, e diversas “visões em sonhos”. Elementos geralmente recorrentes incluem a “assembleia divina”, em que um deus supremo confabula diante de ameaças diversas contra inimigos cósmicos, descritos como monstros; a presença de seres celestiais; decretos divinos; e a menção de um mediador-sábio que porta conhecimento celestial²⁶⁴.

De acordo com o que já fora mencionado, dentro do judaísmo estão atestados, já no século II A.E.C., os apocalipses do tipo “histórico”, e os apocalipses do tipo “viagens

²⁶²CLEMENTS, R. E. (org.). *O Mundo do Antigo Israel: Perspectivas Sociológicas, Antropológicas e Políticas*. São Paulo: Paulus, 1995, pp. 245, 246.

²⁶³COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 42.

²⁶⁴McGINN, Bernard; COLLINS, John J.; STEIN Stephen J. (editors). *The Continuum History of Apocalypticism*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2003, pp. 3, 4.

celestiais” que se atêm à escatologia cósmica. Fora do contexto judaico existem apocalipses “históricos” que não contêm viagens sobrenaturais, como é o caso do texto persa *Zand-î Vohuman Yasn*que data da era helenística. Apocalipses de “viagens celestiais” com foco em escatologia pessoal são encontrados na literatura grega contemporânea a Platão; e apocalipse do tipo “viagens celestiais” com escatologia cósmica pode ser constatado em Sêneca. A considerar essa múltipla atestação de escritos e ideias apocalípticos, em diversos contextos do mundo antigo, parece bastante improvável que todos os apocalipses possuam origem única. No caso das “viagens celestiais”, por exemplo, não se pode averiguar uma fonte histórica isolada. No mundo greco-romano esse tipo de viagens pode ser constatado tanto em Parmênides quanto em Homero. As jornadas de Enoque, por seu turno, dependeriam, em grande medida, da tradição grega²⁶⁵.

Portanto, este gênero possui múltipla representação uma vez que o mesmo pode ser visto nas literaturas judaica, cristã, gnóstica, greco-romana, egípcia, babilônica e persa. Embora a maioria dos apocalipses seja oriunda da tradição judaico-cristã, não é possível restringir o seu gênero a esse domínio religioso em particular. Por exemplo, os apocalipses greco-romanos – muitos com apocalipses do tipo “viagens sobrenaturais” bastante definidos – se desenvolveram, de maneira independente, na tradição helenista²⁶⁶. Portanto, se faz necessário nesse momento o estudo menos lacunar com respeito às atestações de temas, linguagens e formas apocalípticas que se desenvolveram no Antigo Oriente Próximo, e que serviram de apoio literário e ideológico para o surgimento e existência posterior do apocalipticismo judaico.

3.2.1 A Influência Mesopotâmica

No segundo milênio a mesopotâmia se dividiu em duas regiões geopolíticas, babilônica e assíria, de modo que, desde o século XVIII A.E.C., Babilônia e Assíria se destacaram como duas nações-estado de grandes proporções. O desenvolvimento literário nessas duas potências também acompanhou a sua ascensão política e social, visto que produzira uma riqueza cultural que servia tanto o ambiente religioso como

²⁶⁵COLLINS, John J.(editor). Apocalypse: The Morphology of a Genre. In: *Semeia* 14 (an experimental journal for biblical criticism). Missoula: The Society of Biblical Literature, 1979, p. 16.

²⁶⁶Ibid., pp. 18, 19.

interagia com as questões e problemáticas que se elevavam sobre as pessoas dessas regiões.

Na Mesopotâmia o politeísmo se destacava em virtude de sua variedade e por ter composto boa parte da literatura religiosa da época: Anu (sumério *An*, “Céu”), esposo de Antu, o deus do céu e cabeça da mais antiga geração de deuses; Ellil (sumério *Enlil*), filho de Anu e pai de Ninurta, rei de toda a terra habitada; Ea (sumério *Enki*), deus da água, sabedoria e encantamentos cuja esposa era Ninmah or Damkina; com o surgimento dos amoritas e da cidade-estado de Babilônia, o deus-guerreiro Marduk se tornou importante sobre outras divindades. A inter-relação entre religião e estado, como já mencionado, formava um todo homogêneo dentro da sociedade, e isso pode ser verificado na religião assíria antiga, em que Asshur era o deus nacional, para quem o rei informava suas atividades, em especial às relacionadas com a guerra²⁶⁷.

A Mesopotâmia politeísta também foi marcada pelas descrições literárias de “assembleias de deuses”, cuja função primordial era a de refletir as atividades democráticas nas cidades, uma forma arquetípica que influenciava as relações civis entre os seres humanos. A assembleia dos deuses formava um elemento importante para o mundo divino, pois determinava as decisões a serem obedecidas por todos os deuses. Seus membros eram divididos em dois grupos, os cinquenta “grandes deuses” e os “sete deuses dos destinos” (*simatu*). Exemplos bíblicos que supostamente ecoam essa concepção estão nos termos *adat el* (literalmente, “conselho de deus”, em Sl 82:1) e seu equivalente “דִּסָּד” em passagens como Jer 23:18, 22, Jó 15:8 e Sl 89:8. Nesse sistema macrocósmico o rei na terra representava, por um lado, o povo diante dos deuses; e os deuses, por outro lado, auxiliavam o rei em guerras político-religiosas. A guerra representava para os deuses um meio direto para o exercício do domínio, servindo inclusive para determinar a queda e ascensão de reinos sobre a terra. Por isso, na mitologia e literatura mesopotâmicas os deuses Enlil, Anu e Ea, os mais elevados do panteão, decretavam e estabeleciam os destinos dos acontecimentos em todas as dimensões, tanto na terra, como nos céus²⁶⁸. O paralelo de Gênesis é considerado um exemplo claro que reflete a assembleia divina da Mesopotâmia:

²⁶⁷McGINN, Bernard; COLLINS, John J.; STEIN Stephen J. (editors). *The Continuum History of Apocalypticism*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2003, p. 5.

²⁶⁸Ibid., pp. 5, 13.

Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra”. [...] Vinde! Desçamos! Confundamos a sua linguagem para que não mais se entendam uns aos outros²⁶⁹.

O conselho dos deuses característico da literatura ugarítica descreve os membros da assembleia como deuses dependentes de uma divindade suprema, o deus El. Nos mitos da Mesopotâmia os integrantes dessa reunião possuem autonomia de opinião, ao passo em que no conselho de El todos os demais deuses são sujeitos à sua vontade, decidindo em conformidade com os seus decretos. Portanto, de modo específico, os resquícios desse gênero na Bíblia hebraica – nos “conselhos de YHWH” – estariam em maior conformidade com a teologia dos relatos ugaríticos (de um domínio divino henocêntrico) do que com o politeísmo mesopotâmico²⁷⁰.

Alguns gêneros literários dessa região foram imprescindíveis para a construção da imagética apocalíptica de Israel que surgiria mais tarde. Primeiramente, pode-se fazer referência ao tipo “combate mitológico”, presente em textos da Mesopotâmia como “Lugal-e”, “O Mito de *Anzu*”, o conhecido “*Enuma Elish*” e os “Ciclos de Baal” (esta última obra canaanita). Com efeito, a vitória de Israel sobre o Faraó, na travessia do Mar Vermelho (Êx 15), é colocada como paralelo desse tipo de gênero. Algumas características encontradas em textos como *Lugal-e*, O Mito de *Anzu*, *Enuma Elish* e os textos ugaríticos, podem ser citadas a fim de oferecer certos padrões gerais que influenciaram os mitos de combate mesopotâmicos como um todo, e que posteriormente foram readaptados na Literatura apocalíptica²⁷¹.

As formas políticas são representadas de modo mitológico em alguns momentos na literatura do Antigo Oriente Próximo. Por exemplo, em *Lugal-e* existe uma relação entre o deus mais velho (Enlil, pai de Ninurta) e o mais jovem (Ninurta); *Enuma Elish* apresenta algo semelhante ao descrever a relação entre Anu e Marduk; a relação entre El e Baal, nos textos ugaríticos, o Ancião de Dias de Daniel 7 que se assenta sobre o trono, e o cordeiro em Apocalipse 4-5 também fazem parte dessa mesmo tema. Essa relação

²⁶⁹ Gênesis 1:26 e 11:7.

²⁷⁰ HIMMELFARB, Martha. *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*. New York: Oxford University Press, 1993, p. 13.

²⁷¹ O conteúdo da estrutura que segue foi baseado em: MCGINN, Bernard; COLLINS, John J.; STEIN, Stephen J. (editors). *The Continuum History of Apocalypticism*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2003, pp. 6-8, 15.

em *Lugal-e* é um paradigma que refletia as antigas estruturas políticas nas quais o rei (*lugal*) era um homem jovem cuja tarefa consistia em guiar o exército na batalha.

Decerto, a imagem de batalhas era constante nesses textos, de modo que os mitos foram constantemente compostos para descrever a derrota do mal, este em alusão não somente a dimensões espirituais e cósmicas alienantes, mas em relação velada com um caráter sociopolítico, religioso e mesmo ambiental.

Como representação da referência ambiental, o “mal” que aparece em *Lugal-e* é a entidade descrita como uma força “natural”, mais especificamente a água retida na montanha de gelo, responsável pela fertilização dos campos da Mesopotâmia. Essa água seria destinada para irrigar as planícies da região posto que estivesse retida no gelo das montanhas do norte e leste. Azag, retratado com um monstro, habitava essas montanhas e fazia oposição a homens e deuses, no intuito de frustrar a sua sobrevivência. É nisso que estava o caráter mitológico desse episódio, visto que as montanhas citadas eram, na verdade, as regiões onde habitavam os inimigos reais, de modo que os opositores em *Lugal-e* devem ser compreendidos como personagens históricos e naturais, o que confirma a noção de que a dicotomia entre mito e história não era um fenômeno característico daquela época e lugar, pois ambos os domínios eram vistos como intimamente relacionados. Assim, ao derrotar Azag, Ninurta restauraria o cosmos, transformando-o em um sistema coerente, após reestabelecer o curso do rio Tigre que havia sido interrompido pela atuação do monstro²⁷².

Em analogia com o que ocorre em *Enuma Elish*: 11-32, Daniel 7-12 e Apocalipse 17-19, *Lugal-e* reporta a vitória e o julgamento sobre os inimigos e seus aliados, o que consequentemente permite ao deus vitorioso reestabelecer a ordem original, em que *Urzeit* se torna *Endzeit*. É justamente esse o enredo construído no Apocalipse de João: “Vi então um céu novo e uma nova terra – pois o primeiro céu e a primeira terra se foram, e o mar já não existe”²⁷³.

No Mito de *Anzu* existem no mínimo quatro distinções relevantes para a apocalíptica, apresentadas ainda no gênero de “combate mitológico”: 1) Um acontecimento cósmico que produz efeitos na terra: a ameaça de uma seca da época é resolvida com o nascimento de *Anzu*, o que acarretou, por efeito, outro mal de maiores

²⁷²McGINN, Bernard; COLLINS, John J.; STEIN Stephen J. (editors). *The Continuum History of Apocalypticism*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2003, p. 15.

²⁷³Apocalipse 21:1.

proporções, pois esse teria roubado as “Tábuas do Destino” as quais estavam sob a custódia de *Enlil*; 2) Representação simbólica do mal²⁷⁴: o “mal” é retratado como a dissolução das ordens política e cósmica; 3) A ênfase na realeza: *Ninurta* toma o reino dos outros deuses, e Anu, o cabeça das gerações antigas, juntamente com *Enlil* e os três deuses que se recusaram a lutar, renderam-se a *Ninurta*, o qual venceu e obteve o título de “Todo-Poderoso”, conseguindo, assim, restaurar a ordem civil e política que foram abaladas devido ao roubo das Tábuas dos Decretos por *Anzu* - assegurando a sobrevivência do mundo que os deuses criaram; e 4) elementos recorrentes: os mais marcantes são os relatos de animais híbridos, como o monstro *Anzu*, o qual aparece em forma de águia e com cabeça de leão - ou talvez cabeça de morcego -, bem como o papel ativo da “assembleia dos deuses”.

O recurso literário da *vaticinia ex eventu* também foi comumente usado na literatura mesopotâmica antiga. A sua forma geralmente começa com a expressão “um príncipe se levantará”, e nenhum rei é mencionado objetivamente, pelo nome. Entretanto, reis e reinados podem ser identificados a partir da comparação com detalhes históricos.²⁷⁵ O texto babilônico tardio “A Profecia Dinástica” fala sobre a queda da Assíria, a ascensão da Babilônia e da Pérsia e o aparecimento das monarquias helenísticas, sendo obviamente um paralelo muito claro com o livro de Daniel²⁷⁶.

Da mesma forma como ocorriam com as profecias preditivas dos profetas bíblicos, as predições apocalípticas eram recebidas por meio de revelações sobrenaturais. No entanto, a grande diferença entre as profecias antigas e os prognósticos da literatura apocalíptica se evidencia no fato de a segunda incorporar os presságios em um novo cenário, caracterizado por ameaças cósmicas, combates nas regiões celestes e o domínio adquirido por parte de Deus, este vitorioso no estabelecimento de um mundo vindouro e do juízo final. Com isso, a função principal

²⁷⁴O mal em *Enuma Elish* é mais complexo, separado em duas seções. Na primeira (I.1-79), o mal é simbolizado pela dinastia rival representada por *Apsu*, o qual fora morto por Ea. Na segunda seção o mal equivalia à dinastia liderada por *Ti'amat*, sendo um governo irracional e violento que uma vez no domínio jamais possibilitaria a criação do mundo. Logo, a vitória de *Marduk* foi o único meio de estabelecer a dinastia legítima e realizar a criação. Ver também: MCGINN, Bernard; COLLINS, John J.; STEIN Stephen J. (editors). *The Continuum History of Apocalypticism*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2003, p. 15.

²⁷⁵Na apocalíptica judaica exemplos desse gênero podem ser vistos em Daniel 7, 8, 11; no Apocalipse das Semanas e no Apocalipse Animal (1 Enoque).

²⁷⁶MCGINN, Bernard; COLLINS, John J.; STEIN Stephen J. (editors). *The Continuum History of Apocalypticism*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2003, p. 10.

da *vaticinia ex eventu* se cumpria: mostrar que o curso da história estava sob o controle soberano de Deus e que uma nova era de paz e ordem estava prestes a ser inaugurada²⁷⁷.

Na Mesopotâmia e Babilônia o uso da *vaticinia ex eventu* em muitos momentos esteve associado com a pseudonímia:

Os discursos de Marduk e Shulgi fornecem exemplos antigos de pseudonímia. A afinidade dessas profecias com os apocalipses judaicos está primeiramente nas suas “predições” de eventos passados, ou *vaticinia ex eventu*. A maneira críptica na qual são apresentadas essas predições (“Um príncipe se erguerá [...] um outro homem, que é desconhecido, se erguerá”) foi acertadamente comparada com Daniel 11, ou Daniel 8,23-25. Paralelos mais extensos podem ser encontrados nos Oráculos Sibilinos. A esse respeito, pelo menos as profecias acadianas fornecem precedentes significativos para uma característica proeminente dos apocalipses históricos²⁷⁸.

As “visões em “sonhos” que estão presentes no profetismo bíblico (p. ex. em Daniel e Joel) também são constatadas na Mesopotâmia. Um texto acadiano do final do século VII A.E.C., chamado “A Visão do Mundo Inferior”, é considerado por alguns estudiosos como a fonte da “visão em sonho” de Daniel 7²⁷⁹. Contudo, mesmo que existam pontos de contato entre esses textos é pertinente ressaltar algumas diferenças. Por exemplo, em Daniel o julgamento é pronunciado contra as bestas, enquanto que em “A Visão do Mundo Inferior” o juízo é direcionado ao visionário. No escrito acadiano o alvo é estimular a piedade para com o deus do mundo inferior, ao passo que, em Daniel, o principio é fortalecer a resistência cultural e religiosa contra as políticas helenizantes dos reis selêucidas²⁸⁰.

Um tipo de visão um tanto distinto das “visões em sonho”, que também compõe alguns textos antigos do Oriente Próximo, é aquele cujo *modus operandi* se caracteriza

²⁷⁷McGINN, Bernard; COLLINS, John J.; STEIN Stephen J. (editors). *The Continuum History of Apocalypticism*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2003, p. 11.

²⁷⁸COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, pp. 53, 54.

²⁷⁹Nesse texto o visionário *Kummaya* tem uma visão durante a noite sobre o “mundo inferior”. Nessa visão quinze deuses, em forma híbrida (cabeças, pés e mãos tanto humanas quanto de animais), estão diante *Kummaya*, além de um homem de corpo negro como o piche e a face semelhante a de um pássaro *Anzu*, vestido com manto vermelho e portando espada. *Kummaya* então presencia o diálogo entre Nergal, um guerreiro que se assenta sobre um trono, e Ishum, seu conselheiro; em seguida, o mediador declara a nomeação de um rei ideal e faz exortações e descrições em primeira e terceira pessoas.

²⁸⁰Ver: McGINN, Bernard; COLLINS, John J.; STEIN Stephen J. (editors). *The Continuum History of Apocalypticism*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2003, p. 12.

não pelo sonho, mas por meio do uso de ascensões sobrenaturais. Nesses escritos o vidente-herói era levado para dentro do mundo dos deuses e recebia sabedoria e conhecimento sobre o futuro. Certamente, o vidente mais proeminente na literatura apocalíptica e que se assemelha em grande medida a fenômenos literários dessa categoria, é o patriarca Enoque. Por isso, não impressiona o fato de o relato do rei Enmeduranki sendo transladado ao céu, e lá recebendo instrução em adivinhação para ler o futuro, tenha sido considerado por alguns como o protótipo do Enoque de Gênesis²⁸¹.

Por um lado, o material babilônico não pode ser considerado uma matriz completa, capaz de compor fonte suficiente para o gênero apocalíptico. Por outro lado, a contribuição que os textos dessa região fornecem é significativa, sobretudo no que tange à prática de decifrar sinais misteriosos e de adivinhação²⁸². Também não se pode concluir que a Babilônia, e toda a Mesopotâmia, possuam um *corpus* apocalíptico definido que influenciou diretamente o apocalipticismo judaico, mesmo que a semelhança seja considerável em muitos exemplos. Com o material persa a situação é diferente, pois, ao contrário dos paralelos babilônicos, os persas possuíam uma tradição apocalíptica bem mais desenvolvida²⁸³. Contudo, antes de se ater à contribuição persa serão mencionadas a seguir algumas das características da região de Canaã relevantes para o gênero apocalíptico.

²⁸¹McGINN, Bernard; COLLINS, John J.; STEIN Stephen J. (editors). *The Continuum History of Apocalypticism*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2003, pp. 13, 14. As visões presentes na literatura apocalíptica, tanto aquelas pertinentes aos sonhos ou mesmo às transladações espirituais e/ou corporais, não devem ser compreendidas como simples manifestação da atividade criativa de seus autores ou meramente como quimeras de uma mentalidade subdesenvolvida intelectualmente, mas sim como experiências vivenciais legítimas – ao menos na percepção do visionário. Sob a perspectiva psicológica, tais experiências seriam comuns em momentos de crise e perda do controle, em especial dentro de culturas como a judaica antiga, e serviria de mecanismo para a promoção da esperança ante ao caos e ao perigo iminentes HELYER, Larry R. *Exploring Jewish Literature of the Second Temple Period: a guide for New Testament students*. Madison: Intervarsity Press, 2002, pp. 117, 118. Portanto, o juízo moderno, às vezes discriminador, não é o mais adequado para mensurar o valor e expressão culturais desse tipo de fenômeno tão corriqueiro na literatura religiosa da Antiguidade.

²⁸²COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 55.

²⁸³FREEDMAN, Astrid B. Beck (editor). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group, 1992, p. 513.

3.2.2 A Influência Canaanita

A cultura canaanita antiga (fenícia) possuiu uma tradição literária bem organizada. Esses textos foram escavados na antiga cidade de Ugarit, e pertenciam, em sua maioria, ao século XIV A.E.C. Essa tradição incluía textos religiosos, mitológicos e poéticos, escritos com vocabulário e estilo bastante peculiares: em forma de palavras em pares, elementos recorrentes e técnicas muito semelhantes ao material atestado em inscrições fenícias e na poesia bíblica antiga. De fato, essa similaridade literária entre Mesopotâmia, Canaã e Israel seria explicada pelo fato de que alguns escribas dos templos e palácios dessas localidades fossem treinados sob uma metodologia tradicional que incluía, grosso modo, a cópia de textos canônicos. Provavelmente, os relatos de criação/dilúvio, tão corriqueiros nessas culturas²⁸⁴, evidenciaria, de maneira concreta, esse diálogo cultural e religioso²⁸⁵.

O combate mitológico ugarítico está na mesma tradição poética que a poesia bíblica antiga e, de modo curioso, também influenciou a construção do imaginário apocalíptico judaico muito tempo depois²⁸⁶. No entanto, deve-se enfatizar, mais uma vez, que esses empréstimos feitos por Israel não aconteceram por uma atitude de catalisação passiva de elementos estrangeiros, mas seguiu uma reformulação própria, em conformidade com as especificidades religiosas e de identidade dos israelitas. Os poetas em Israel descreveram a Deus na linguagem comum utilizada para os deuses canaanitas El e Baal, em especial quando as façanhas de YHWH eram narradas sob a forma do gênero de combate mitológico²⁸⁷.

O Salmo 24 era usado na liturgia antifona em Israel, sendo os versos 7-10 provavelmente originados no contexto de procissão da Arca do Concerto para o santuário, um costume religioso celebrado anualmente nas épocas de Davi e Salomão. Nessa liturgia está a reconstituição da vitória de YHWH na batalha primordial, e a sua entronação no conselho celestial (o seu novo templo cósmico). Nessa interpretação seria

²⁸⁴ Os textos mais conhecidos são a “Estória do Dilúvio Sumério”, “*Atrahasis*”, “*Gilgamesh XI*” e “*Berosus*”.

²⁸⁵ MCGINN, Bernard; COLLINS, John J.; STEIN Stephen J. (editors). *The Continuum History of Apocalypticism*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2003, p. 16.

²⁸⁶ Ibid. , p. 17.

²⁸⁷ DAY, John. *God's conflict with the dragon and the sea: Echoes of a Canaanite myth in the Old Testament*. Melbourne: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1988, pp.18, 19.

assumido o padrão canaanita mitológico-ritual como base fundamental para esse salmo²⁸⁸:

Yamm, o Mar deificado, reivindicou a realeza entre os deuses. O conselho dos deuses se reuniu, falou sobre a intenção de *Yamm* no sentido de reter o direito real e aprisionar *Ba'al*, e não se opôs. Eles estavam intimidados e em desespero, sentando com as cabeças curvadas em direção aos seus joelhos. *Ba'al* se levanta, repreende a assembleia divina, e se retira para a guerra. Na batalha (cosmogônica) ele retorna vitorioso, e regressa para tomar o reinado. Provavelmente ele voltou para os deuses reunidos e surgiu em glória, de modo que a assembleia divina regozijou-se²⁸⁹.

Igualmente outro exemplo que ecoa essa mentalidade pode ser lido na passagem em que YHWH se apresenta como deus-tempestade, o qual se utiliza do vento, da chuva e dos relâmpagos como armas contra os inimigos²⁹⁰.

Conquanto em muitos momentos os poetas de Israel se utilizassem desses recursos literários de seus vizinhos, eram mantidas, ao mesmo tempo, distinções bastante próprias no que se refere à sua referência e interesse histórico. Ao contrário dos relatos de combates entre deuses e monstros de um panteão, no conflito de forças equivalentes – essa cosmovisão está presente em obras canaanitas da estirpe dos “Ciclos de Baal” –, YHWH era retratado como aquele que se engajava nas batalhas de Israel, como no caso do resgate contra o faraó do Egito. Além dessa representação de YHWH como um guerreiro que garantia a sobrevivência inicial de seu povo, tanto no tempo do êxodo quanto no episódio do Mar Vermelho (Êx 15: 1-8), pode-se fazer referência a outros três desenvolvimentos que proporcionaram contornos próprios à ideia de um “combate mitológico” dentro da tradição de Israel²⁹¹.

Assim, no segundo momento - agora no contexto da poesia litúrgica do período da monarquia (Sl 93, 96 e 114) -, o enfoque era dado à recordação dos atos de salvação anteriores, de maneira que o salmista clamava a Deus que se recordasse de seu povo como o fizera no passado, diante de seus inimigos (Sl 74, 77 e 89). Na literatura do

²⁸⁸CROSS, Frank Moore. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, 9ª Ed. Massachusetts: Harvard University Press, 1997, p 93.

²⁸⁹CROSS, Frank Moore. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, 9ª Ed. Massachusetts: Harvard University Press, 1997, p. 93.

²⁹⁰Salmos 18:8-20; 29; 77:12-21.

²⁹¹CROSS, Frank Moore.op. cit., pp. 156, 157.

segundo templo (por exemplo, Is 40-66 e Zc 9-14), uma vez sem o Templo e a Terra Prometida, a validade dos momentos de libertação do passado começou a ser eclipsada por um anseio de intervenção divina contra os inimigos no futuro, pois esses momentos de crise deixavam claro para os israelitas que a obra de Deus havia cessado (cf. Is 51:9-11). A partir desse terceiro momento a esperança de uma batalha empreendida por Deus começa a adquirir contornos mais místicos e transcendentais.

Consequentemente, o quarto momento do uso da ideia de um combate mitológico foi modificado, substancialmente, com o advento da literatura apocalíptica desenvolvida (Dn 7-12; Ap 12). Com isso, a vitória aguardada passou a ser vista como algo ocorrido nos céus, ao passo que o visionário começava a portar a notícia celestial aos fiéis que sofriam na terra. Em Daniel 7 existem vestígios de um combate mitológico, notável, principalmente, em imagens como a figura do “Filho do Homem” vindo com as nuvens do céu (v. 13), semelhante ao epíteto do Baal canaanita na forma de um cavaleiro das nuvens; e o “Ancião de Dias” (v. 9) que ecoa o deus *El* na figura do “Pai dos Anos”²⁹². Todavia, apesar dessas semelhanças formais, a diferença mais marcante, presente na teologia de Israel, é que a batalha em si não era essencialmente necessária, visto que a confissão monoteísta não colocava YHWH em luta com outros deuses, como nos combates mitológicos das literaturas vizinhas²⁹³.

3.2.3 A Influência do Apocalipticismo Persa

O consenso geral que caracterizou as pesquisas sobre o apocalipticismo judaico, feitas durante boa parte do século XX, era de que o pensamento persa teria sido uma influência basilar para esse gênero. Essa influência pôde ser confirmada a partir do achado dos rolos de Qumran, principalmente na concepção dualista entre luz e trevas. No entanto, de modo geral, os estudiosos são por vezes inconclusos acerca desse assunto, em função da notória complexidade de datação que acompanha os documentos persas. O *Avesta*, por exemplo, considerado a “escritura” do Zoroastrismo, representa muito bem tal problemática, uma vez que esse texto é composto por escritos de diversos

²⁹²DAY, John. *God's conflict with the dragon and the sea: Echoes of a Canaanite myth in the Old Testament*. Melbourne: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1988, pp.151, 152.

²⁹³McGINN, Bernard; COLLINS, John J.; STEIN Stephen J. (editors). *The Continuum History of Apocalypticism*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2003, pp. 23-25.

períodos, que foram reunidos, mais precisamente, no período sassânida (221-642 E.C.). Existe a possibilidade de os *Gathas* derivarem do próprio Zoroastro, ao passo em que outros elementos do *Avesta* (o *Avesta* Jovem) possuem datação imprecisa. Somente um quarto do *Avesta* original foi preservado até os dias atuais. Não obstante, a maioria do material antigo é preservada nos livros *Pálavi*, os quais, em sua forma atual, pertencem ao nono século E.C. Os textos mais relevantes do apocalipticismo e escatologia persas estão inclusos na literatura *Pálavi*. Portanto, o maior desafio ao se avaliar o conteúdo teológico dos escritos dessa região consiste em determinar o quanto desses documentos *Pálavi* preserva material do período pré-cristão²⁹⁴.

A despeito dessa dificuldade que não pode ser delineada a contento por esta pesquisa, se faz melhor, nesse momento, ponderar sobre as principais propriedades e tendências do pensamento persa antigo que possivelmente ofereceram as maiores matrizes para a composição do apocalipticismo em Israel. Desse modo, o dualismo merece a anteposição nessa análise, visto ser esse um aspecto motriz para o embasamento geral da mentalidade apocalíptica.

A apocalíptica em si é composta por um quadro de características bastante complexo, exemplo disso é o paradoxo que a mesma demonstra em uma forma de dualismo bem peculiar, em que as crises no mundo real servem de prenúncio antecipatório da salvação. Em outras palavras, quanto mais a história se torna catastrófica e difícil, mais próxima está a vinda do Reino de Deus. Esse paradoxo aponta para o papel que os dualismos desempenhavam no método da apocalíptica. Embora os aspectos formais de gênero possam ter sua origem em influências persas e babilônicas, no que se refere ao conteúdo é preferível ter cautela, pois, assim como o mencionado, na religião judaica o monoteísmo orientava toda a concepção de governo cósmico, na medida em que o dualismo em Israel, em contraposição ao politeísmo das nações do Antigo Oriente Próximo, não representava ameaça à sua teontologia tradicional.

Na literatura apocalíptica judaica YHWH é descrito como o criador soberano que reina sobre tudo, com um governo que se estende desde a natureza inanimada, às pessoas, aos seres celestiais e a todo o mundo espiritual. Assim, na apocalíptica judaica o dualismo se expressava com aspectos e desenvolvimentos sobressalentes, sobrepostos

²⁹⁴COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, pp. 55, 56.

em três dimensões intimamente inter-relacionadas: cósmica, ética e escatológica²⁹⁵, demonstradas, respectivamente, a seguir.

3.2.3.1 O Dualismo Cósmico

De acordo com a teologia apocalíptica judaica existe uma distância muito grande entre Deus e a humanidade. No entanto, essa separação pode ser superada, em alguns momentos específicos através da revelação divina, comunicada por intermédio de sonhos, viagens ao mundo inferior e visões sob a mediação de anjos. A causa do mal em determinados apocalipses é representada, algumas vezes, pela ideia de uma rebelião de poderes demoníacos que teriam usurpado o reino de Deus sobre o universo, até o momento em que a justiça do Deus Altíssimo se manifestasse e destruísse os intentos malignos. Outro tema recorrente para explicar a origem do mal foi o conceito de livre-arbítrio, em que Deus permitiria o exercício da volição dos homens no intuito de propiciar a escolha responsável entre o bem e o mal. Esse tipo de pensamento fez emergir a visão de uma humanidade contaminada por duas forças ontologicamente opostas (bem e mal), ao passo em que essa mesma humanidade estaria, inevitavelmente, imersa em um conflito constante entre aqueles que não se submeteram ao senhorio de Belial (cf. Testamento de Jos 20:2) – os abençoados e justos de Deus – e os ímpios perversos que não participarão da nova era gloriosa que irromperá no momento em que Deus banir o mal para sempre.

É nesse pano de fundo ideológico que os textos de Qumran devem ser compreendidos quando fazem referência à guerra entre “filhos da luz” e “filhos das trevas”: “[...] as coisas reveladas sobre os tempos fixados de seus testemunhos; para amar a todos os filhos da luz, cada um segundo o seu lote no plano de Deus, e odiar os filhos das trevas, cada um segundo a sua culpa na vingança de Deus” (IQs 1:9-11 e 3:20-21)²⁹⁶.

²⁹⁵O arranjo fundamental para esse estudo do dualismo tridimensional da apocalíptica judaica foi extraído de MCGINN, Bernard; COLLINS, John J.; STEIN Stephen J. (editors). *The Continuum History of Apocalypticism*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2003, pp. 49-57.

²⁹⁶Toda citação de textos de Qumran presente no corpo dessa dissertação foi extraída de: MARTÍNEZ, Florentino García. *Textos de Qumran*. Petrópolis: Vozes, 1995.

3.2.3.2 Dualismo Ético-Antropológico

Em alguns textos apocalípticos está presente outra interpretação quanto à origem do mal no mundo. De acordo com essa tradição o mal teria surgido, primordialmente, a partir da capacidade humana de escolha e não do levante de forças demoníacas que se rebelaram contra Deus. Desse modo, a inclinação para o mal, presente no coração de todos os seres humanos – em alguns momentos a herança do pecado de Adão é descrita, de modo objetivo, como a causa desse estado de morte no mundo²⁹⁷ – teria produzido todas as catástrofes e problemas que acompanham a prevaricação da Lei de Deus. Por isso, na Bíblia Hebraica é constante a proposta de escolha, dada por Deus ao seu povo, entre o caminho da justiça ou da iniquidade²⁹⁸. Porém, os judeus que possuíam concepções apocalípticas entendiam essa escolha ética a partir de uma perspectiva um tanto distinta, pois asseveravam a existência de uma tensão entre os poderes malignos externos (Belial e seus subordinados) e a escolha do indivíduo em anuência aos preceitos da Lei. Exemplo disso é que em Qumran a noção de um impulso maligno universal, presente em todos os seres humanos, foi afirmada constantemente.

No Testamento de Rubem 2:3-3:1 são mencionados oito espíritos, os quais teriam sido conferidos à humanidade: o “espírito de vida”, dado no momento da criação como fôlego de vida, sendo o princípio oposto a todos os demais sete espíritos (da visão, audição, olfato, fala, tato, procriação e sono), relacionados às demandas materiais. Este texto está imediatamente conexo com a passagem que segue (3:2-8) em que são mostrados os sete espíritos nomeados por Belial no intuito de empreender oposição à humanidade, sendo os responsáveis por influenciar as obras de rebelião (2:2). Desse modo, existiriam forças espirituais externas que penetrariam os sentidos humanos, criando um dualismo recursivo entre corpo e alma. Por contraste, em Testamento de Dan 4:7-5:1, é afirmado que, conquanto exista esse conflito entre as vontades humana e dos espíritos de Belial, as pessoas seriam, em última instância, responsáveis por se submeterem a YHWH, para o louvor, ou a Belial, para a pena do juízo. Em Qumran esse mesmo entendimento se expressava na crença em dois espíritos, da “falsidade” e da “verdade”, feitos por Deus, e, curiosamente, dispostos em inimizade

²⁹⁷ A afirmação do pecado original como “poder do pecado” é um desenvolvimento paulino (cf. Rm 5:12).

²⁹⁸ Dt 30:19; Jer 21:8; Pv 12:28.

mútua. Nessa trama Deus teria nomeado para as pessoas dois espíritos incumbidos do serviço de governo sobre dois tipos de indivíduos: aos “filhos da Luz” fora designada a condução efetuada pelo Príncipe da Luz; e aos “filhos da falsidade” era reservada sujeição inevitável ao “Anjo da Escuridão”:

Do Deus de conhecimento provém tudo o que é e o que será. Antes que existissem fixou todos os seus planos e quando existem completam as suas obras de acordo com as suas instruções, segundo o seu plano glorioso e sem mudar nada. Em sua mão estão as leis de todas as coisas, e ele as sustenta em todas as suas necessidades. Ele criou o homem para dominar o mundo, e pôs nele os espíritos, para que caminhe por eles até o tempo de sua visita: são os espíritos da verdade e da falsidade. Do manancial da luz provêm as gerações da verdade, e da fonte das trevas as gerações de falsidade. Na mão do Príncipe das Luzes está o domínio sobre todos os filhos da justiça; eles andam por caminhos de luz. E na mão do Anjo das trevas está todo o domínio sobre os filhos da falsidade; eles andam por caminhos de trevas²⁹⁹.

3.2.3.3 Dualismo Escatológico

Tanto o dualismo cósmico quanto o ético-antropológico dependem de outra categoria de dualismo para subsistir de maneira objetiva. Esse terceiro tipo está relacionado interiormente com o juízo apocalíptico sobre a história, a qual, de modo bastante peculiar, é frequentemente dividida entre “o que se passou” e “o que está por vir”.

Nessa leitura o problema do mal possui sua explicação na tensão dialética entre o “mal interno”, na qualidade de impulso para o pecado que se opõe ao princípio de obediência, e o “mal externo”, expresso na influência de poderes espirituais caídos em combate contra espíritos benignos do homem. Essa descrição das duas raízes do mal fez surgir o tema do julgamento final relatado em dimensões forenses e cosmológicas. Todavia, nos apocalipses judaicos não está presente a visão fatalista estrita da realidade, em que os seres humanos estariam destituídos da capacidade de seguir os preceitos da Lei divina, em virtude da guerra espiritual e moral que procuraria orientar as suas atitudes. Pelo contrário, é mais bem atestada a ideia de responsabilidade individual, uma vez que as forças contrárias que se colocariam em conflito com o livre-arbítrio humano não eliminariam, por completo, a capacidade de escolha da retidão exigida por Deus,

²⁹⁹ 1QS 3:15-21

fato que deixa implícita a responsabilidade dos indivíduos quanto a não aderência aos estatutos divinos. O que existe na mentalidade apocalíptica, com relação a isso, pode ser deduzido do paradoxo responsabilidade humana/soberania divina tão frequente em Qumran:

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 pela submissão de sua alma a todas as leis de Deus é purificada sua carne ao ser rociada com águas lustrais e ser santificada com as águas de contrição. Que afirme pois os seus passos para caminhar perfeitamente por todos os caminhos de Deus, de acordo com o que ordenou sobre os tempos fixados em seus decretos, e não se aparte à direita nem à esquerda, nem quebrante uma só de todas as suas palavras. Assim será aceito mediante expiações agradáveis diante de Deus, e haverá para ele a aliança de uma comunidade eterna³⁰⁰.

Por conseguinte, ao se referir a um “determinismo” apocalíptico o mais correto é compreender que os eventos gerais estão definidos, e não a vida dos indivíduos em particular, dito que a volição humana seja o fator peremptório para estabelecer os fins devidos para cada escolha dentro do plano divino para o macrocosmo³⁰¹.

Particularmente, as obras Pálavi mais relevantes para o estudo do apocalipticismo persa são o texto de “*Zand-i Vohuman Yasn*” (ou “*Bahman Yasht*”), o “Oráculo de *Hystaspes*” e o “Livro de *Arda Viraf*”. Nessas obras estão distribuídos alguns temas comuns ao pensamento dos apocalipses.

No *Bahman Yasht* pode ser vista a periodização determinista tão frequente nos apocalipses “históricos” judaicos. Nesse documento existe a rara combinação entre uma complexa periodização escatológica da história e um modo de revelação apocalíptica. Com efeito, o determinismo seguido de uma periodização e sucessão de milênios constituem elementos de suma importância para a teologia persa³⁰².

Existem precedentes no Antigo Oriente Próximo de figuras que atuaram como intérpretes de sonhos, como é o caso do sonho de *Gudea* que fora interpretado pela

³⁰⁰1Qs 1:11-13; 3:8-12.

³⁰¹NOVELLO, Henry L. *The Nature of Evil in Jewish Apocalyptic: The Need for “Integral” Salvation*. Colloquium 35/1 (2003) pp. 56, 57.

³⁰²COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 58.

deusa *Nanshe*, além do paralelo presente no *Bahman Yasht* que mostra uma visão de Zaratustra em que o mesmo contempla uma visão simbólica de uma árvore com quatro ramos. Neste último exemplo, *Ahura Mazda* interpretava os ramos como símbolos de períodos futuros da história. Embora a forma atual do *Yasht* seja construído da era cristã, é muito mais provável que este tenha preservado material antigo do Avesta. Diferente do material babilônico, o *Yasht* se assemelha muito mais com os apocalipses judaicos tanto no que se refere à forma quanto ao conteúdo. Todavia, conquanto seja possível uma influência direta de material persa em Zacarias, essa dificuldade que permeia a datação dessa fonte torna a questão inconclusa³⁰³.

O “Oráculo de Hystaspes” representa outro testemunho do pensamento apocalíptico persa, cuja data remonta a uma época pré-cristã, entre os séculos I e II A.E.C. As principais referências dessa obra estão contidas em Aristokritos, Clemente e nas “Instituições Divinas” de Lactâncio. Embora não seja um apocalipse no que tange à forma, esse oráculo informa com respeito à escatologia persa, além de se assemelhar, em seu modo de revelação, a Daniel 2. Grosso modo, seu conteúdo é de distúrbio político, com referências à aniquilação do mundo através do fogo (cf. Justino, Apol. 1.20)³⁰⁴.

Em suma, a contribuição literária e ideológico-religiosa da apocalíptica persa é mais substancial em relação aos escritos de outras regiões do Mundo Antigo – isso inclui até mesmo a tradição profética pós-exílica – ainda que os materiais babilônicos e da Mesopotâmia em geral tenham, em grande medida, oferecido ampla parcela de influência.

Mesmo com os problemas com a datação dos textos persas é importante salientar que vários elementos-chave dos apocalipses históricos judaicos possuem correspondência com os escritos persas da era helenística. A periodização da história, os prenúncios de juízo escatológicos, ressurreição corpórea e as menções a forças sobrenaturais do bem e do mal são exemplos claros desses empréstimos. Somente o *Bahman Yasht* combina dois elementos comuns aos apocalipses judaicos, pois apresenta sua revisão da história por meio de uma revelação, esta interpretada por um ser divino e transmitida na forma de profecia *ex eventu*. Isso sugere que a estrutura de gênero

³⁰³ COLLINS, John J. *Daniel: with introduction to apocalyptic literature*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984, p. 8.

³⁰⁴ Id. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, pp. 59, 60.

apocalíptico (*Rahmengattung*) tenha sido um desenvolvimento persa que sofrera, com o passar do tempo, algumas adaptações entre os autores judeus³⁰⁵.

As analogias persas também são efetivas para os apocalipses do tipo “jornada celestial”. Mesmo que O “Livro de *Arda Viraf*” seja datado por volta do século IX E.C., seu material provavelmente também remonte a uma forma muito mais antiga. Esse escrito, repleto de visões, as mesmas mediadas por anjos intérpretes que revelam os segredos do céu e do inferno, narra a trajetória do sacerdote *Viraf*, o qual teria se drogado com o objetivo de emancipar o seu espírito e averiguar o destino dos mortos³⁰⁶.

A conclusão a que se chega nessa análise é que os paralelos persas semelhantes ao gênero apocalíptico de Israel devam ser afirmados com alguma cautela. Os empréstimos feitos pelos judeus não foram, como demonstrado, uma absorção passiva de aspectos novos. Pelo contrário, as influências formais e de conteúdo que compuseram a construção da apocalíptica entre os judeus foram recebidas pelo filtro das necessidades do monoteísmo israelita. Por exemplo, a periodização da história, cuja origem persa é quase unanimemente afirmada, se adequou predominantemente à tradição judaica antiga. Portanto, tudo o que tenha sido recebido do apocalipticismo persa foi criteriosamente modificado, agregado às correntes de pensamento já existentes.

3.2.4 A Influência do Contexto Helenístico

O período helenístico foi uma época de ampla difusão de concepções – religiosas ou não – e elementos literários oriundos de muitas partes do Antigo Oriente Próximo e de outros lugares do mundo. Logo, não se pode conceber que o apocalipticismo judaico seja o produto, exclusivamente, dos elementos provenientes da Pérsia, Mesopotâmia ou Canaã. Na era helenística a interpenetração de ideias dessas regiões foi um fenômeno social comum, altamente transeunte.

O costume de dividir a história por meio de números e períodos é atribuído à sibila de *Cumae*, na Itália; o esquema de divisão de reinos em quatro é atestado tanto em escritos persas quanto em fontes romanas. No que se referem a conceitos de astrologia e

³⁰⁵ COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 60.

³⁰⁶ Ibid., p. 61.

astronomia os caldeus podem ser citados devido sua enorme difusão no contexto helenístico. O mesmo pode ser dito sobre materiais semelhantes no Egito, tais como, os oráculos astrológicos de Petosiris e Nechepso (século II A.E.C.). Consequentemente se reconhece que a matriz dos apocalipses judaicos não se originou de uma tradição específica e isolada, mas dependeu, decisivamente, de um conjunto maior de elementos que circulavam livremente no ambiente sincrético do helenismo³⁰⁷.

Quando se pensa na contribuição helênica para o apocalipticismo a miscelânea de conteúdos literários ultrapassa o pensamento mitológico e os termos e temas da filosofia clássica. Nessa interação até mesmo os conceitos numerológicos se somaram a esse construto. A escola de Pitágoras exemplifica um tipo de conceituação que foi adotada.

Embora tenha subsistido em forma de pequenas associações e em vários locais adjacentes ao mediterrâneo oriental, a escola pitagórica desapareceu próximo ao IV século A.E.C. No que tange à influência mútua entre as tradições judaicas e pitagóricas, os escritos de Aristóbulo e de Filo de Alexandria apresentam evidências nesta direção. Com efeito, Aristóbulo mencionou Pitágoras duas vezes e afirmou que o mesmo teria tomado de empréstimo muitas características presentes em Moisés. Filo, por sua vez, acreditava que Platão fosse discípulo de Pitágoras, o qual, por seu turno, fora seguidor de Moisés. Acredita-se que Filo tenha sido grande estudioso da tradição pitagórica por ter escrito a obra – atualmente perdida – “Sobre Números”, em que tratou das características e propriedades dos números. De modo objetivo, Filo compartilhou de inúmeras ideias aritméticas presentes em Pitágoras, como a atribuição do número “dois” como par e feminino, e o “três” ímpar e masculino; o sete, nessa mesma lógica, representaria o “tempo certo” (καίρός). A interpretação simbólica dos números se apresentou, em Filo, com sentido análogo ao de Pitágoras, pois, para aquele, o sétimo dia existia a fim de fornecer descanso do trabalho para fins de devoção à filosofia, no intuito de aperfeiçoar o caráter e submeter a pessoa em repouso ao escrutínio da consciência. No caso de Aristóbulo o número sete equivalia à ordem do cosmo e, de acordo com Filo essa mesma ordem cosmológica devia ser entendida, primeiramente, em limites éticos³⁰⁸. A ordem cósmica é um tema de suma importância em diversos

³⁰⁷COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, pp. 61, 62.

³⁰⁸COLLINS, Adela Yarbro. *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*. New York; Leiden; Köln: Brill, 1996, pp. 94, 95, 98, 99.

apocalipses. No “Livro dos Vigilantes” (1Enoque 1-36) e no “Livro dos Luminares Celestes” (1Enoque 72-82) existe um interesse na topografia de várias regiões cosmológicas, especialmente o céu e os confins da terra. Nesses escritos a realidade física está ordenada, constantemente, em padrões numéricos³⁰⁹.

Durante o período helenístico e os primeiros três séculos do Império romano, inúmeras obras escritas em grego e latim, com características formais e de conteúdo bem definidas, continham propostas de revelações sobrenaturais. Esses escritos antigos, comparados às literaturas apocalípticas judaicas e cristãs, apresentavam afinidades inconfundíveis. À semelhança dos apocalipses judaicos e cristãos, esses textos foram organizados em forma narrativa, eivados de experiências revelatórias que desvelavam um mundo transcendente e proclamavam doutrinas escatológicas diversas³¹⁰.

Nessa relação podem ser mencionados alguns exemplos tangíveis de escritos helenísticos que demonstram a imaginação espetaculosa que circulava nesse período, a começar pelo “Poimandres”, um tratado de sabedoria egípcio-grego escrito por volta dos séculos II e III E.C.

Mais especificamente, o “Poimandres” se refere a um capítulo do *Corpus Hermeticum*, e apresenta uma combinação de características revelatórias que assentam cosmologia, antropologia e escatologia pessoal. Na forma de visão, mediada por uma espécie de divindade conhecida como Poimandres (no grego, Ποιμάνδρης), o qual revelava segredos a um místico desconhecido, esse tratado descrevia a curiosidade de um visionário quanto à realidade e ao conhecimento de deus (1-3). Em sua estrutura, a visão é assinalada por uma narrativa do processo de criação do mundo, acompanhada de explicação da mensagem de Poimandres e de um diálogo acerca dos estágios posteriores de emanção e criação (6-11). Também estão inclusos nessa revelação confabulações acerca da criação do ser humano (12-23) e uma seção escatológica que expressava o objetivo principal da *gnosis* hermética: a divinização do elemento essencial na alma humana (24-26). Na conclusão, o vidente emitia uma parênese para a humanidade, despertando-a do torpor e estimulando a adesão ao poder perene da *gnosis* (27-29). Por fim, o narrador concluía com um hino e uma oração (30-31).

³⁰⁹ COLLINS, Adela Yarbro. *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*. New York; Leiden; Köln: Brill, 1996, pp. 99, 100.

³¹⁰ COLLINS, John J. (editor). *Apocalypse: The Morphology of a Genre*. In: *Semeia* 14 (an experimental journal for biblical criticism). Missoula: The Society of Biblical Literature, 1979, pp. 161-167.

As viagens para o outro mundo estiveram de igual modo presentes na literatura grega. Essas viagens sobrenaturais funcionavam a partir da entrega de revelações cujo trajeto poderia incluir tanto os céus quanto o “mundo inferior” (Ἅδης). Esse tipo de viagem se organizava em três grupos principais: a) textos filosóficos do tipo “Mito de *Er*”, o qual conclui “A República” de Platão (aproximadamente 370 A.E.C.); o “Poema de Parmênides” (século VI A.E.C.); o “*Somnium Scipionis*”, um diálogo escrito por Cícero entre os anos 54-51 A.E.C.; b) viagens de descida ao Ἅδης, tais como, a “Odisseia” de Homero, Livro XI, e a “Eneida” de Virgílio (26-19 A.E.C.), Livro VI; e c) viagens terrenas, semelhantes em forma e conteúdo com as viagens sobrenaturais, e que transmitiam doutrinas especiais e erudição, presentes em obras como “*Hiera Anagraphē*”, de Euhemerus (IV século A.E.C.) e o pseudo-epígrafo de Platão, “*Axiochus*” (provavelmente escrito no século I A.E.C.).

De modo geral, as afinidades dos apocalipses com os elementos helenísticos podem ser classificadas, principalmente, em dois grupos de textos maiores, o primeiro pertinente às jornadas sobrenaturais, e o segundo, às profecias escatológicas. Com efeito, os paradigmas literários de jornada sobrenatural eram difundidos na Antiguidade, e incluíam ascensões ao céu e descidas ao *hades*. Esse motivo literário estava consideravelmente difundido entre os séculos VIII e III A.E.C., sendo as obras “Odisseia” de Homero (Livro XI), e a sátira de Menippus de Gadara (na Palestina) exemplos respectivos desses períodos. O livro VI da Eneida, o poema épico de Virgílio, contém um tipo de jornada sobrenatural menos filosófica, em que descreve Eneias sendo acompanhado ao *hades* pela sibila. Nesse relato também é feita menção a uma profecia concernente ao futuro glorioso de Roma³¹¹.

Geralmente, essas jornadas sobrenaturais exibem paralelos com a escatologia pessoal e os relatos de vida após a morte. As similaridades que mais se destacam podem ser encontradas em 2 Enoque e no Testamento de Abraão (com datação aproximada para o século I E.C.), ambos composições da diáspora. As diferenças também se manifestam quando contrastadas com alguns detalhes do pensamento judaico – exemplo disso é a crença na reencarnação, um princípio religioso bastante comum na literatura e mitologia gregas³¹².

³¹¹COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, pp. 62, 63.

³¹²Ibid., pp. 63.

Quanto ao período helenístico, mais especificamente, pode-se citar os oráculos antigos da “Crônica Demótica”, uma obra escrita em forma de comentário *peshet*. Nesse texto há menção de profecias *ex eventu*, as quais prenunciavam a elevação de um rei futuro que destruiria a opressão do Egito diante dos governos persa e grego. No entanto, o exemplo mais conhecido da profecia egípcio-helenística é o “Oráculo do Oleiro”, o qual possui presságios sobre o domínio grego, o irromper do caos cósmico-social e um conflito contra a Síria. Ademais, no Oráculo do Oleiro, em meio à devastada cidade de Alexandria, é descrita a figura de um “rei que vem do sol”, enviado pela deusa Ísis com o propósito de restaurar o governo nacional do Egito³¹³.

Essas correspondências literárias do mundo helenístico não significam que o gênero apocalíptico seja uma derivação simples dessa cultura, ou mesmo que os apocalipses judaicos não possuam sua integridade e originalidade inerentes. O contexto do helenismo simplesmente forneceu certos códigos literários e de linguagem que foram aproveitados na composição dos apocalipses, fato que, por definição, não suprimiu a influência interna, ou seja, da tradição bíblica. Por isso, os motivos literários recebidos desse ambiente estrangeiro por Israel se tornaram, no processo de elaboração de um gênero composto, algo bastante distinto dentro do imaginário judaico.

Duas explicações sócio históricas explicariam a realidade dos paralelos helenísticos. Primeiramente, os sucessos políticos e militares de Alexandre Magno proporcionaram diversas vicissitudes que englobaram todo o Oriente Próximo, pois a rede integrada de cidades abarcadas pelo helenismo facilitou consideravelmente a propagação de ideias. Nesse cenário social surgiu uma noção de *Zeitgeist* comumente partilhada, mesmo em face da complexidade em que os empréstimos culturais foram articulados, o que dificulta a catalogação homogênea das fontes de cada aspecto. Em segundo lugar, deve-se salientar que essa propagação característica do helenismo também modificara as ordens política e social pelos locais aonde esse projeto globalizador se instaurou. Ademais, as instabilidades pelas quais nações como Israel experimentou – por exemplo, o fim da monarquia independente após o exílio babilônico –, e a subsequente ruína de estados de passado imponente, como Egito e Babilônia, também exercera um papel para acentuar a tensão cultural e, com isso, gerar respostas das mais variadas às contradições que prontamente surgiam.

³¹³ COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, pp. 64, 65.

Quando as grandes potências mesopotâmias se moviam de modo ameaçador contra a Palestina (600 A.E.C), havia aqueles, em Jerusalém, a dizer que “Yahweh não faz o bem nem o mal” (Sof. 1:12). O exílio obviamente promoveu tal ceticismo, e a tradição da restauração escatológica de Sião foi desenvolvida por Jeremias, Deutero-Isaías e Ezequiel no intuito de combater essa descrença³¹⁴.

Previsões do tipo daquelas do Oráculo do Oleiro, o qual antevia a elevação de um rei messiânico que restauraria a ordem nacional em falência, não implicava, necessariamente, a influência do messianismo judaico. Certamente, as circunstâncias análogas vivenciadas por cada região foram mais efetivas nos sentido de produzir efeitos em comum, principalmente em tradições que já apresentavam similaridades mútuas. Assim, a era helenística se destacou por uma espécie de nostalgia de um passado bastante diferente da alienação do presente, situação essa de povos subjugados como Israel. Portanto, foi justamente esse estado de coisas do universo helenístico que representou, mais propriamente, a matriz fundamental da literatura apocalíptica.

Como era de se esperar, os apocalipses judaicos, baseados em várias correntes de tradições que foram absorvidas pelos judeus, não se restringiram à simples soma de suas fontes. Pelo contrário, esse fenômeno fez emergir um produto novo, com roupagem e motivos culturais que preservaram a identidade e teologia de Israel. O interesse por problemas astrológicos, anjos, demônios e cosmologia, presente em obras como 1 Enoque, o Livro dos Jubileus e o Testamento dos Doze Patriarcas, além da abordagem escatológica que moldava a mensagem apocalíptica como um todo, são elementos que foram claramente exportados dos vizinhos de Israel. Entretanto, esse sincretismo – muito acentuado no contexto helenístico – não foi suficiente para descaracterizar o cerne do pensamento teológico judaico.

A despeito da dependência da cultura e religião de outras nações, o judaísmo, todavia, se manteve verdadeiro à sua fê na medida em que utilizava verdades estrangeiras a fim de desvendar a revelação mais completa do único Deus vivo e verdadeiro³¹⁵.

Por conseguinte, a importância desses empréstimos literários não deve ser superestimada. Com efeito, foi o fato de Israel ter convivido de maneira real com as

³¹⁴HAMERTON-KELLY, R. G. *The Temple and the Origins of Jewish Apocalyptic*. In: *Vetus Testamentum*, Vol. 20, Fasc. 1. California: Brill, 1970, p. 9.

³¹⁵RUSSEL, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic: 200 BC - AD 100* (The Old Testament Library). Westminster: John Knox, 1964, p. 20.

civilizações do Antigo Oriente que ressaltou a qualidade ímpar desse povo, pois a originalidade judaica não fora comprometida com a adesão de aspectos externos, mesmo que os arquétipos ideológicos tenham sido extraídos de civilizações técnica e cientificamente mais avançadas. Por certo isso ocorrera em ampla escala, não no campo religioso³¹⁶.

As influências internas e externas que compõem o quadro formador do gênero apocalíptico e de sua faceta social evidenciam a dificuldade em se traçar, com precisão, as origens da imaginação apocalíptica judaica. Conforme os resultados desse capítulo, a nova expressão da fé de Israel que se desdobra com esse elemento ideológico-cultural dependeu da transformação da profecia desde o século VI A.E.C. (Is 24-27; 34-35; Ezequiel). Os oráculos e hinos antigos, nos quais eram descritos os atos de YHWH em batalhas políticas de Israel, foram radicalmente modificados, sendo incorporados em uma cosmovisão escatológica em que o domínio cósmico de Deus era estabelecido.

Com o intercâmbio de ideias característico a partir do exílio babilônico, novas conquistas militares passavam a ser descritas em termos da linguagem de antigas vitórias épicas de Israel. Por exemplo, o êxodo de Moisés se transformava em um novo êxodo por meio da adoção de linguagem mitológica muito parecida com os combates canaanitas entre Yamm e o Leviatã. Logo, temas e formas clássicos da tradição profética começavam a ser reformulados no núcleo de um novo cenário religioso e social, o que promoveu a ascensão de elementos distintivos como a ênfase em esperanças escatológicas e a doutrina das duas eras. Assim, o entendimento tipológico dos eventos históricos também ganhava gradativo destaque, de modo que a história de Israel devesse ser entendida como um processo linear cujo cumprimento aconteceria no futuro escatológico de Deus, de modo que o fim que traria as “novas coisas” era entendido como iminente. Os eventos do fim eram anunciados, no transcorrer dessa mudança no desenvolvimento da profecia, por meio de colóquios de arautos angelicais de dentro do conselho divino, em uma linguagem muito mais parecida com as formas mitológicas da Babilônia do que com a mensagem profética israelita³¹⁷.

³¹⁶ SOGGIN. Alberto J. *Introduction to the Old Testament: From its Origins to the Closing of the Alexandrian Canon*, 3ª Ed., (The Old Testament Library). Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989, 71.

³¹⁷ CROSS, Frank Moore. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, 9ª Ed. Massachusetts: Harvard University Press, 1997, pp. 345, 346.

Não obstante, o uso dos mitos de criação do Antigo Oriente foi adotado a fim de conferir à história uma significação transcendente, a qual, uma vez oculta à análise ordinária dos eventos da história horizontal, dependia de revelações celestiais para o seu correto discernimento, de modo que temas épicos do antigo Israel se transfiguravam em uma nova e complexa visão da história em que estiveram presentes princípios antagônicos, como a percepção dualístico-mitológica da realidade e, ao mesmo tempo, a afirmação da soberania de Deus que confirmava a vocação de Israel na qualidade de povo eleito. Portanto, foi com despontar da literatura profética do período tardio do desterro de Judá, e do começo do pós-exílio, que os traços insipientes do apocalipticismo foram delineados³¹⁸, em um ambiente sociocultural que permitia a troca de percepções, temas, ideias e expressões religiosas no âmbito internacional.

3.3 A Função da Apocalíptica

Após o estudo acerca da apocalíptica judaica em seu surgimento, características distintivas e legitimação teológica ainda se mostra salutar, para os propósitos dessa pesquisa, discorrer sobre a função literária e ideológica desempenhada por essa diferenciada expressão da fé judaica, uma vez que o objetivo maior da presente dissertação seja avaliar os desdobramentos práticos que a apocalíptica proporcionou em momentos de convulsão social, o que provavelmente cooperará para a disposição de maiores esclarecimentos sobre os fatores pertinentes à primeira grande revolta contra os romanos.

A definição de literatura “apocalíptica” asseverada por David Hellholm, e que se somou àquela estabelecida em Semeia 14, entendeu que esses escritos tenham sido dirigidos, através da autoridade divina, a um grupo em estado de colapso, com vistas a exortar e oferecer consolo. No entanto, mesmo que a referência a um “grupo em crise” seja verdadeira para a maioria dos apocalipses, tal generalização não é de todo apropriada – talvez no caso do apocalipticismo de conventículo essa hipótese se aplique em algum sentido. Todavia, é consenso que todos os apocalipses abordem alguma

³¹⁸ CROSS, Frank Moore. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, 9ª Ed. Massachusetts: Harvard University Press, 1997, p. 346.

dificuldade específica, sendo a revelação (sobretudo em forma de pseudonímia) um meio de conferir legitimidade sobrenatural à mensagem transmitida³¹⁹.

A função básica do apocalipse é, pois, a transmissão de conhecimento esotérico adquirido (como se pretende) não por observação ou razão humana, mas por revelação; a origem celeste da revelação e a atribuição pseudonímica do relato literário a uma figura venerável do passado implica que o conhecimento é para o recipiente irrefutável e convincente. [...] O propósito e o contexto de um apocalipse em particular podem-se deduzir, às vezes, de ingredientes não-essenciais; por exemplo, muitos apocalipses judaicos contêm exortação e consolo. O objetivo do conhecimento revelado neste caso é dar segurança em face da desolação que a observação e a experiência acarretam (p. ex., Daniel, 4 Esdras). Se o conteúdo do apocalipse é legal (p. ex., Jubileus, não obstante seu aspecto historiográfico), podemos supor que representa crítica de prática haláquica alternativa³²⁰.

Nessa mesma corrente de pensamento E. P. Sanders destaca que a literatura apocalíptica teria a função social de se impor como literatura de “oprimidos”³²¹. Em outras leituras a consolação de oprimidos não resume todo o emprego dessa mentalidade. Os apocalipses históricos mais antigos (Daniel, Apocalipse das Semanas [Enoque 93:1-10; 91:11-17] e o Livro dos Sonhos [Enoque 83-90]) vão além da simples resistência discursiva enquanto unem visão e práxis, porquanto os mesmos defendem um tipo de resistência ativa a ser esboçada pelos leitores e membros de sua comunidade em geral. Nesses textos são identificados os verdadeiros judeus, fiéis à Lei de Deus e que devem se engajar na resistência ativamente, ao passo em que os modelos para essa atitude sejam os próprios heróis representados em cada narrativa: Daniel, Enoque, Ananias, Azarias e Mishael. Portanto, é nesse ínterim que visão e narrativa, postas em correlação, contemplam e agenciam uma agenda de resistência declarada ao imperialismo³²².

Destarte, os apocalipses serviam como uma forma de resistência cultural e política. O autor de Daniel, por exemplo, estava em fulgente atrito com o domínio de Antíoco IV Epífanes, visto que aquele publicara o seu livro com o objetivo de alertar

³¹⁹COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 72.

³²⁰CLEMENTS, R. E. (org.). *O Mundo do Antigo Israel: Perspectivas Sociológicas, Antropológicas e Políticas*. São Paulo: Paulus, 1995, 246.

³²¹COLLINS, John J. op. cit., p. 29.

³²²Id. *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*. New York: Oxford University Press, 2014, p. 146.

seus correligionários judeus quanto ao que estava para ocorrer, mas, de igual modo, a fim de encorajá-los a não desistirem frente àqueles que se empenhava para impor seu projeto de helenização sobre as convicções judaicas. Portanto, o apocalipticismo, com frequência, incentivou aqueles que se consideravam oprimidos por uma força cultural mais forte, de modo que, com relação a Israel especificamente, o fardo de suportar a opressão dos ideais gregos e, mais tarde, romanos, obrigou os judeus a responder, de alguma maneira, a estas situações de crise cultural e religiosa. Assim, a visão de mundo da apocalítica serviu para esse objetivo de sobrevivência em meio à tribulação, de modo que neste tipo de pensamento existisse a crença de que Deus, em um futuro não muito distante, interviria na história com seus exércitos angelicais, os quais lutariam e prevaleceriam contra as forças malignas que oprimem o povo de Deus, e, por fim, estabeleceriam um mundo de paz, justiça e misericórdia inexauríveis³²³. Com isso, se percebe que a resposta esperada por parte dos leitores de textos apocalípticos dependia da proposta inicial presente em cada obra, consoante ao seu momento histórico – expostos em duas ênfases básicas: quer consolo, para acomodação pragmática e circunstancial; ou resistência, como forma de se opor, na prática, ao contexto de dificuldades.

No entanto, Lars Hartman e David Hellholm ainda sugerem a existência de uma função para os textos apocalípticos que estaria desconexa, cronologicamente, com o período composicional histórico de origem, o que conferiria ao texto a propriedade universal, ou seja, de ser utilizado em situações histórica e social distintas. Nessa hipótese o escrito apocalíptico seria destacado por sua ilocução: nesse nível o significado do texto se resume ao que o mesmo diz - independentemente de uma abordagem diacrônica. Com isso, Hartman propõe que as exortações e consolos sejam ilocuições inerentes aos apocalipses, podendo despertar tanto pacifismo quanto estímulo à violência. Por conseguinte, pode-se assinalar que um dado texto permaneça existindo por si próprio, o que possibilitaria sua reutilização em contextos e ocasiões variadas³²⁴.

Inserido no cenário da revolta dos macabeus se encontra o Apocalipse Animal, um texto utilizado para fornecer, de algum modo, certos entornos ideológicos para o encorajamento do levante. Dentro do *corpus* de 1 Enoque O Apocalipse Animal

³²³MARTIN, Dale B. *New Testament: history and literature* (The open Yale courses series). New Heaven; London: Yale University Press, 2012, p. 344.

³²⁴COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 47.

constitui parte do Livro dos Sonhos, e, de fato, pode ser datado, em sua base, ao período dos macabeus³²⁵. Em seu enredo existe uma referência a setenta pastores cujo reino teria sido dividido em quatro períodos específicos, nos quais um número de pastores previamente determinado ocupava cada período: 12, 23, 23 e 12 respectivamente. Essa distribuição procurava corresponder, de modo velado, aos períodos de dominação babilônico, persa, ptolomeu e selêucida³²⁶. Em determinado momento desse apocalipse, em um episódio semelhante à aparição de um ser celestial na batalha de Bet-Sur, o anjo encarregado dos registros desce do céu para auxiliar Judas macabeu. Logo após, o livro se desloca para uma descrição meta-histórica, em que a conclusão da presente era passa a ser contemplada, visto que o próprio Deus aparece descendo e estabelecendo o seu trono para o juízo. Nesse interim uma espada é concedida às “ovelhas” – do mesmo modo como ocorrera com os justos do Apocalipse das Semanas –, de modo que os setenta pastores, juntamente com os Vigilantes e as “ovelhas cegas” (referência aos judeus apóstatas) são destruídos nesse julgamento. Em seguida, após a substituição da “casa velha” de Israel, todas as nações se prostram diante dos judeus. Aqueles combatentes fiéis que foram destruídos são trazidos de volta – uma provável referência à ressurreição – e congregados junto aos demais, sendo, por fim, todos proporcionalmente transformados em “tours brancos”, o que aponta para um estado simbólico que conota a condição de Adão e dos primeiros patriarcas³²⁷.

Embora as funções ilocucionárias de consolo e exortação estejam presentes nos apocalipses judaicos, algumas qualificações podem modificar a forma pela qual um texto apocalíptico foi utilizado. Nesse sentido a natureza das exortações pode variar: o Apocalipse Animal servia de encorajamento e apoio à revolta macabeia, ao passo em que o livro de Daniel, situado no mesmo contexto, operava na legitimação de uma atitude mais quietista, que esperava a intervenção salvadora de Deus e apostava na resignação não violenta³²⁸. Entretanto, nestes dois exemplos de apocalipses, os quais ilustram funções internamente distintas, um elemento teológico comum integrava a noção geral em ambos os casos. Conquanto o Apocalipse Animal afirmasse um papel

³²⁵ COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, p. 108.

³²⁶ Ibid., p. 110.

³²⁷ Ibid., p. 111.

³²⁸ Ibid., pp. 72, 73.

militante para os judeus fiéis, e em Daniel a ênfase fosse a exclusiva ação divina, o limiar que unia estes textos repousava na convicção da vitória final de Deus, tanto em um quanto no outro, com a distinção de que em Daniel a paciência dos “eleitos” preparava as expectativas dos indivíduos afligidos, e no Apocalipse Animal, por seu turno, a compreensão da situação experimentada não somente aliviava a ansiedade, mas contribuía para apoiar, de maneira eficaz, a ação objetiva, exposta na forma de insurreição contra as forças políticas dominantes³²⁹.

Quanto aos agentes da intervenção divina presentes na literatura apocalíptica pode-se notar que os mesmos foram variados, e, mesmo nos escritos que estimulavam a rebelião, o socorro divino era esperado como o fator que terminaria a batalha entre as forças do bem e do mal em um ato ímpar de redenção. Via de regra os agentes celestiais que interviriam alternavam entre um agente sobrenatural como o arcanjo Miguel ou o “filho do homem” encontrado em Daniel 7:13-14; uma figura messiânica expressa na imagem do “rebento de Davi”; ou ainda o próprio Deus em uma atitude salvadora a favor da interrupção restauradora, através do juízo universal e abrupto que selaria o fim da história humana e a restauração de todas as coisas³³⁰.

O fato é que a difícil questão do sofrimento dos inocentes, seguida paradoxalmente do triunfo dos maus, sempre esteve presente na história da humanidade. No caso específico de Israel pode-se dizer que sua teologia intensificava ainda mais essa problemática ao afirmar, concomitantemente, que Deus detém o domínio exaustivo não somente sobre a criação, mas semelhantemente sobre toda a história. Esse entendimento fez emergir uma tensão evidente entre as afirmações teológicas tradicionais e as realidades históricas que em diversos momentos pareciam desqualificar a certeza do cuidado divino. Desse modo, houve a necessidade de se encontrar, entre os judeus, uma solução para a teodiceia que ameaçava as convicções clássicas acerca da bondade e fidelidade divinas.

Conforme já mencionado no capítulo 1 dessa pesquisa, os séculos que precederam o advento do cristianismo representaram para os judeus uma fase de crise política e social extremamente difícil, em que a sobrevivência de sua instituição nacional e religiosa ficou sobremodo comprometida. Além dos dois cativeiros que

³²⁹ COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, pp. 112.

³³⁰ HELYER, Larry R. *Exploring Jewish Literature of the Second Temple Period: a guide for New Testament students*. Madison: Intervarsity Press, 2002, p. 119.

destruíram o Reino do Norte (em 722 AEC), e desfez para sempre a monarquia davídica (586 AEC), se somaram a isso as posteriores subjugações persa, Greco-macedônica de Alexandre Magno, da dinastia ptolomaica no Egito e dos selêucidas na Síria e, finalmente, do poderio Romano na segunda metade do século I A.E.C. Todos esses acontecimentos calamitosos foram desafiadores para a identidade e mesmo à permanência de Israel como nação, o que certamente impulsionou o anseio por se entender a vontade divina em face do despontar de tantos poderes políticos estrangeiros que se impunham contra o “povo eleito”. É justamente na constatação desse cenário que Rowland procurou interpretar a essência do papel da apocalíptica judaica como “revelação dos mistérios divinos” que alude à esperança, os quais funcionariam, ao seu modo, como réplicas autênticas para essas indagações:

O profeta do século VIII havia pronunciado oráculos às nações circunvizinhas de Israel. Assim, dificilmente surpreende que em um estágio mais tarde de sua existência as crenças distintivas sobre Deus e a história devessem oferecer um entendimento sobre o papel da nação de Israel nessa mesma história, bem como a relação das promessas divinas em face das circunstâncias do presente, e a convicção de que existia uma dimensão divina para a existência humana – mesmo que aparentemente obscura no presente. A apocalíptica judaica procurou fornecer esse tipo de explicação sobre a história e essa convicção teológica³³¹.

Ademais, cabe asseverar que a literatura apocalíptica foi um tipo de movimento literário-social que esperava do leitor uma resposta de ação real, mesmo que as particularidades desse anseio por um *feedback* diferissem dependendo do tipo de objetivo pretendido por cada um de seus autores. O conteúdo dos apocalipses judaicos não se limitava pura e simplesmente à mera descrição dos problemas históricos que fossem perceptíveis a qualquer observador, mas se ocupava com a busca de respostas advindas de uma realidade transcendente que se revelava nas linhas do próprio apocalipse. Com isso, diferente de uma transcrição histórica moderna, os apocalipses, de modo geral, aderiam à linguagem oriunda do mundo metafísico-espiritual, descortinado através da combinação tanto da geografia celestial quanto de um intenso simbolismo mitológico. Por conseguinte, a função da literatura apocalíptica primeiramente se limitava a moldar a noção imaginativa quanto à situação do indivíduo, para que, em seguida, introduzisse

³³¹ ROWLAND, Christopher. *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. London: The Camelot Press, 1982.

os fundamentos necessários para algum tipo de atitude que essa mesma literatura intentasse estimular³³².

Ao evocar um sentimento de admiração e instilar convicção na sua revelação do mundo transcendente e do julgamento vindouro, o apocalipse permite aos fiéis lidar com as crises do presente e, assim, cria os pré-requisitos para a ação correta diante da adversidade³³³.

Na contraposição da resistência armada esteve bastante presente o outro tipo de leitura das circunstâncias de opressão sentidas pelos judeus, a saber, a interpretação dos fatos que se empenhava mais em oferecer respostas de consolo do que aliciar a consciência afligida a optar por atitudes enérgicas de retaliação. Com efeito, literaturas apocalípticas mais tardias exortavam à oposição discursiva ou mesmo a uma resistência mais incisiva contra a hegemonia de dominação. Todavia, esse não constituía o único motivo e recomendação. Em alguns exemplos, como é o caso de 4 Esdras e 2 Baruque, escritos após a destruição do templo em 70 D. E.C., o ímpeto de resistência era silenciado pela resignação melancólica, por um sentimento de luto e reforço do consolo divino, sobretudo em virtude da atual derrocada que se impôs sobre a nação a despeito de tantas promessas, descritas em apocalipses anteriores, quanto a uma intervenção divina efetivamente prevalecente, a qual restauraria de vez a monarquia davídica sob o domínio cósmico de YHWH.

O que se depreende até o presente momento é que o apocalipticismo judaico se caracterizou por uma multiplicidade de usos no que tange a interpretação dos momentos de crise, e que essa atmosfera de conteúdo teológico intrincado que acompanhou o desenvolvimento do movimento no decorrer de sua história não operava somente entre círculos definidos de apocalipticistas “oficiais”, com um repertório estabelecido de literatura e tradição, mas se infiltrava dentro do imaginário judaico como um todo, podendo ser visto mesmo entre indivíduos e movimentos sociorreligiosos que não produziam uma tradição formalmente escrita de sua mentalidade apocalíptica. Com isso, este capítulo conclui o estudo do movimento apocalíptico mostrando que sua expressão não se limitou à produção escrita, mas ocupou um campo de atuação mais amplo, visto que determinou a ação religiosa de muitos judeus cuja mensagem demonstrava um

³³²COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 73.

³³³Ibid., p. 97.

conteúdo apocalíptico patente, embora destituído de uma forma literária comumente usada para sua realização.

3.4 Apocalipticismo como Cosmovisão

A identificação de um proponente do judaísmo antigo que se orientava por uma tendência apocalíptica de compreensão da realidade não é tarefa de todo difícil, uma vez que os registros de personalidades conhecidas do primeiro século da era comum viabilizam essa investigação. Esse trabalho pode ser feito, dentre outras fontes, a partir do estudo atento de alguns indivíduos cuja mensagem fora preservada nos livros do Novo Testamento, cujo caráter se mostra nitidamente orientado por aspirações apocalípticas a partir do momento em que essas convicções são alinhadas com a identidade constitutiva da apocalíptica.

Retomando as discussões já realizadas em capítulo anterior, em que fora definida a distinção entre apocalíptica, apocalipticismo e apocalipse, outro termo ainda requer maior delimitação, a saber, o conceito de “apocalíptico” – em sua forma adjetivada –, em que está implícita não a formação interna do gênero, mas sim a expansão abrangente do movimento, que não se circunscreve ao “gênero apocalíptico” mas que pode, por outro lado, ser notado em formas literárias bastante distintas.

Basicamente, nessa direção de pensamento o emprego do termo “apocalíptico”, em um sentido restrito, se refere a várias características concernentes tanto ao estilo quanto ao conteúdo, encontrados em diferentes tipos de escritos, mesmo naqueles que não devem ser classificados como “apocalipses” do ponto de vista literário. Para ilustrar essa ideia pode-se aludir às cartas de Paulo contidas no Novo Testamento as quais, conquanto não sejam consideradas, em seu gênero, como apocalipses, é constante, todavia, a presença de temas tipicamente formadores da mentalidade apocalíptica, tais como, a crença em duas eras, a presente sendo má e sob o domínio maligno (Gl 1:4), e a vindoura, iniciada com a ressurreição de Jesus e a ser consumada em seu retorno em glória (Gl 4:4; 1 Cor 10:11; 15:28); a vinda iminente de um messias salvador (1 Ts 4:16, 17); a ira de Deus e o juízo final de indivíduos impenitentes (Rm 1:18; 2:15-16); bem como o estabelecimento do escatológico “Reino de Deus” (1 Cor 15: 24-28).

Precisamos simplesmente recordar que a revelação de Cristo para Paulo significava um mundo inteiramente novo – a nova época de vida ressurreta, a “nova criação” já em andamento. Essa perspectiva

apocalíptica, tal mudança escatológica, orienta muito do que é mais característico na teologia paulina. Não como um rompimento com o passado tanto como uma transformação da relação do passado com o presente e a relação do presente com o futuro. Não apenas uma história pessoal, mas também uma história que inclui toda a humanidade, conforme Paulo a percebe agora, a qual se encontra suspensa entre o ponto médio da morte e ressurreição de Cristo e o clímax quando de sua *parúsia*³³⁴.

Por conseguinte, o adjetivo “apocalíptico” deve ser concebido, nesse caso, como uma espécie de qualificação de uma teologia que inclua esses temas ideológico-teológicos, característicos da literatura apocalíptica antiga, mesmo quando tais elementos não façam parte de um livro consensualmente considerado “apocalíptico”³³⁵. Ainda nessa perspectiva, é consenso entre alguns estudiosos que mesmo o emprego do termo “apocalipticismo” deva ser realizado não para se referir simplesmente a um conjunto de textos, mas sim para denotar uma “visão de mundo”, um modo peculiar de ver e decifrar o tempo e o universo à maneira dos antigos apocalipses.

Existem três tipos de dualismos que estão frequentemente presentes no apocalipticismo – este entendido como “visão de mundo”: os dualismos ético, espacial e cronológico. O dualismo ético apregoa que todo indivíduo no mundo (isso inclui seres humanos e entidades celestiais), por definição, seja bom ou mal. Quanto à cosmologia, o apocalipticismo se caracteriza por asseverar que tudo o que ocorre na dimensão terrena seja apenas o reflexo, ou o resultado direto, daquilo que acontece primeiramente nas regiões celestiais. Esse tipo de dualismo espacial pode ser constatado na crença na existência de guardiões angelicais para cada nação³³⁶, de modo que em caso de guerra no mundo terreno deva-se subentender a existência simultânea de outra batalha entre forças espirituais (anjos ou seres super-humanos) no céu, e que de fato seja o verdadeiro motivo responsável pelo conflito entre os homens na terra. Já o dualismo cronológico entende que existem duas eras que dividem o plano de Deus para o cosmo, a saber, o tempo presente, situado no período que antecede o grande evento que irromperá no

³³⁴DUNN, James D. G. *The Theology of the Apostle Paul*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1998, p. 726.

³³⁵MARTIN, Dale B. *New Testament: history and literature* (The open Yale courses series). New Heaven; London: Yale University Press, 2012, p. 342.

³³⁶ Conf. Dn 10: 9-14 em que essa mesma ideia é claramente apresentada. Ademais, no contexto das ideias judaicas existia a concepção de que não apenas nações fossem regidas por anjos, mas igualmente o mundo material (Ap 7:1; 14:18; 16:5), algumas pessoas específicas (Êx 20:24ss) e comunidades (Ap 2:1, 8, 12, 18).

futuro, o qual inauguraria a era vindoura, quando o reino de Deus for revelado, promovendo, após a derrocada e julgamento das forças do mal e dos inimigos do povo de Deus, a benção eterna de um novo *éon*, em que os escolhidos serão governados por Deus no transcorrer de toda a eternidade³³⁷.

Não obstante, já foi identificado que a cosmovisão apocalíptica anuncia a existência de dois componentes que marcam a realidade, sendo estes expostos na forma de binarismos entre bem e mal, Deus e diabo, justos e ímpios, anjos e demônios, vida e morte, e assim sucessivamente. Grosso modo, na mentalidade apocalíptica, tudo que existe neste mundo deve pertencer a um desses domínios opostos. Neste dualismo, o mundo estaria sob o domínio do mal, debaixo do reino de Satanás e de suas potestades. Por outro lado, Deus é entendido como o soberano que no final conduzirá a história para um novo tempo de restauração eterna por meio da destruição das forças diabólicas, bem como de seus aliados, em um momento de julgamento generalizado, pessoal e decisivo. O termo “apocalipse”, como já referido, representa um gênero literário identificável, uma produção escrita e eivada com a cosmovisão e imaginário apocalípticos. Desse modo, todo escritor que produzira um apocalipse era, por efeito, um ‘apocalíptico’. O contrário não se mostrou verdadeiro, ou seja, nem todo adepto da cosmovisão apocalíptica compusera um apocalipse. Destarte, embora nem João Batista e Jesus, ou mesmo o apóstolo Paulo, tenham escrito uma visão detalhada das realidades celestiais, na forma literária de um apocalipse, pode-se afirmar que estes três personagens de destaque da época exibiam com nitidez a imaginação apocalíptica em seu discurso e maneira de entender e descrever a realidade³³⁸.

João Batista é descrito no Novo Testamento como o precursor escatológico de YHWH anunciado nos profetas clássicos de Israel (Is 40:3; Ml 3:1), e, não obstante, possuindo uma mensagem apocalíptica bastante clara. O relato bíblico de João Batista, e mesmo a menção feita ao mesmo por Josefo (Antiguidades 18.116-119), apresentam-no como um pregador de moralidade, politicamente inofensivo, que prenunciava a vinda do Messias na figura de Jesus. A mensagem do Batista permeava o eixo da convicção em um juízo de Deus em iminência, por um lado, e o arrependimento e conversão do outro, em uma perspectiva temática que fazia lembrar a pregação de Amós (Am 1-6). De

³³⁷MARTIN, Dale B. *New Testament: history and literature* (The open Yale courses series). New Heaven; London: Yale University Press, 2012, pp. 342, 343.

³³⁸EHRMAN, Bart D. *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. New York: Oxford University Press, 1997, p. 401.

modo especial, a mensagem de João Batista depreciava a condição étnica de Israel, posto que o pertencimento dos judeus à ascendência abraâmica não lhes conferia vantagem diante do juízo de Deus, uma vez que tanto gentios quanto judeus fossem apresentados em igualdade, ambos, em geral e individualmente, responsáveis perante o escrutínio avaliador da justiça divina e igualmente passíveis de punição eterna (Mt 3: 7, 9,10 par.)³³⁹.

Semelhante à tendência presente nos apocalipses, de espelhamento em figuras (no caso do Batista o modelo era o profeta Elias [II Rs 1:8; Zc 13:4; Mc 1:6]) e fatos importantes para a tradição canônica judaica, a caracterização da atividade de João Batista possivelmente ecoava alguns temas importantes para o judaísmo tradicional. Dentre essas temáticas pode-se citar o caráter simbólico do batismo de seu batismo, o qual “... servia de purificação a fim de preparar o homem que, firmemente comprometido a se converter, se permitia batizar-se por João para resistir ao julgamento final”³⁴⁰. Provavelmente o batismo ministrado por João tivesse uma relação ideológica estreita com o tema do povo de Israel nos episódios do êxodo e o ingresso na Terra Prometida, a considerar que o local de atuação inicial do Batista fosse o mesmo em que Josué conduziu o povo de Israel: do lado oposto a Jericó, em que Israel atravessou o Jordão antes de adentrar em Canaã (Js 4:13, 19). Portanto, a aparição pública de João era análoga à própria vida do Israel antigo no deserto, após a fuga do Egito, e apontava para a entrada na Terra Prometida, de acordo com a promessa feita no Sinai a Moisés. Entretanto, dentro da mensagem de João Batista, a Canaã simbolizava não um território, mas o próprio Reino universal de Deus³⁴¹.

É nessa mesma linha de pensamento que Martin classifica a posição apocalíptica de Jesus de Nazaré – ou no mínimo o posicionamento de um personagem construído pela comunidade cristã primitiva nos moldes de um Messias apocalíptico³⁴²:

³³⁹KÜMMEL, Werner Geog. *The Theology of the New Testament According to its Major Witnesses: Jesus-Paul-John*. Nashville (NY): Abingdon Press, 1973, pp. 27, 28.

³⁴⁰Ibid., pp. 27, 28.

³⁴¹HARTMUT, Stegemann. *The Library of Qumran: On the Essenes, Qumran, John the Baptist and Jesus*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, pp. 214, 215.

³⁴² Os debates em torno da busca do “Jesus histórico” não são conclusivos no que se refere à identificação de Jesus de Nazaré com uma personalidade histórica distinta daquela apresentada nas páginas do Novo Testamento. No entanto, atualmente existe uma tendência em se defender a concepção de Jesus como um profeta apocalíptico, mesmo que se sugira que sua mensagem tenha sido retrabalhada pelos escritores neotestamentários em conformidade com a suposta reconstrução de um “Cristo exaltado” a partir desse

Conforme vimos, o próprio Jesus era um profeta judeu-apocalíptico. Ele quase certamente esperava a intervenção apocalíptica de Deus, talvez um ‘filho do homem’ que não fosse a si mesmo, ou talvez ele se visse no papel dessa figura escatológica. Jesus ensinou sobre as características do reino de Deus e como esse reino seria diferente do mundo e sociedade atuais. Após sua morte seus seguidores ficaram, indubitavelmente, chocados. Se eles ensinaram que ele era o Messias, também estariam a esperá-lo para triunfar sobre os poderes do mal, incluindo os romanos. Ninguém ensinara anteriormente acerca de um ‘Messias morto’. Os seguidores de Jesus, entretanto, alteraram suas expectativas apocalípticas. Agora eles decidiram que a vinda de Jesus como o homem que eles conheceram fosse apenas a advertência, uma amostra, quanto à sua vinda futura, quando ele viria em poder ao invés de um pobre camponês. Visto que os seguidores de Jesus começaram a acreditar que ele havia ressuscitado e que aparecera após sua morte, eles interpretaram sua ressurreição, conforme vimos em Paulo, como meramente os ‘primeiros frutos’ da ressurreição escatológica porvir. [...] Os discípulos de Jesus tiveram que ajustar suas expectativas apocalípticas no intuito de reterem uma espécie de dualismo do tempo ‘presente’, antes da vitória gloriosa do reino de Deus, e o ‘tempo porvir’, quando Jesus seria finalmente triunfante. Eles ajustaram o dualismo da apocalíptica judaica tradicional a uma nova versão que considerava a ressurreição de Jesus e a expectativa de que ele ainda ‘retornaria’, em glória, no futuro³⁴³.

Ao se considerar que Jesus tenha sido de fato um profeta apocalíptico, em sua raiz histórica hipoteticamente distinta, em alguns detalhes preponderantes, de sua retratação canônica exaltada, facilmente se destaca uma cosmovisão em diálogo bastante estreito com o *background* conceitual do apocalipticismo. Sempre que Jesus é mencionado fazendo referência ao Reino de Deus, parece que ele pensava não simplesmente em termos simbólicos sobre uma espécie de governo divino nos corações humanos, em uma atuação subjetiva. Pelo contrário, a linguagem espiritualista de Jesus remetia a uma realização graficamente concreta, uma vez que a sua descrição do Reino compreendia a chegada “em poder”, visível, de um Governo em que o povo eleito desfrutaria materialmente das benesses desse triunfo cósmico de Deus. Com efeito, no Reino de Deus apregoado por Jesus os seus discípulos aparecem na qualidade de

personagem histórico. Por motivos óbvios não será possível entrar no âmago dessa busca secular sobre o “Jesus histórico”, o que pode ser iniciado a partir da consulta a tratados reconhecidos sobre o assunto: BULTMANN, R. *Jesus*. IV ed. Hamburgo, 1970; PERRIN, N. *Was lehrte Jesus wirklich?* Göttingen, 1972; MEIER, J.P. *A marginal Jew: rethinking the historical Jesus*. New York, 2001; CROSSAN, J. D.; REED, J. L. *Jesus ausgraben. Zwischen den Steinen – hinter den Texten*. Düsseldorf, 2003; ONUKI, T. *Jesus. Geschichte und Gegenwart*. BThSt 82. Neukirchen, 2006.

³⁴³MARTIN, Dale B. *New Testament: history and literature* (The open Yale courses series). New Heaven; London: Yale University Press, 2012, pp. 323, 344.

governantes reais, comendo e bebendo com seus pais judeus e assentados sobre tronos de uma corte real que irrompe dos céus e se instaura nos limites da história³⁴⁴.

O cristianismo primitivo não demonstrou nenhuma reação, historicamente perceptível, de uma oposição atuante, do ponto de vista político-social, contra as autoridades terrenas que subjugavam a Israel. Talvez essa postura cristão-primitiva tenha se dado em virtude da noção universalista que se apoderou do cristianismo em décadas subsequentes ao seu início, em que existia como um partido dentro dos limites do judaísmo do primeiro século. O cristianismo é essencialmente, desde seu surgimento até seu estágio mais desenvolvido, um movimento orientado pela cosmovisão apocalíptica, cuja projeção para a vida prática do grupo se assemelhou àquela presente no livro de Daniel, em que a esperança da restauração final repousaria não em uma atitude de rebelião explícita e armada contra os dominadores do mundo presente, mas por meio da perseverança em se crer no retorno de Cristo com os seus anjos na batalha dos últimos dias (Mt 24, 25; II Ts 1:6-10):

Vi então o céu aberto: eis que apareceu um cavalo branco, cujo montador se chama “Fiel” e “Verdadeiro”; ele julga e combate com justiça. Seus olhos são chama de fogo; sobre sua cabeça há muitos diademas, e traz escrito um nome que ninguém conhece, exceto ele; veste um manto embebido de sangue, e o nome com que é chamado é Verbo de Deus. Os exércitos do céu acompanham-no em cavalos brancos, vestidos com linho de brancura resplandecente. Da sua boca sai uma espada afiada para com ela ferir as nações. Ele é quem as apascentará com um cetro de ferro. Ele é quem pisa o lagar do vinho do furor da ira de Deus, o Todo-poderoso³⁴⁵.

O que pode ser depreendido a partir da forte presença do imaginário apocalíptico entre os partidos judaicos do primeiro século da era comum, tanto dentro das facções judaicas quanto no próprio cristianismo, é que o apocalipticismo nutria com muita frequência as expectativas e experiências sócio religiosas das pessoas diante dos momentos de intensa crise. Portanto, em vista desse testemunho histórico que atesta o caráter corriqueiro da apocalíptica em Israel, ainda com entusiasmo no final do período do segundo templo, não surpreende que as esperanças escatológicas, que conviviam lado a lado com a dominação romana, tenham entrado em ebulição, e de certa medida contribuiu para impulsionar, paulatinamente, quase que a totalidade da sociedade

³⁴⁴EHRMAN, Bart D. *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*. New York: Oxford University Press, 1999., p. 143.

³⁴⁵Apocalipse 19: 11-15.

judaica, tanto em Jerusalém quanto nas regiões circunvizinhas, a um enfrentamento direto que desencadearia a primeira grande revolta. Por isso, o capítulo que segue procurará dar início aos contornos conclusivos para a dissertação, posto que ocupar-se-á da síntese dos principais elementos que compuseram a primeira grande guerra judaica contra os romanos – dos pontos de vista social, político e religioso –, com ênfase na participação do pensamento apocalíptico, que de certo modo orientava o espectro ideológico dos judeus que enxergavam na participação ativa no conflito uma prerrogativa fundamental para a intervenção cataclísmica de Deus.

CAPÍTULO 4 - A PRIMEIRA GRANDE GUERRA JUDAICA E A COSMOVISÃO APOCALÍPTICA COMO FENÔMENO DE INSTAURAÇÃO DAS CIRCUNSTÂNCIAS QUE PRODUZIRAM O CONFLITO

Analogamente a qualquer evento social e político importante, a revolta judaica entre os anos 66 e 73 da era comum não pode ser compreendida sem o devido cuidado com as vicissitudes e conflitos que permeavam esse evento, cujas proporções possuíram conexões históricas relativamente longas e complexas. Dentro do pano de fundo social interno do judaísmo do primeiro século existiam interesses divergentes entre os membros dos estratos superiores, uma peculiaridade que fez emergir, consequentemente, papéis e posturas díspares no núcleo desses estratos com relação à atitude a ser tomada diante do problema crônico com o governo romano.

Conquanto seja impossível delimitar, com a presente pesquisa, a participação exata e conduta de cada grupo, relativos aos eventos que impulsionaram a revolta, pode-se, por outra via, em uma observação atenta desse quadro mais amplo, distinguir duas vertentes fundamentais para o entendimento básico da situação judaica, a saber, a existência de dois partidos fundamentais: 1) os moderados, mais favoráveis à acomodação e salvaguarda das estruturas sociais vigentes, e 2) aqueles com motivações mais radicais, diretamente interessados na revolução. Essa delimitação não significa que os posicionamentos representassem dois vieses essencialmente rígidos, isentos de desentendimentos menores na esfera de cada partido, ou mesmo que moderados e radicais fossem, em si mesmos, possuidores de irrestrita homogeneidade. Portanto, dada a sua importância basilar, é justamente pautado na averiguação desse conflito interno mais amplo que esse estudo se propõe a reunir sua descrição histórica da revolta, e, com isso, estar mais apto a prosseguir em direção aos demais assuntos pertinentes aos fatores de causação.

4.1 Contextualizações Históricas da Revolta

A adesão da Judeia ao conflito não foi repentina nem total. Logo após a captura de Massada no Outono de 66 E.C. e a interrupção do sacrifício diário pelo imperador, os cidadãos mais influentes de Jerusalém, juntamente com fariseus e principais sacerdotes,

intentaram, sem sucesso, dissuadir o povo quanto à participação ativa no confronto contra Roma. Por isso, esses moderados tentaram conter o ânimo revoltoso ao apelar a Floro e Agripa para que os mesmos enviassem tropas de contenção à cidade. Essas autoridades responderam ao apelo e enviaram 2.000 cavaleiros, os quais, em aliança com os moderados, se apoderaram da cidade alta. A cidade baixa, situada mais ao leste e que incluía a área do templo, ficou sob o domínio dos revolucionários, e não demorou a que estes, após uma semana de batalha contra os opositores, capturassem também a cidade alta.

Mesmo dentro do grupo moderado existiram algumas variações, posto que houvesse no interior de seu sentimento apaziguador os indivíduos que se sentiam insatisfeitos, quer pelos atos de dessacralização cometidos por Roma, quer pelo cerceamento da autoridade exercida pelas aristocracias leiga e religiosa. Portanto, não admira que no decorrer do conflito alguns moderados tenham compartilhado do fervor apocalíptico, enquanto outros, temerosos ante a hostilidade do povo pobre – tanto urbano quanto camponês – buscassem se aliar aos sicários. Houve líderes dos moderados que pensavam ser a cooperação com os rebeldes uma melhor alternativa para controlar o curso dos eventos, ou talvez garantir, em momento oportuno, algum tipo de assentamento; ainda outros preferiam preservar sua posição de liderança comunitária, mesmo que isso provocasse alguma postura sediciosa³⁴⁶. A atitude pacificadora de sacerdotes, de fariseus e do sumo sacerdote se explicava, basicamente, pelo fato do não reconhecimento, por parte desses grupos, de que a vigência do domínio romano constituísse ameaça real à religião judaica³⁴⁷.

Do outro lado o grupo dos radicais era distribuído entre duas facções principais, uma encabeçada pelo líder e zelote Eleazar³⁴⁸, filho de Ananias e principal responsável pela cessação do sacrifício em favor do imperador, e a outra pelos sicários, cujo comando foi confiado a Menahem, descendente de Judas o Galileu. Eleazar conduzia uma coalizão de sacerdotes de menor influência e possuía o apoio de líderes revolucionários populares, com os quais fazia frente ao sumo sacerdócio tradicional daquele período. Nos primeiros anos da revolta o grupo de Eleazar barrou o acesso de

³⁴⁶ FREEDMAN, Astrid B. Beck (editor). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group, 1992, pp. 4448-49.

³⁴⁷ SMALLWOOD, E. M. *The Jews under Roman Rule: From Pompey to Dioclesian*. Leiden: E.J. Brill, 1976, p. 293.

³⁴⁸ O sacerdote Eleazar foi o sacerdote que ocupou o cargo de capitão do templo desde o governo de Albino (62-64) até sua destruição.

seus oponentes sacerdotais ao ocupar tanto o templo quanto a cidade baixa³⁴⁹. Com efeito, foi uma questão de tempo para que esses conflitos internos desenvolvessem uma rigorosa disputa entre classes, e forçasse Eleazar e seus seguidores a estabelecer aliança com Menahem e seu bando.

Como fruto dessa coligação Eleazar e os sicários finalmente conseguiram assumir o controle das forças revolucionárias empenhadas no cerco ao palácio e às torres de Herodes, além de terem capturado a guarnição romana em Massada e adquirido o arsenal necessário para compor uma resistência significativa em Jerusalém. Na esteira desse êxito Menahem passou a considerar-se “rei legítimo”, e se adornava com vestimentas reais. Não obstante, Menahem obteve vitória sobre a cidade alta e, portanto, ascendia – concomitantemente ao ciúme dos favoráveis aos então aliados e seguidores de Eleazar – como o líder em destaque de Jerusalém. Diante de mais essa emergente rivalidade o grupo a favor do então sicário Eleazar ben Yair empreendeu um atentado contra Menahem enquanto este adorava no templo, em uma ação que provocou o massacre de muitos. Entretanto, Menahem conseguiu escapar dessa investida e refugiou-se na cidade baixa, onde por fim fora capturado, torturado e morto, fato que pôs fim ao papel dos sicários dentro dos assuntos internos de Jerusalém³⁵⁰.

No mesmo momento em que os rebeldes dizimavam a guarnição romana em Jerusalém, os gentios de Cesareia assassinavam aproximadamente 20.000 judeus de sua região. Esse acontecimento produziu respostas bastantes enérgicas advindas de lideranças judaicas locais, cuja atitude se resumiu a ataques esporádicos aos seus vizinhos em vilarejos da Síria, Filadelfia, Heshbon, Gerasa, Pela, Citópolis, Gadara, Hippos e Golan, bem como em outros locais ao longo da costa fenícia, desde Tiro até Gaza. Contudo, esses ataques empreendidos pelos judeus resultaram em contra-ataques gentílicos igualmente ostensivos, a ponto de comprometer consideravelmente a subsistência de grande número das comunidades judaicas³⁵¹. Ainda que de modo tardio (mais especificamente, em Outubro de 66 E.C.), o governador romano da Síria, Céstio Gallus, organizou uma frente militar para desarticular a rebelião que começava a se instaurar e produzir uma crise social cada vez mais grave. Com um exército de aproximadamente 30.000 homens, a partir de Antioquia, Gallus atravessou Ptolemaida e

³⁴⁹ GJ 2.17.6;425.

³⁵⁰ FREEDMAN, Astrid B. Beck (editor). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group, 1992, p. 4449.

³⁵¹ Ibid., p. 4449.

Cesareia rumo a Jerusalém, onde iniciou sua manobra de contenção ao incendiar Bezetha, a parte suburbana mais ao norte da cidade³⁵².

A primeira estratégia de Gallus foi arriscar acesso a Jerusalém através do palácio de Herodes, mas após cinco dias decidiria penetrar pelo muro do monte do templo. Entretanto, na sequência de uma retirada de Gallus da cidade em direção à costa, os judeus aproveitaram tal recuo e perseguiram os romanos até conseguir encurralá-los próximo a Beth Horon, e mataram quase 6.000 soldados, além de haver despojado grande quantidade de equipamento bélico³⁵³. Após essa façanha impensável os judeus retornaram em completo júbilo para Jerusalém, onde ocorria, conseqüentemente, a retirada de muitos cidadãos pró-Roma e o estabelecimento de uma união entre os moderados que conseguiu formar por um ano um governo provisório, constituído no intuito de administrar os assuntos concernentes à nova situação da cidade³⁵⁴.

Durante o governo instituído após a vitória sobre Gallus ocorreram transformações significativas em toda a estrutura social dos judeus, com mudanças tanto na política e estratégia de resistência, quanto em reformas no regime militar. José, filho de Gorion, e Ananias (o sumo sacerdote anterior), foram eleitos comandantes supremos da cidade, ao passo em que o sacerdote Josué ben Gamla também ocupou papel de proeminência no governo³⁵⁵. Nesse ínterim surgia um movimento particular de partilha territorial por meio do qual regiões como Idumeia, Jericó, Pereia, Tamna, Lida, Joppa e Emaús eram submetidas à jurisdição de pessoas influentes. Nessa distribuição Josefo ficou encarregado da complicada Galileia³⁵⁶, território grandemente dividido no âmbito das opiniões em torno da questão da guerra contra Roma, e que ademais ofereceu pouca resistência quando os romanos atacaram-na de modo objetivo.

Mesmo os galileus que intentavam realizar ataques contra os romanos se viam obrigados a fragmentar-se em numerosos grupos. Quando as legiões romanas sondavam a Galileia na Primavera de 67, aqueles a quem Josefo havia reunido para o serviço

³⁵² GJ 2.18.9; 499-555.

³⁵³ SMALLWOOD, E. M. *The Jews under Roman Rule: From Pompey to Dioclesian*. Leiden: E.J. Brill, 1976, p. 296, 297.

³⁵⁴ FREEDMAN, Astrid B. Beck (editor). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group, 1992, p.4450.

³⁵⁵ Vida 30:193.

³⁵⁶ Cf. GJ 2.20.3; 566-68.

foram desertados, o que cooperou para que o historiador se refugiasse em Jotapata e logo ficasse vulnerável ao cerco inimigo³⁵⁷.

Ao tomar conhecimento da derrota sofrida por Gallus o imperador Nero convocou Vespasiano, um dos seus principais comandantes, a fim de que este liderasse uma expedição armada contra os judeus. Nessa nova campanha apenas algumas poucas regiões conseguiram desafiar temporariamente o poderio romano: Jotapata, contra a qual o cerco persistiu por 47 dias; Gamla, que após resistência vigorosa respondeu, ante a derrota, com suicídios em massa; e Tariqueia, onde camponeses galileus exerceram papel importante no sentido de incitar os residentes. No início de 68 os romanos já haviam conseguido reduzir substancialmente o ímpeto revolucionário em volta da Judeia, de modo que no final da primavera desse ano as regiões de Pereia e Idumeia foram subjugadas, deixando apenas Jerusalém isolada pelo cerco romano. A pressão sobre Jerusalém só foi reduzida devido a eventos que ocorriam em Roma e que causaram, por efeito, a suspensão das operações por quase dois anos.

Com a morte de Nero em 9 de Junho de 68 ocorreu a interrupção do mandato que sancionou a campanha militar de Vespasiano, o qual se viu obrigado a esperar pacientemente até as resoluções de um novo imperador. Isso indicava que a transferência de autoridade em Roma não aconteceu sem turbulências e divisões: o momento foi tão adverso que o ano subsequente ficou conhecido como o “Ano dos Quatro Imperadores”, nomeado dessa maneira em virtude de uma sucessão abrupta de mandatos que começou com Galba, sucedido furtivamente por Oto e Vitélio.

Não havia sobrevivido nenhum descendente de Júlio César e Augusto, ou de seu tronco familiar imediato, nem mesmo por adoção. Em todo caso, a conspiração pisoniana [de Gaius Calpurnius Piso] de 65 E.C, abriu a possibilidade de um nobre, com pouca conexão com os césares, se apoderar do poder no caso de sua linhagem aristocrática, ou outras qualificações, ser capaz de garantir-lhe suficiente suporte³⁵⁸.

Enquanto isso o fervor sedicioso se alastrava ainda mais pela Judeia, e, não obstante, nenhum dos três imperadores supracitados demonstrava qualquer interesse em

³⁵⁷ FREEDMAN, Astrid B. Beck (editor). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group, 1992, p.4450-51.

³⁵⁸ GOODMAN, Martin. *The Roman World: 44 BC – AD 180*. In: *Routledge History of the Ancient World*. London; New York: Routledge, 1997, p. 58.

intervir efetivamente na situação. A fim de solucionar esse problema, em 1 de Julho de 69 Vespasiano arrogou para si o título de imperador; mas sua reivindicação não fora atendida de imediato, em função da evidente instabilidade política que permeava o governo. Entretanto, em Dezembro de 69 Vespasiano finalmente conseguiu validar, juntamente com seu filho Tito, sua posse ao trono, e, desse modo, foi apenas uma questão de tempo para que fossem retomadas as operações contra o estado de insurreição que predominava sobre a Judeia³⁵⁹.

Existe pouca informação acerca dos eventos que aconteciam em Jerusalém durante o curto período em que se estabeleceu o governo judeu moderado. O que se sabe com alguma segurança é que esse regime não pôde ser caracterizado como um governo organizado e homogêneo. Pelo contrário, com os sucessos de Vespasiano sobre a Galileia, e devido às suas incursões na parte rural da Judeia no final de 67, a estrutura de poder em Jerusalém ficou abalada, sobretudo diante da irrupção de refugiados para dentro da cidade, o que contribuiu para o aumento exponencial das tensões políticas, sociais e religiosas. Entre os primeiros refugiados a adentrar em Jerusalém estava João de Giscala (por volta de 67), o qual não demorou a desentender-se com a política de governo dos moderados, e adotar, em anuência com os sentimentos majoritários da sociedade, uma postura mais radical. Assim, durante o inverno de 67-68, João rompia com seus antigos aliados e unia-se ao partido emergente dos zelotes.

Semelhantemente, no início do confronto Josefo associou-se aos zelotes visto que este partido se encontrava cristalizado naquele momento, então sob a liderança de Eleazar ben Simon e Zacarias ben Amficleus. O partido zelote combinava dois blocos fundamentais: a classe mais baixa de sacerdotes e os refugiados da região campesina da Judeia – o segundo grupo denominado por Josefo de “bandoleiros”. A formação zelote ocorrera durante o inverno de 67-68, em um período bastante propício, pois o crescimento demográfico em Jerusalém, a presença de radicais dentre os refugiados recém-chegados, juntamente com um clima de contrariedade com o governo moderado, plasmavam uma atmosfera bastante impetuosa, marcada por progressivos anseios de mudança³⁶⁰.

³⁵⁹ FREEDMAN, Astrid B. Beck (editor). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group, 1992, p.4451.

³⁶⁰ FREEDMAN, Astrid B. Beck (editor). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group, 1992, p.4451; HENGEL, Martin. *The Zealots: Investigation into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A.D.* Translated by David Smith. Edinburgh: T & T Clark LTD, 1989, p. 64.

Contudo, com o passar dos fatos o próprio reinado da facção zelote causaria muito terror e insatisfação em toda a cidade, pois esse governo não hesitou a tomar medidas impopulares, tais como, ocupar os recintos do templo, nomear sacerdotes desqualificados para o serviço sagrado, além de se fortalecer repressivamente contra quaisquer possíveis reações organizadas. Entretanto, essa postura arbitrária produzia o efeito reverso na medida em que despertava a inimizade pública diante de tantos excessos. Esse descontentamento ganhou forma quando representantes do partido moderado – mais precisamente José, filho de Gorion, Rabi Simeão ben Gamaliel, e dois outros sacerdotes (Ananus e Josué ben Gamla) – resolveram se unir em oposição aberta ao governo vigente³⁶¹.

Contudo, quando o partido zelote já se mostrava sobremaneira temeroso diante da ameaça iminente de ataque por parte da população, os moderados enviaram uma delegação com o objetivo de negociar um consenso que apaziguasse o afloramento dos ânimos. O escolhido para a mediação foi João de Giscala, o qual após haver contemplado sua própria situação, optou em mudar sua aliança e passar para o lado zelote. Ademais, João provocou a tensão do partido ao asseverar que Ananus estivesse interessado em trair a cidade entregando-a aos romanos. Uma vez impulsionados pelas notícias trazidas por João, os zelotes enviaram pedidos de ajuda aos judeus residentes da Idumeia, o que significou o ingresso de mais um grupo radical para as dependências da cidade³⁶².

No decorrer dos excessos, sobretudo relativos aos assassinatos que se tornavam cada vez mais frequentes, a coalisão dos zelotes com o grupo idumeu também começava a erodir. Nesse momento o tumulto já estava instaurado a considerar que João e alguns dos idumeus rompiam com os zelotes; consequentemente outros idumeus deixaram a cidade com grande insatisfação, ao passo em que outros se uniam à população e a alguns sacerdotes no intuito de confinar tanto o partido zelote quanto João dentro da área do templo³⁶³.

³⁶¹ HENGEL, Martin. *The Zealots: Investigation into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A.D.* Translated by David Smith. Edinburgh: T & T Clark LTD, 1989, p. 370.

³⁶² FREEDMAN, Astrid B. Beck (editor). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group, 1992, p.4452.

³⁶³ Conquanto João houvesse rompido seus laços com os zelotes, vale mencionar que aquele jamais entrou em conflito militar contra o grupo, o que evidencia sua perspicácia e mentalidade de líder oportunista e, ao mesmo tempo, carismático.

O ambiente de divisão e rixa aumentou sobremodo na Primavera de 69, pois neste ano João e os zelotes ocupavam o templo ao passo em que os idumeus, os remanescentes do partido moderado, e a população de Jerusalém, formavam um cerco em volta do santuário. Ao tomarem consciência de sua inaptidão para conduzir um golpe decisivo, moderados, idumeus e a população comum se voltaram à outra força externa, um movimento que contribuiu apenas para intensificar ainda mais o clima separatista. Foi justamente nesse contexto crítico que Simão bar-Giora era convidado a adentrar na cidade e dividir o controle de Jerusalém com os zelotes. Contudo Simão e os idumeus eram incapazes de expulsar João e os zelotes das dependências do templo, de modo que o resultado que se seguiu foi um intenso conflito partidário que perdurou aproximadamente um ano. O estado de cisão alcançou sua culminância quando Eleazar (filho de Simão bar-Giora) organizou um terceiro grupo rival e favoreceu a situação de caos, em que os três partidos passavam a se empenhar competitivamente em diversos saques, assassinatos e, até mesmo, na destruição de suprimentos como forma de enfraquecer a autonomia do grupo rival³⁶⁴.

Por conseguinte quando Tito empreendeu sua última campanha contra Jerusalém (na Primavera de 70) a cidade já se encontrava completamente vulnerável em virtude de tantas desavenças que enfraqueciam a ordem e capacidade de resistência à ameaça externa. Diante dessa disputa entre as facções, cada qual com sua ideologia, história e liderança, Josefo informa que Simão assumia o governo da cidade e conduzia quase metade das tropas de Jerusalém, além de ter efetuado aliança com 5.000 guerreiros idumeus. Por outro lado João comandava aproximadamente 6.000 tropas, e os zelotes não mais que 2.400. Quando João e o grupo zelote decidiram por fim esboçar algum tipo de trégua e estabelecer a união dos lados já era tarde demais, dada à devastadora arremetida romana que se aproximava da cidade. Assim, a forte crise interna de Jerusalém acelerou a derrocada dos judeus enfraquecendo-os consideravelmente diante da aproximação das legiões romanas³⁶⁵.

A manobra romana foi fulminante e oportuna, pois Tito marchava em direção a Jerusalém sobre o comando de quatro legiões. De início a resistência dos judeus conseguiu fazer frente aos sitiante quando estes se empenhavam pelo noroeste, bem ao

³⁶⁴ VANDERKAM, James C. *An introduction to early Judaism*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2001, p. 43.

³⁶⁵ FREEDMAN, Astrid B. Beck (editor). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group, 1992, p.4452-53.

norte da torre Hippicus. Ao irromper com sucesso sobre os muros exteriores os romanos ficaram circunscritos entre as ruas estreitas da cidade e foram atacados em posição vulnerável. Entretanto, mesmo diante de importantes baixas no exército, a mobilidade característica das legiões e seu conhecimento geográfico da vizinhança lhes possibilitaram a execução eficiente de movimento de recuo provisório. De fato essa pausa no conflito foi bastante abreviada, e em quatro dias os romanos restabeleceram seus ataques e conseguiram destruir boa parte do muro, além de se apoderar de sua respectiva área. Em seguida Tito executou o estágio mais difícil do cerco, a saber, o ataque e invasão à fortaleza Antônia, além de haver conduzido a primeira tentativa de aproximação real ao templo³⁶⁶.

Essa investida romana contra o santuário foi de pronto reprimida pelas forças militares subordinadas a João de Giscala e Simão. Contudo, a essa altura dos acontecimentos o serviço no templo havia cessado, de modo que os sacrifícios foram interrompidos devido à falta de animais e à presença das forças de resistência no santuário, o que deixava seus ocupantes praticamente isolados. Ao perceber essa situação de desvantagem Tito ofereceu, estrategicamente, alguns termos de paz à população em geral, por meio dos quais um número significativo dentre o povo, em especial os membros do estrato superior e das famílias sacerdotais, se sentiram encorajados a se deslocar para o lado inimigo. Os que se renderam foram conduzidos por Tito para Gofna, região que passou a ser usada como centro de refugiados. Do lado dos revoltosos a circunstância se tornava progressivamente insustentável, porquanto a continuidade dos conflitos paulatinamente obrigava os judeus a recuar em direção às cortes internas do santuário – fato que mais tarde fora decisivo para que Tito optasse em destruí-lo por inteiro³⁶⁷.

³⁶⁶ SMALLWOOD, E. M. *The Jews under Roman Rule: From Pompey to Dioclesian*. Leiden: E.J. Brill, 1976, p. 319.

³⁶⁷ Assim como comumente ocorre em boa parte de suas descrições históricas, os relatos de Josefo com respeito ao ato de destruição do templo são de natureza igualmente controversa, tanto por sua tendência em resguardar a reputação de Tito por um ato que seria facilmente interpretado como ação de impiedade excessiva e desnecessária, quanto pela sua datação do evento. Josefo informa que o templo foi destruído em 30 de Agosto, no décimo ano de *Ab*, justamente no mesmo dia em que o primeiro templo fora destruído pelos babilônios (cf. Jr 52:12). Em 2 Rs 25:8 essa destruição data do dia sétimo de *Ab*, ao passo em que fontes rabínicas posteriores situam a destruição do primeiro templo no dia nono do mesmo mês). De acordo com Goodman a destruição do templo teria ocorrido mais precisamente no dia 10 de *Ab* (julho/agosto) do ano 70. Conferir respectivamente: FREEDMAN, Astrid B. Beck (editor). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group, 1992, p.4453 e GOODMAN, Martin. *A classe dirigente da Judéia: as origens da revolta judaica contra Roma, A.D. 66-70*. Rio de Janeiro: Imago, 1994, pp. 16, 17.

O próximo passo dos romanos foi a devastação de toda a cidade. Ao rejeitar as sugestões desesperadas de João e Simão no sentido de discutir termos de trégua, Tito fizera com que suas tropas incendiassem grande parte de Jerusalém. No vigésimo dia de *Ab* os romanos iniciaram um ataque contra a cidade alta e construíram, em dezoito dias, fortificações em quatro locais, o que precedeu a elaboração do último e decisivo ataque romano com a conquista dessa área da cidade. Nesse momento os idumeus intentavam estabelecer acordo de paz com Tito, sendo prontamente foram impedidos por Simão. Em posse de praticamente toda a cidade o que se seguiu foram assassinio em massa e o incêndio completo de Jerusalém. Por fim João foi condenado ao aprisionamento, e Simão executado após a vitória romana. A contagem dos mortos nesse cerco ainda é objeto de disputas: Josefo contabiliza 1.100.000 baixas ao passo em que o historiador Tácito fala de 600.000. Contudo, a opinião moderna considera serem imprecisas e exageradas essas duas fontes com relação ao número exato de mortos, a considerar que, possivelmente, a população de Jerusalém não ultrapassasse o índice de 250.000³⁶⁸. Em todo caso, o saldo final desse confronto foi extremamente negativo para toda a estrutura da nação judaica, pois foram desestabilizadas não apenas a sua integridade histórica, política e econômica, mas a sua própria constituição e identidade, e, portanto obrigada a articular sua sobrevivência, por quase dois mil anos, longe de seu território tradicional. Assim surgia a necessidade de uma reinvenção do judaísmo posterior no sentido de se adequar à nova situação:

Finalmente a cidade caiu sob o poder de Roma no ano 70, embora os romanos levassem mais três anos para extinguir os bolsões restantes da resistência, incluindo os sicários em Massada (G.J. 7.311). A revolta judaica e a devastadora reconquista romana foi o ponto de virada para o desenvolvimento do judaísmo rabínico. Exceto os fariseus, nenhum partido ou grupo de liderança judeu sobreviveu à guerra. Alguns (p.ex., chefes dos sacerdotes saduceus) foram eliminados pelos grupos rebeldes, outros pelo exército da reconquista. Entretanto, inicialmente liderado por Yohanan ben Zakkai, que tinha abandonado Jerusalém durante a revolta, um grupo reunido em Jabne lançou os fundamentos do que viria ser conhecido como judaísmo rabínico (HORSLEY, 1995, p.54).

Após essa sumarização histórica do conflito, em que não se procurou discutir o mérito das motivações e nem a natureza das condições ideológicas por trás dos eventos, o tópico que segue dará início a outra esfera de avaliação, pois se concentrará na

³⁶⁸ FREEDMAN, Astrid B. Beck (editor). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group, 1992, p.4453.

interpretação da Revolta mais propriamente, em um nível que ultrapasse a mera apresentação cronologicamente ordenada dos fatos. Para tanto, discutir-se-á nessa sequência algumas das opiniões que compõem as conclusões hodiernas mais relevantes sobre os motivos que ocasionaram o levante.

4.2 O *Status* da Pesquisa Acadêmica sobre a Revolta

De modo geral existe uma escassez de pesquisas que se empenharam em estudar detalhadamente a primeira grande revolta judaica contra os romanos. Conquanto existam estudos de menor proporção sobre a revolta, a monografia de Jonathan J. Price³⁶⁹ constitui uma das poucas investigações que se propusera a averiguar o tema com maior profundidade. Grosso modo, os estudos relativamente menores se ativeram em focalizar aspectos específicos do conflito, tais como, o *status* dos líderes rebeldes na sociedade judaica; a confiabilidade histórica do testemunho de Josefo; a ideologia incorporada pelos insurgentes; e as condições do pós-guerra³⁷⁰. No entanto, a verdade é que durante a história da pesquisa muitas hipóteses foram levantadas com o objetivo de apresentar uma explicação coerente, e historicamente fundamentada, sobre os processos essenciais que produziram a revolta – seguramente um objetivo bastante desafiador.

Essa pesquisa entende que para se alcançar o nível esperado para uma boa argumentação seja imprescindível o estudo dos aspectos específicos da revolta, e, concomitantemente, a inclusão de uma abordagem que reúna todos esses elementos em busca de uma síntese. Assim sendo, faz-se necessária neste momento a apresentação das principais avaliações sobre o tema que formam, em conjunto e/ou separadamente, a base teórica fundamental que se encontra disponível para se tecer alguma interpretação fundamentável dos fatos.

Por uma questão de ordem cronológica é ideal que se comece a elencar as explicações consagradas sobre a revolta a partir do historiador judeu Flávio Josefo, o qual representa o único vestígio histórico dos eventos sob o exame de testemunha ocular. Em contrapartida, ao mesmo tempo em que o uso de Josefo como fonte seja

³⁶⁹ PRICE, J. J. *Jerusalem under Siege: The Collapse of the Jewish State in 66–70 C.E.*. Leiden: E. J. Brill, 1992.

³⁷⁰ BERLIN, Andrea M.; OVERMAN, J. Andrew (editors). *The First Jewish Revolt: archaeology, history, and ideology*. London; New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2004, p. 15.

indispensável, também é imprescindível o reconhecimento das problemáticas que constituem tal uso e, por conseguinte, optar pela assimilação crítica de suas informações.

4.2.1 Flávio Josefo como Fonte Ambígua: Relevância e Deficiências de seu Testemunho

Na leitura dos livros de Josefo que descrevem a grande revolta contra os romanos é possível constatar um autor bastante tendencioso e, mesmo hostil, com relação à massa da classe inferior. Essa atitude talvez se explique pelo fato de Josefo ter sido um “*high-born*”, em simpatia com os níveis superiores da sociedade judaica. A segunda fase de sua participação no conflito também favoreceu sua abordagem parcial, visto que seu ponto de vista era o de um ex-general das forças judaicas na Galileia que se rendera ao inimigo e usufruiu de favores do mesmo. Destarte, sua postura após a rendição, refletida mais tarde no *corpus* de suas obras, procurou se afirmar como a de apaziguador, sob o pretexto de haver predito miraculosamente a inevitabilidade da vitória romana. Logo, o propósito de sua produção era apresentar aos seus superiores, mais especificamente os romanos e suas hierarquias superiores, uma leitura “segura” dos acontecimentos. Não obstante, se somam às dificuldades em se adotar Josefo como fonte as diversas contradições presentes em suas obras, sobretudo aquelas que surgem na comparação entre “Guerra Judaica”, “Antiguidades” e “Vida”, obras que por natureza foram compostas em favor próprio e dos romanos, logicamente caracterizadas com tons antirrevolucionários³⁷¹.

No entanto o registro fornecido por Josefo sobre a primeira revolta judaica não deve ser considerado totalmente inverídico, uma vez que corrobora com isso a ausência de correções no que tange às incoerências internas. Seu valor se destaca por ser uma documentação primária dos eventos, um registro feito por testemunha viva e não obstante participe de alguns acontecimentos descritos. Embora Josefo exprimisse o desejo de compilar os seus relatos no estilo de escritores da estirpe de Tucídides (cf. G J 1.1-18) – atitude que sugere sua atualização cultural – semelhantemente se percebe que suas raízes judaicas não se ausentaram por completo, particularmente em sua explicação

³⁷¹ HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus* (Bíblia e Sociologia). São Paulo: Paulus, 1995, pp. 13, 14.

teológica sobre o desencadeamento da revolta, esta entendida como punição divina em função da iniquidade do povo eleito e sua prevaricação contra a Lei³⁷².

A considerar os elementos supracitados pode-se dizer que o legado de Josefo deva ser estimado como importante fonte em que se encontra a realidade histórica por detrás de suas linhas. Todavia, quando Josefo se propõe a transmitir, de modo sucinto, os fatores e pessoas que merecem a maior culpa pela catástrofe (cf. G.J. 7.254-74), sua confiabilidade historiográfica deve ser analisada através de uma leitura mais criteriosa³⁷³. Goodman bem assinala que dentre os primeiros fatores que enfraquecem a legitimidade de Josefo estariam: 1) seu relativo distanciamento dos fatos, posto que “Guerra Judaica” fora escrita dez anos após o fim do conflito; 2) o comprometimento de sua objetividade a considerar seu envolvimento direto com os acontecimentos; e, sobretudo 3) sua mudança radical de ação e interesse, passando de general dos rebeldes judeus, eleito legitimamente em 66, para prisioneiro de Roma em 67 e, em seguida, amigo próximo de Vespasiano e Tito³⁷⁴.

De acordo com o depoimento do historiador judeu a malignidade e incompetência administrativa dos governadores romanos, no que tangeu à regência da província judaica, contribuíram significativamente para a desintegração social e política. O procurador Félix (52-60) teria agido com imprudência ao separar a princesa herodiana Drusila de seu marido e casar-se com a mesma sem antes converter-se ao judaísmo. A autoridade dos administradores da Judeia também era constantemente enfraquecida pela intervenção dos governadores da Síria, o que demonstrava a falta de soberania dos prefeitos romanos. A má relação entre governadores romanos e o povo judaico também

³⁷² Com respeito à destruição do templo, por exemplo, Josefo possui uma opinião que se apóia tanto no pensamento helenista – no que tange a sua apresentação, ou seja, na forma grega com a qual o texto do historiador se apresenta – quanto em uma teologia nitidamente judaica. A interpretação desse fato, da perspectiva judaica de Josefo, incluiu a ideia de que Deus se interessa pela história humana como um todo e atribui à mesma um sentido, e assim estabelece um propósito eterno que comportaria todas as nações em um esquema arquitetado sob o padrão deuteronomico de pecado–punição–arrependimento–perdão. Ademais, no pensamento de Josefo o sentido da história pode ser apreendido pelos profetas – dentre os quais o próprio Josefo procura inserir-se –, e, ao mesmo tempo, é possível que “profetas espúrios” interpretem erroneamente os sinais dados por Deus quanto ao significado da história, e dessa maneira construam as condições para um desastre semelhante ao de 70. Explicação pertinente desse assunto está em DOBRORUKA, Vicente. *O Papel da Apocalíptica como Elemento Explicativo na Guerra dos Judeus*. In: UFOP – IV Congresso Nacional de Estudos Clássicos / XII Reunião da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos – SBEC, 5-10 de Agosto de 2001, p. 19ss.

³⁷³ Ler também BILDE, P. *The causes of the Jewish War according to Josephus*. JSJ 10:1979, pp. 179-202.

³⁷⁴ GOODMAN, Martin. *A classe dirigente da Judéia: as origens da revolta judaica contra Roma, A.D. 66-70*. Rio de Janeiro: Imago, 1994, pp. 19, 20.

se intensificava por razões nitidamente econômicas, em virtude da imposição de um forte sistema de taxaço que dificultava a subsistência vassala³⁷⁵. Contudo, para Josefo os contornos religiosos (em especial a forte onda de messianismo) deveriam ser percebidos como a causa majoritária do conflito³⁷⁶, pois aqueles teriam desempenhado uma função preponderante para desenvolver o sentimento anti-romano entre os judeus³⁷⁷:

Mas o que mais os incitou a empreender essa guerra foi um oráculo ambíguo presente em seus escritos sagrados, cuja mensagem asseverava que ‘naquele tempo, um governador oriundo de sua província se tornaria soberano sobre todo o mundo habitado’. Os judeus entenderam que essa predição se referisse a si mesmos em particular e muitos dos homens sábios foram, consequentemente, enganados por essa interpretação. Esse oráculo certamente denotava o governo de Vespasiano, o qual fora constituído imperador na Judeia. Entretanto, não é possível aos homens evitar o destino, mesmo que eles o conheçam antecipadamente. Mas esses homens interpretaram algumas dessas revelações de acordo com sua própria conveniência; e eles desprezaram por completo alguns desses sinais, até que sua loucura fosse demonstrada tanto pela tomada da cidade quanto pela sua destruição³⁷⁸.

Em súpula, a interpretação que Josefo fez sobre a guerra judaica contra Roma consistiu em destacar o dilema entre judeus e romanos, problema que emergiu devido à má administração dos procuradores, juntamente com a atitude criminosa e rebelde de muitos judeus, os quais conduziam o povo, “erroneamente”, para o confronto armado. Não obstante, ainda pautada nessa análise, a inatividade das lideranças locais possibilitava tal circunstância, o que colaborava para intensificar o espírito de divisão e hostilidade interna o qual a população já se mostrava propensa a aderir. Dentro desse cenário foi rápido o surgimento de muitos revolucionários dispostos a desestabilizar as estruturas principais do *status quo*. A essa altura Josefo deixa transparecer que a responsabilidade pela existência do conflito se deveu à persistência da oposição praticada pelos rebeldes. Por isso a imagem dos rebeldes construída por Josefo é

³⁷⁵ No âmbito da literatura rabínica antiga comumente se ignorou esses fatores circunstanciais e optou-se por considerações mais moralistas: ruptura de valores, hostilidade social e a busca por um materialismo exacerbado (cf. *Tosefta Menahot* 13:22; *b. Git* 55b-56a).

³⁷⁶ GJ 6.285-87.

³⁷⁷ GOODMAN, Martin. *A classe dirigente da Judéia: as origens da revolta judaica contra Roma*, A.D. 66-70. Rio de Janeiro: Imago, 1994, pp. 21, 24.

³⁷⁸ GJ 6: 312-15.

bastante negativa: estigmatizados como grupos violentos, formados por pecadores e tiranos que desviavam as massas subjugando-as ideológica e militarmente³⁷⁹.

Entretanto, ao se ler Josefo pode-se incorrer no equívoco de uma opinião superficial, ou seja, de que ele tenha enfatizado apenas a teologia equivocada de uma parcela fanática. Freedman acrescenta que o historiador judeu focalizou mais de um fator para o desencadeamento da revolta ao considerar basicamente três explicações para o conflito. Em primeiro lugar, Josefo de fato culpou o extremismo de alguns pequenos grupos fanáticos que fariam uso de quaisquer táticas a fim de desestabilizar a ordem, no uso de assassínios, pilhagens, sequestros e incêndios, alimentando a revolta³⁸⁰. Josefo também afirmou ser o clima de hostilidade entre judeus e pagãos, mormente na região da Judeia, em um conflito que permeou boa parte da segunda metade do primeiro século (E.C.), como importante propulsor para a revolta³⁸¹. Finalmente, a gestão opressora e incompetente dos procuradores romanos³⁸² comporia o terceiro fator determinante para a insurreição final³⁸³. Logo, a síntese mais acurada que se depreende de Josefo, com respeito ao(s) motivo(s) do conflito com os romanos, deve considerar uma conjugação das circunstâncias: o papel despótico, opressor e irresponsável dos governadores romanos; o conteúdo ideológico oriundo da religião; as desavenças com os gentios; e o problema sistêmico das tensões de classes.

4.2.2 A Interpretação Moderna sobre a Grande Revolta Judaica

Os estudiosos modernos³⁸⁴ basicamente salientam fatores socioeconômicos tais como a fome devastadora de 48 E.C., somada ao severo sistema tributário imposto pelos

³⁷⁹ RAJAK, Tessa. *Josephus: The Historian and His Society* (Second Edition). London: DuckWorth, 2002, pp. 78, 81, 83.

³⁸⁰ GJ 1.1.4:10.

³⁸¹ Ant 20.8.9:184.

³⁸² Tácito destaca, especialmente, a enorme contribuição do comportamento irresponsável de governadores como Félix e Floro (Hist. 5.9.3-5; 5.19.1).

³⁸³ FREEDMAN, Astrid B. Beck (editor). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group, 1992, p.4447-48; e GJ 2.14.1:272-76.

³⁸⁴ O termo “moderno” aqui empregado remete aos estudiosos que utilizaram o método científico desenvolvido a partir da era moderna, sobretudo as ferramentas de inquirição próprias das ciências sociais.

procuradores, cujo resultado desenvolveu um altíssimo índice de pobreza da população, como o cerne para o desencadeamento eficaz da rebelião³⁸⁵. Com essa constatação não surpreende o aumento dos casos de depredação tão corriqueiros na década de 50 E.C., ou mesmo a primeira providência do populacho após abater os romanos, quando o povo invadiu e incendiou os arquivos de Jerusalém que armazenavam os débitos públicos. Nesse ambiente econômico extremamente instável, com alto crescimento demográfico, os ricos angariavam cada vez mais riquezas, ao passo em que o estrato inferior se tornava progressivamente mais carente³⁸⁶.

Na conjunção específica da Judeia a crise econômica refletia claramente o clima de instabilidade:

O pânico aparentemente provocado em 64 pela perspectiva de dezoito mil trabalhadores ficarem desempregados ao final da construção do Templo foi pelo menos parcialmente apaziguado pelo plano de calçar a cidade com pedra branca (A.J. 20.222), e em 66 também estavam em andamento trabalhos para escorar o Templo com vigas maciças, ‘com imenso esforço e despesa’ trazidas do Monte Líbano para lidar com um afundamento nos alicerces (A.J. 15.291; B.J. 5.36). Embora a economia, a despeito dos elementos artificiais que continha, não desse sinais de entrar em colapso em 66, a distribuição desigual de seus benefícios chegou talvez então ao seu auge³⁸⁷.

No âmbito sócio-político dos judeus do primeiro século, estudiosos contemporâneos também realçam a intensa crise nas relações de classe entre os estratos

³⁸⁵ O conjunto de hipóteses que arrogam para si um teor mais elaborado e novo, contraposto às conclusões supostamente reducionistas, não se restringe ao argumento socioeconômico, de maneira que na esteira das abordagens hodiernas e com base, mais especificamente, em estudos de guerra modernos, McLaren, em sua obra *Power and Politics in Palestine: The Jews and the Governing of their Land 100 BC-AD 70*, de 1991, sugeriu que fatores como ideologia extremista, aspirações radicais ou mesmo expectativas de uma assistência divina, não estariam na base de motivação para a guerra contra os romanos em 66 E.C. Pelo contrário, McLaren argumentou que, à semelhança de outros povos que se empenhavam em uma guerra no mundo antigo, os judeus tenham sido apenas otimistas quanto à possibilidade de obter vitória, mesmo contra um inimigo superior. Sob a influência do pensamento de Greg Woolf, com respeito a Tácito e sua descrição da batalha dos batávios, McLaren afirmou que tanto os primeiros leitores de Josefo (os romanos), quanto as explanações feitas sobre a grande guerra judaica na contemporaneidade, estariam, na realidade, baseadas em uma avaliação que considerou, de antemão, a impossibilidade de triunfo para os judeus em seu levantamento, premissa tal ausente, conforme McLaren, entre aqueles que se empenharam de modo convicto na insurreição. Nessa proposta os revolucionários judeus teriam adquirido ânimo ao recordar o sucesso macabeu contra o imponente domínio selêucida, o que teria nutrido uma retroprojeção de êxito no embate contra a Roma do primeiro século (cf. tb. POPOVIC, Mladen (editor) *The Jewish Revolt Against Rome: Interdisciplinary Perspectives*. In: *Supplements to the Journal for the Study of Judaism*, ed. Benjamin G Wright III Leiden; Boston: Brill, 2011, p. 10ss).

³⁸⁶ FREEDMAN, Astrid B. Beck (editor). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group, 1992, p.4447-48.

³⁸⁷ GOODMAN, Martin. *A classe dirigente da Judéia: as origens da revolta judaica contra Roma*, A.D. 66-70. Rio de Janeiro: Imago, 1994, p. 64.

superior e inferior³⁸⁸, juntamente com a crise política das elites em seu relacionamento com o governo romano. Com efeito, o estrato superior gozava de insuficiente prestígio junto aos romanos, no que concernia à sua administração e estabelecimento de harmonia junto à massa – fator fundamental para o sucesso e estabilidade do governo. Esse pano de fundo forjado pela crise de autoridade também fomentava o crescimento de propostas religiosas diversas.

A política brutal de Herodes como um todo e a dinástica em particular fizeram com que a casa regente e as famílias do estrato superior e o séquito dependentes dela angariassem pouquíssimos ou nenhum prestígio entre o povo. [...] Goodman inclusive presume que a fraqueza e o fracasso da aristocracia judaica tenham constituído uma das razões principais para a permanente inquietação e, por fim, para a guerra suicida contra Roma. A perda da autoridade, que ademais estava ligada a isso, também deve ter exercido um papel nas articulações religiosas na terra de Israel³⁸⁹.

O estrato inferior era composto, fundamentalmente, por todos aqueles que não participavam, quer direta ou indiretamente, do poder político e que conseqüentemente estavam privados dos privilégios experimentados pela classe dominante. No outro nível, a classe inferior incluía os agricultores (na região da Galileia, também os pescadores), os quais se dividiam entre trabalhadores campesinos ou arrendatários (Γεώργιος), os assalariados/diaristas (Μίσθιος), os escravos e servos por dívida, bem como artífices, comerciantes de pequeno porte e, especialmente nas cidades, pessoas envolvidas em atividades manufatureiras. “Faziam parte também desse estrato, mais precisamente na camada mais baixa do estrato inferior e vivendo em parte também abaixo do mínimo necessário à existência, mendigos, prostitutas, pastores e bandidos”³⁹⁰.

A palavra de ordem dentre os grupos que emergiam no meio da massa se construía em torno da oposição aos membros da elite judaica e à dominação romana. Outrossim, quase todos os movimentos se opunham a Roma, principalmente os grupos liderados por “messias” ou “profetas populares” que apregoavam alguma espécie libertação peculiar. O papel exercido pelos camponeses na Grande Revolta foi bastante

³⁸⁸ DOBRORUKA, Vicente. *O Papel da Apocalíptica como Elemento Explicativo na Guerra dos Judeus*. In: UFOP – IV Congresso Nacional de Estudos Clássicos / XII Reunião da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos – SBEC, 5-10 de Agosto de 2001, p. 08.

³⁸⁹ STEGEMANN, E. W.; STEGEMANN, W. *História Social do Protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004, p. 159.

³⁹⁰ Ibid., p. 160.

expressivo, visto que os mesmos compunham a maior parcela da população³⁹¹. “Do mesmo modo, na revolta judaica, se excetuarmos a eclosão da insurreição em Jerusalém, foram os camponeses que forneceram a imensa maioria daqueles que originariamente expulsaram os romanos e resistiram à reconquista romana do país”³⁹².

Os grupos dominantes por sua vez temiam o povo, o qual demonstrava crescente sentimento de inconformismo com a situação opressora pela qual se via sujeito. O povo alimentava ideais de um *status quo* supostamente quimérico, embasado em memórias, infortúnios e expectativas tradicionais, tais como, as épocas de liberdade dos pais; as diversas vitórias contra subjugação estrangeira relatadas na “Bíblia Hebraica”; os eventos catastróficos de 722, com a queda do reino setentrional, e 586 com a desintegração do reino meridional de Judá; e a subsequente destruição do primeiro templo e deportações da família real ao exílio babilônico. Com a adoção de uma leitura popular sobre esses acontecimentos do passado, possivelmente os camponeses daqueles períodos podem ter entendido sua condição nefasta como castigo de Deus contra a classe dominante. Decerto, a maneira pela qual despontou o ressurgimento de Israel coaduna com essa hipótese: Israel foi, em sua construção, um apanhado social de camponeses livres que acreditavam estar em aliança com Deus, um povo cuja maioria não lia o hebraico, mas recordava tais relatos em sua forma oral³⁹³.

A participação negativa das classes mais ricas foi um ingrediente importante para promover a aversão das massas. Isso pode ser constatado, sobretudo na prática de confisco de terras pelas elites, e de sua intensa política tributária sobre produtos da economia agrária. A repercussão econômica inevitável desse processo refletiu na concentração da posse de terra nas mãos de poucas pessoas, o que gerou índices bastante altos de endividamento de pequenos agricultores livres que não raro regrediam, por conta de tais débitos, de sua condição social média para a de arrendatários ou diaristas, e mesmo ao encarceramento ou servidão por dívida³⁹⁴.

³⁹¹ HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus* (Bíblia e Sociologia). São Paulo: Paulus, 1995, p. 10.

³⁹² Ibid., p. 07.

³⁹³ Ibid., pp. 23, 24, 26.

³⁹⁴ STEGEMANN, E. W.; STEGEMANN, W. *História Social do Protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004, p. 122.

No campo ideológico a sociedade judaica daquela época era saturada do elemento religioso, e as ofensas romanas ao sagrado se uniram às problemáticas socioeconômicas e excitavam o início de um descontentamento mais grave. Para mencionar alguns momentos pontuais cita-se o caso em que o procurador romano Pôncius Pilatos trouxera para Jerusalém os estandartes reverenciados pelos legionários, além de ter desviado grande quantia dos fundos consagrados do templo com vistas à construção de um aqueduto. Diante de tais atitudes de sacrilégio não faltaram demonstrações de violência em retaliação à postura de incontinência e desrespeito por parte do soberano. No ano 40 E.C. foi a vez do imperador Caio Calígula, o qual ordenou que se erigisse, conforme costumava fazer em localidades subjugadas, uma estátua de si próprio dentro das dependências do templo de Jerusalém, o que representava um tipo de reivindicação de divindade para o imperador e que seguramente feriu o monoteísmo judaico³⁹⁵. Não fosse a morte de Calígula, os ânimos do povo, já em estado de revolta iminente, não tardaria em se expressar com uma resposta mais contundente de oposição, resistência e guerra. O fato é que o sentimento de insatisfação dos judeus aumentava a cada dia, porquanto o ambiente de desconfiança e ressentimento contra Roma se instaurava de maneira generalizada permeando todo o tecido social³⁹⁶.

Durante os primeiros 50 anos da era comum os distúrbios esporádicos se estendiam crescentemente na província, sendo definidos de diversas maneiras: a forte onda de banditismo endêmico nas regiões rurais; o aumento dos índices de violência na capital, onde o grupo dos sicários se infiltrava nas multidões em peregrinação para aterrorizar os cidadãos da cidade; e o êxodo de alguns habitantes que, em 64, intimidados pela conjuntura de crise e instabilidade buscavam refúgio e segurança no exterior. Com tudo isso, a explosão de uma revolta se tornava cada vez mais inevitável (Vida 17)³⁹⁷.

Mas o incidente que para alguns estudiosos teria servido de estopim para a revolta ocorrera no contexto de antiga inimizade entre judeus e gentios na região litorânea de Cesareia. Esta cidade havia sido fundada por Herodes com o intuito de abrigar, principalmente, uma população gentílica – e a maior indicação desse intento

³⁹⁵ VANDERKAM, James C. *An introduction to early Judaism*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2001, p. 40.

³⁹⁶ GOODMAN, Martin. *A classe dirigente da Judéia: as origens da revolta judaica contra Roma, A.D. 66-70*. Rio de Janeiro: Imago, 1994, p. 16.

³⁹⁷ Ibid., p. 16.

estava na construção de um grande templo em homenagem a Roma e Augusto, além da concessão de maiores benefícios para o povo não judeu. O conflito emergia na medida em que os judeus de Cesareia apelavam à autoridade romana que lhes fossem concedidos maiores direitos civis. No entanto, visto o favorecimento aos não judeus, o imperador Nero, aproximadamente no ano 60, julgara decisivamente contra os judeus cesarianos. Seis anos depois, os gentios conscientes de sua condição privilegiada escarneceram dos judeus e causaram intenso tumulto ao sacrificarem um galo durante o *Shabat* que se realizava em frente a uma sinagoga. A resposta a essa atitude repercutiu rapidamente em Jerusalém, pois alguns sacerdotes do templo passaram a suspender os sacrifícios outrora instituídos em homenagem ao imperador. Conforme já mencionado, essa atitude representou uma declaração aberta de rebeldia, a ponto de Nero enviar uma campanha contra Jerusalém sob o legado imperial de Céstio Gallus. Essa retaliação do governo sofreu copiosa derrota e aumentou a preocupação do império impelindo-o a delegar à Judeia um dos generais mais importantes de Roma, o futuro imperador Vespasiano³⁹⁸.

Existia um sentimento dentro da literatura religiosa judaica que avivava o orgulho do passado e, simultaneamente, alimentava a esperança em promessas de restauração do antigo estado judaico, com a libertação dos domínios estrangeiros por meio do auxílio divino. Essas expectativas messiânicas eram conjugadas em boa parte do imaginário social em Israel. Embora os detalhes desse evento redentor variassem de acordo com o grupo e seu entendimento teológico, o que criava divergência apenas na definição da natureza do irromper messiânico, mas não interferia na reafirmação do postulado comum, a saber, a promessa de restituição da terra de Israel como sinal da aprovação divina pelo resgate às exigências da Lei. Isso significava que a autonomia política dos judeus daquela época estava intrinsecamente envolvida pelos fatores oriundos da tradição religiosa. Hengel em seu famoso livro publicado originalmente em 1961³⁹⁹ sustentou que o período anterior à guerra judaica foi marcado pelo cisma proveniente da agitação fanática. Em sua análise, o termo “zelote”, que em alguns momentos se referia a um partido ou grupo específico (GJ 4.161), poderia remeter a

³⁹⁸ GOODMAN, Martin. *A classe dirigente da Judéia: as origens da revolta judaica contra Roma*, A.D. 66-70. Rio de Janeiro: Imago, 1994, pp. 16, 17.

³⁹⁹ HENGEL, Martin. *Die Zeloten*. Leiden: 1961.

uma descrição de sentimento mais amplo (G.J. 2.651)⁴⁰⁰, partilhado entre a multidão dos que lutavam movidos pela possibilidade de resgate dos tempos áureos de Moisés, Davi e Josias.

Um estudo do termo hebraico זֵלֵם, o qual está por detrás do grego ζήλω, do qual nossa palavra “zelote” é derivada, indica que um homem que é zeloso seja “ativo por Deus” – mas ativo em um sentido particular. Esse indivíduo zeloso é um homem que se entrega a Deus para ser agente de Sua justa ira e juízo contra a idolatria (ou apostasia), ou mesmo contra qualquer transgressão da Lei que desperta o ciúme divino – zelo e ciúmes, ambos com a mesma raiz hebraica⁴⁰¹.

Antes do ano 70 E.C. não existiu nenhuma “ortodoxia” que fosse autoritativa e que atuasse como órgão regulador dos assuntos de fé entre os diversos partidos e movimentos judaicos. Segundo Josefo, existiam três escolas de pensamento em sua época, as quais ele nomeia como “filosofias”, a saber, fariseus, saduceus, essênios. Ele também destaca um grupo adjacente denominado de a “quarta filosofia”, este associado pelo historiador como os “zelotes” – neste caso em sentido partidário. Tanto o termo “filosofias” quanto “seitas” são nomenclaturas imprecisas para a descrição desses grupos, posto que não existisse uma conformidade ortodoxa que pudesse conduzir, de modo soberano e oficial, o judaísmo da época. Em outras palavras, não existia uma matriz religiosa contra a qual todos os grupos tivessem se rebelado. Com o passar do tempo o uso da palavra “sectário” passaria a ser aplicado, mais precisamente, àqueles partidos cuja concepção religiosa divergisse (em doutrina e prática) dos fariseus e saduceus – estes que no futuro obteriam, em uma relação de parceria complexa, a maior fatia de autoridade dentre os demais partidos⁴⁰².

No exame de Goodman⁴⁰³ as explicações convencionais⁴⁰⁴ sobre as causas do conflito seriam insuficientes como percepção e juízo corretos do problema. No que

⁴⁰⁰ BERLIN, Andrea M.; OVERMAN, J. Andrew (editors). *The First Jewish Revolt: archaeology, history, and ideology*. London; New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2004, p. 19.

⁴⁰¹ FARMER, William Reuben. *Maccabees, Zealots and Josephus: An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period*. New York: Columbia University Press, 1958, p. 178.

⁴⁰² RUSSEL, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic: 200 BC - AD 100* (The Old Testament Library). Westminster: John Knox, 1964, pp. 21,22.

⁴⁰³ GOODMAN, Martin. *A classe dirigente da Judéia: as origens da revolta judaica contra Roma, A.D. 66-70*. Rio de Janeiro: Imago, 1994, pp. 28-36.

concerne à opressão do governo romano Goodman lembra que os acontecimentos mais violentos contra a nação de Israel, tal como as campanhas colonizadoras de Pompeu, ocorreram bem antes do período de vida dos rebeldes que lutaram em 66. Ademais, não raro certos judeus favoráveis aos romanos destacavam algumas virtudes do governo, por exemplo, o relativo respeito e favorecimento romanos ao funcionamento do culto. Nessa perspectiva duas ocorrências talvez implicasse um governo bem menos intransigente do que comumente se descreve: quando Sosius, o governador da Síria que subjogou Jerusalém para Herodes em 37 A.E.C., doou ouro para o templo antes de partir; ou mesmo a nomeação real de Agripa I em 41 E.C., sob a autoridade de Cláudio, com o objetivo de abrandar os ânimos alterados pelas barbaridades cometidas por Calígula.

Ainda nessa proposta, a suscetibilidade religiosa dos judeus também não teria configurado decisivamente a guerra, posto que sua participação não deva ser entendida como generalizante. Nesse aspecto Goodman salienta que possivelmente tenham existido respostas puramente laicas às ofensas romanas, isentas de teor religioso. O episódio dos escudos trazidos a Jerusalém por Pilatos fora interpretado por alguns como “ato idólatra”. Todavia, Goodman reintera a não existência de uma convergência religiosa unificadora, o que propiciava a dissensão quanto à avaliação de representações pictóricas: alguns entendiam essa expressão como puramente figurativa, e, portanto destituída de conotações religiosas. Aliás, foram encontrados diversos entalhes de animais entre vestígios arqueológicos de propriedades e túmulos judeus datados do século I E.C., cujo emprego se prestava apenas a fins decorativos.

Com essa leitura Goodman enxergou em Josefo uma construção complexa dos acontecimentos ao apontar que indivíduos de fato sustentavam razões religiosas para a revolta, ao passo em que outros – à semelhança da própria trajetória de Josefo – demonstrariam a possibilidade em se praticar o judaísmo de maneira engajada e, ao mesmo tempo, esboçar fidelidade a Roma como o fizeram os judeus do passado que rendiam lealdade aos impérios gentílicos⁴⁰⁵.

Com a sumária descrição do contexto histórico do período do segundo templo, oferecida nos capítulos anteriores da presente pesquisa, se torna difícil discordar de

⁴⁰⁴ Goodman elenca tais explicações como elementos de causação parcial: 1) a opressão do domínio romano, 2) a suscetibilidade religiosa dos judeus, 3) as tensões entre classes e 4) as desavenças com os gentios.

⁴⁰⁵ BERLIN, Andrea M.; OVERMAN, J. Andrew (editors). *The First Jewish Revolt: archaeology, history, and ideology*. London; New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2004, p. 20.

Goodman quanto à convivência condescendente, em alguns aspectos, entre judeus, domínio estrangeiro e visão cultural:

Basta uma olhada na história de Josefo para mostrar como a religião impregnava quase tudo que os judeus faziam ou pensavam. Isso, porém, não significava que a teologia judaica levasse necessariamente a um desejo de ação para alcançar liberdade política. Filo, por exemplo, foi capaz de combinar sem aparente dificuldade um grande orgulho por seu povo e seus costumes com uma ética universalista e uma aceitação prática do domínio romano. Semelhante a muitos outros judeus em exílio voluntário, ele não via contradição na prática do judaísmo por judeus vivendo fora da Palestina despojada de autonomia. Quanto à oposição judaica à cultura helenística que era justificada em termos puramente religiosos (em, por exemplo, textos apocalípticos contemporâneos), é difícil ver como isso poderia ter sido uma causa de revolta, visto que não havia nenhuma razão especial para esperar que o domínio romano encorajasse qualquer helenização mais profunda do que a já ocorrida na Judeia antes do ano 6. [...] A helenização não ocorrera por imposição externa, nem através da adoção espontânea, por atacado, da cultura grega, nem tampouco pela assimilação gradual, e sim através da deliberada integração de elementos gregos para enriquecer a cultura nativa. Assim, ideias gregas imbuíam a argumentação até dos próprios textos apocalípticos, e a arquitetura grega adornava os rituais inteiramente semíticos do culto em Jerusalém⁴⁰⁶

Sobre a hipótese das tensões de classes Goodman salienta que, embora tais atritos tenham sido predominantemente nocivos para a Judeia antes de 66 E.C., ainda não está totalmente clara a relação entre esse dilema e a deflagração da guerra. De acordo com o testemunho de Josefo a classe dirigente estaria do lado dos romanos ao passo que os pobres fossem os verdadeiros oponentes que operavam o conflito. No entanto, existe a referência a ricos que lutavam lado a lado com as classes menos abastadas e preservavam tal resistência até as últimas consequências.

No âmbito sociológico Goodman alude que as cizânias com os gentios jamais representaram uma dificuldade grave o suficiente para produzir uma circunstância de insurreição abrangente:

Por fim, as constantes desavenças entre judeus e não judeus nas cidades gregas em redor da Judeia, incluindo Cesareia, poderiam ter continuado ilimitadamente sem ser necessário acabar em uma revolta contra o poder suserano. Disputas entre vizinhos e dentro de cidades eram comuns em todo o império. Raramente levavam a algo mais problemático para as autoridades provinciais do que a esporádica violência urbana. As altercações dos judeus e dos gregos em

⁴⁰⁶ GOODMAN, Martin. *A classe dirigente da Judeia: as origens da revolta judaica contra Roma*, A.D. 66-70. Rio de Janeiro: Imago, 1994, p. 30

Alexandria, no Egito, irromperam em violentos distúrbios em 66, mas foram facilmente debeladas sem qualquer ameaça séria de que os judeus de Alexandria pudessem se rebelar contra Roma (G.J. 2.487-98). A violência intercomunal do ano 66 pode muito bem ter sido mais consequência do que causa da revolta. Os gregos temiam e cobiçavam suas propriedades; os judeus retaliavam com ânimo por razões similares. Antes da guerra, em contraste, os judeus da Judeia não podiam se sentir inteiramente hostis em relação aos seus vizinhos não judeus, pois os muitos judeus que decidiram viver nessas cidades gregas o fizeram, presumivelmente, de maneira voluntária⁴⁰⁷.

Portanto, pode-se afirmar provisoriamente que a hipótese levantada por Goodman se baseou *ad hoc* na percepção do profundo envolvimento da classe dirigente da Judeia – principalmente os ricos que integravam o sacerdócio – no que concerniu a despertar em Roma maior seriedade às vésperas da sublevação, considerando-a seriamente como estado de subversão massiva. A classe dirigente, com sua pretensão de cobiça, teria provocado rupturas no interior do recém-formado estado-judeu-indireto. Além disso, sob a argumentação de Goodman, essa mesma elite teria adentrado no conflito em virtude de sua inaptidão e incompetência para o controle das pressões advindas do restante da sociedade judaica – tensões inicialmente fomentadas por problemas econômicos. Essa incapacidade administrativa rendia à classe dirigente uma articulação negativa junto às autoridades romanas e à dinastia de Herodes, que por sua vez redundava na consequente falta de prestígio popular que neste ciclo cristalizava a relação de inimizade com os comandos superiores.

Contudo mesmo em face dessa acusação bem fundamentada que aponta os magnatas da Judeia como os principais propulsores da revolta, seria no mínimo dúbio atribuir à classe elitizada toda a responsabilidade pela guerra contra os romanos. Para ser mais preciso, a hipótese de Goodman afirma que ao lado dessa desestruturação interna nas bases da elite judaica, outros fatores combinados se somavam para enfim instaurar o confronto⁴⁰⁸.

O fato mais importante nessa discussão é que a proposta de Josefo e de muitos historiadores modernos evidenciaram-se limitadas no sentido de explicar a contento a rebelião da Judeia contra Roma. Uma solução mais plausível talvez fosse considerar todos esses fatores em conjunto, mas tal empreendimento não tem sido

⁴⁰⁷ GOODMAN, Martin. *A classe dirigente da Judeia: as origens da revolta judaica contra Roma*, A.D. 66-70. Rio de Janeiro: Imago, 1994, p. 32.

⁴⁰⁸ BERLIN, Andrea M.; OVERMAN, J. Andrew (editors). *The First Jewish Revolt: archaeology, history, and ideology*. London; New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2004, pp. 16,17.

satisfatoriamente realizado visto que os historiadores que defendem a interface desses fatores ainda não conseguiram elucidar como especificamente ocorrera tal intersecção. Assim, a saída menos problemática talvez fosse presumir a realidade de um fator que fora pouco enfatizado nos estudos atuais que se debruçaram sobre o estudo da grande revolta judaica: que no caso específico de Goodman seria a divergência no nível da elite de Israel.

Com o objetivo de avaliar a descrição de Josefo através da visão teológica desse historiador judeu, Goodman propõe ter enxergado, nas entrelinhas, o elemento capital propulsor da revolta, em torno do qual todas as demais causas ganhariam força e convergência⁴⁰⁹.

Parece-me que a elucidação de mais uma causa, que até o momento foi ignorada, pode proporcionar, quando associada aos outros fatores já discutidos, um elo crucial na corrente de causas. Essa causa ulterior, que este livro tem por objetivo pôr em destaque, é a luta pelo poder no âmbito da classe dirigente judaica. A evidência principal para essa luta pelo poder vem, como quase sempre em investigações de história da Judeia no século I, de Josefo. Por mais de uma vez foi observado que uma das causas mais responsáveis pelo desastre na Judeia apresentada por Josefo, em comentários por ele feitos de passagem no B.J., é *stasis*, guerra civil. A queda de Jerusalém, alega ele, foi ocasionada pela divina providência devido à ausência de concórdia (*symphonia*) e harmonia (*homonoia*) dentro da nação⁴¹⁰.

Em resumo, a conclusão de Goodman consiste em perceber a precisão dos relatos de Josefo quanto à importância decisiva das intempéries entre os membros da classe dirigente, não por meio da interpretação religiosa e tendenciosa do historiador judeu, unida ao seu esforço em advogar a favor de sua própria classe e contra os rebeldes mais radicais, mas reconhecendo que a reticência de Josefo no que diz respeito à nomeação específica dos participantes da *stasis* (στάσις) tenha sido um recurso consciente para encobrir os verdadeiros atores que, com sua desinteligência interna, teriam desestabilizado a ordem e finalmente promovido o conflito⁴¹¹.

⁴⁰⁹ As passagens de Josefo que reforçariam a teoria goodmaniana estariam, particularmente, em Antiguidades 20.180-1; 197-203; 208-10; 213-14.

⁴¹⁰ GOODMAN, Martin. *A classe dirigente da Judeia: as origens da revolta judaica contra Roma*, A.D. 66-70. Rio de Janeiro: Imago, 1994, p. 33.

⁴¹¹ Ibid., p. 34.

O próprio Josefo pode ser designado como pertencente a esse grupo dirigente, e isso explica o fato de sua atribuição da tragédia dos anos 6-66 ao solapamento dessa confraria dirigente “[...] pela louca irresponsabilidade de fanáticos de classe inferior. Fazendo isso, supõe ele [Josefo] que, no decurso normal dos acontecimentos, ele e seus amigos poderiam ter esperado apoio popular”⁴¹².

Os romanos tinham por objetivo encontrar nas províncias subjugadas uma elite basicamente restrita à classe latifundiária e que fosse capaz de mediar o controle regional, por meio da manutenção das leis, da política, das guerras e da religião. A delegação do poder para essas lideranças locais redundava, não obstante, em vantagens práticas, pois o desejo da elite em preservar suas propriedades e, com isso, sua autonomia financeira, mantinha esses líderes provinciais favoráveis a uma relação de paz com Roma. Em contrapartida, por razões históricas já citadas essa mesma elite não possuía o prestígio junto à população. Dada a ausência de uma classe fundiária natural na Judeia e a necessidade em se estabelecer uma administração compartilhada, os romanos optaram por confiar a liderança aos proprietários de terras que viviam na região, mesmo que essa aristocracia apresentasse alto índice de rejeição popular. Além da própria má gestão, a reduzida consideração se deveu ao fato de essa elite ser o resultado da política de Herodes desde 37 A.E.C., quando este lhe concedera terras e elevada posição socioeconômica⁴¹³.

Esse desprestígio não era um fato fortuito, a considerar que mesmo o *status* de Herodes junto aos seus súditos fosse comprometido por sua condição de meio-judeu. Herodes, consciente da antipatia do povo, construiu inúmeras fortalezas para de algum modo garantir a submissão dos seus governados. Ademais, por não poder permitir a rivalidade de aristocratas judeus, quando possível, Herodes se apoiava na amizade com gentios. Desse modo, não surpreende que seu amigo mais próximo fora o aventureiro de Esparta, Euricles. Naquele período os sumo sacerdotes elegidos eram em sua maioria provenientes da Babilônia e do Egito, membros de famílias até então alheias aos assuntos políticos da Judeia, o que significava uma ausência de comprometimento real

⁴¹² GOODMAN, Martin. *A classe dirigente da Judeia: as origens da revolta judaica contra Roma*, A.D. 66-70. Rio de Janeiro: Imago, 1994, p. 55.

⁴¹³ Ibid., pp. 47, 51.

com as camadas baixas da população. Não obstante os comandantes de Herodes eram pagãos e, em muitos casos, romanos⁴¹⁴.

A repulsa popular a essa elite criada por Herodes fizera com que o governador romano nomeasse um sumo sacerdote cuja família jamais recebera tal cargo. O nome dessa figura era Ananus ben Sethi, um sujeito completamente desconhecido antes da iniciativa romana de tirá-lo do anonimato, empossado tão somente em virtude do seu nascimento sacerdotal, e, principalmente, por causa de sua riqueza. Com o passar do tempo a família de Ananus dominaria o sumo sacerdócio pelos ulteriores sessenta anos, distribuídos entre os próprios nove anos do mandato de Ananus, e entre a nomeação de seus cinco filhos como sucessores da função⁴¹⁵.

A considerar por essa instabilidade política não é difícil enxergar a razoabilidade da posição de Goodman. O descontentamento romano com a elite dirigente judaica contribuía para diminuir a confiança na competência administrativa dessa aristocracia. Se a abordagem de Josefo estiver correta, a atitude do legado da Síria (Quadratus) deixa implícito o estado de desaprovação generalizada. Quadratus foi o responsável por despachar, acorrentadas, algumas personalidades importantes da sociedade judaica, dentre as quais estavam o ex-sumo sacerdote Ananias e seu filho e capitão do templo, Ananus, além do próprio Jonatas, o sumo sacerdote em exercício⁴¹⁶. O fato é que por volta de 16 anos antes da grande revolta os romanos já haviam perdido de vez a confiança na aristocracia judaica, cuja falta de legitimidade e ingerência junto ao povo, desde sua primeira nomeação em 6 E.C., dava sinais de sua completa inviabilidade para o controle da população⁴¹⁷.

Com base nas leituras antigas e contemporâneas sobre a Grande Guerra judaica, pode-se reafirmar com segurança que não existiu uma causa isolada e fundante para o surgimento da subversão maior, visto que os fatores causais supracitados estavam intimamente combinados na sociedade judaica daquela época, cada um operando o seu papel específico entre os diversos grupos que contribuíram para o início e extensão da Grande Revolta.

⁴¹⁴ GOODMAN, Martin. *A classe dirigente da Judeia: as origens da revolta judaica contra Roma*, A.D. 66-70. Rio de Janeiro: Imago, 1994, pp. 51, 52.

⁴¹⁵ Ibid., p. 55.

⁴¹⁶ A.J. 20.131; G.J. 2.243.

⁴¹⁷ GOODMAN, Martin. op. cit., p. 60.

O início deste capítulo demonstrou a divergência bipartidária cujos interesses conflitavam entre si de maneira complexa. Por um lado estavam os moderados, formados basicamente por oligarquias sacerdotais de Jerusalém, sendo alguns fariseus, pela casa de Herodes, bem como pela aristocracia urbana, movidos, a despeito de desentendimentos secundários, pelo objetivo maior da salvaguarda do *status quo*, visto que este favorecia a tendência mais cosmopolita e pró-Roma do partido. Por outro lado, os radicais demonstravam semelhante ausência de homogeneidade, posto que se organizasse a partir de diferentes grupos que, além de se oporem ao domínio romano, não poucas vezes combatiam os vieses do lado moderado e, com maior frequência ainda, lutavam entre si. Esse cenário de convulsão social fez com que a revolta de 66 adquirisse um formato único e intricado, distinto tanto do levante porvindouro, sob Bar Kochba, quanto da guerra dos macabeus, porquanto a Grande Revolta contou com espessa deficiência de organização e planejamento, como resultado de não ter se estabelecido uma liderança definida e integradora. Logo, em vista dessa situação política, social e religiosa multifacetada, em que se expressavam concatenadas diversas ideologias, defendidas por vários partidos rivais com liderança e composição próprias, não é possível estabelecer uma causa isolada e basilar para a rebelião judaica contra os romanos, senão afirmar que todos esses fatores devam ser investigados tanto em particular quanto dentro da rede maior que vinculou os acontecimentos.

Portanto, com a ciência do quadro unificador que sedimenta a visão do conflito sob a perspectiva da multiplicidade de causas, a atual pesquisa pode prosseguir em seu objetivo e pôr em relevo, sem receio de se limitar ao reducionismo de uma única interpretação, o elemento religioso – em especial o apocalípticismo judaico do período do segundo templo –, e com isso direcionar o foco da análise a um fator separado, sem que isso implique no rebaixamento ou exclusão dos demais. Essa é uma abordagem *sine qua non* toda a argumentação perderia legitimidade.

4.3 Os Âmbitos de Realização da Mentalidade Apocalíptica e a Natureza de Sua Contribuição para a Grande Revolta

A percepção de Roma como inimigo do povo de Deus surgiu a partir de uma interpretação teológica de fatos que se impuseram sobre os judeus em um processo modificava a agenda escatológica judaica.

O conceito de um tempo de salvação futura, em que a redenção de Israel seria antecedida pela ameaça de uma potência mundial hostil a Deus, se tornou fundante no judaísmo antigo. Essa noção se fez presente desde a profecia bíblica e pôde ser constatada, dentre outras, a partir de descrições como àquelas que falavam acerca do ataque realizado por Gog⁴¹⁸, ou ainda no livro de Daniel, em suas visões do quarto reino mundial⁴¹⁹. No rastro dessa tradição precursora Roma passava a ser cada vez mais associada ao “quarto reino” ímpio⁴²⁰. No entanto, a atribuição de Roma como o arque inimigo dos santos esteve em voga ainda antes: percebida em “Assunção de Moisés”, em que foi descrita a intervenção de YHWH a favor de Israel, o qual apareceu subjugando uma águia – animal que representava alegoricamente o império romano –. Essa percepção compôs o enredo dos escritos de Qumran, sobretudo no “Rolo da Guerra” em que os romanos são chamados de “*kittim*” e postos como os principais inimigos da comunidade. Além disso, no contexto rabínico da época Roma já era descrita como o “reino maligno” simbolizado pelos nomes dos antigos opositores de Israel (Amaleque, Babilônia, Esaú e/ou Edom). Com isso, é quase próprio afirmar que esse tipo de identificação tenha moldado consideravelmente a percepção escatológica de muitos judeus durante todo o primeiro século da era comum⁴²¹.

A imagem de um tirano que governa o império contrário a Deus e ao seu povo, em uma espécie de unificação governamental das nações sob a autoridade de um único indivíduo, adquiriu sua forma histórica mais emblemática na figura de Antíoco IV Epífanês, e, posteriormente, essa insígnia recaiu sobre o imperador romano, o qual, dentro da tradição cristã tardia, passou a ser associado diretamente ao “Anticristo”. O testemunho literário-apocalíptico que atesta essa concepção em seu pleno desenvolvimento é variado, incluindo a já referida “Assunção de Moisés” (8,10), os “Oráculos Sibilinos” em sua menção a Belial como o perseguidor dos fiéis (2:167-176), além de textos neotestamentários e patrístico⁴²². Esse déspota arquetípico, um “demônio

⁴¹⁸ Em Ez 38ss.

⁴¹⁹ Ver Dn 2: 40ss; 7:7ss.

⁴²⁰ A versão síria do Apocalipse de Baruque (Bar 36; 39:5ss; 40:1ss) e o quarto livro de Esdras (4 Ed 12:10) conjugaram bem essa ideia.

⁴²¹ HENGEL, Martin. *The Zealots: Investigation into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A.D.* Translated by David Smith. Edinburgh: T & T Clark LTD, 1989, pp. 302, 303.

⁴²² Mc 13:14; 2 Ts 2:8; Ap 13; Didaquê 16:4.

em forma humana”, é conceituado como o grande oponente do Messias na batalha escatológica⁴²³. Conforme será mencionado pouco mais à frente, no Rolo da Guerra (1QM 15:2) essa personagem, presente de modo semelhante no *peshet* de Isaías, provavelmente conduziria o exército romano em sua campanha contra Jerusalém. De acordo com Schlatter esse tipo de tradição poderia ser facilmente difundido nos círculos zelotes, dado a sua forte ideologia de resistência político-religiosa ao poderio suserano⁴²⁴.

A expectativa de aniquilação de um poder mundial ímpio, empenhado na perseguição do povo escolhido, se expressava no contexto judaico de diversas formas. Uma maneira relativamente ordinária era a certeza na intervenção sobrenatural, quer por meio da ação imediata de YHWH⁴²⁵, por intermédio de seus anjos⁴²⁶, ou ainda através da aparição do “Messias *redivivus*”, acompanhado, ou não, com forças armadas. Os zelotes esperavam abater os romanos com o auxílio da força armada do Israel escatológico, este guiado pelo líder messiânico em um evento que ecoava a ajuda milagrosa de Deus durante o êxodo. O espaço de tempo da batalha contra os romanos, entendida como guerra contra um adversário escatológico, também se apresenta em mais de uma forma, conquanto a ideia de confronto prolongado tenha sido a mais vigente. Durante o último curso da Guerra Judaica essa esperança foi revisada, a ponto de considerar que a solução fosse o aniquilamento miraculoso do exército inimigo fora dos limites de Jerusalém. Em todo caso o resultado seria basicamente o mesmo em todas as versões: a destruição do império romano (identificado nas categorias do “quarto reino mundial”) e o estabelecimento do Reino de Deus através de Israel e em seu benefício⁴²⁷.

O legado textual mais pormenorizado, e que construiu uma postura mais objetiva acerca dos romanos como inimigo final do povo de Israel está, sem dúvida, contido nos diversos “textos de guerra” encontrados no sítio arqueológico de Qumran. Desse modo, por razões práticas, devem-se analisar as principais características depreendidas do

⁴²³ Conferir o Apocalipse Siríaco de Baruque e Apocalipse 19:19ss.

⁴²⁴ HENGEL, Martin, *The Zealots: Investigation into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A.D.* Translated by David Smith. Edinburgh: T & T Clark LTD, 1989, pp. 304, 305.

⁴²⁵ Assunção de Moisés 10:3ss.

⁴²⁶ Ibid., 10:2.

⁴²⁷ HENGEL, Martin, op. cit., pp. 305, 306.

“Rolo da Guerra”, visto que este texto provê um tema teológico bastante característico sobre a visão de Roma como inimigo declarado, um sentimento que foi quase geral no contexto do primeiro século da era comum, mas que em Qumran se expressou, sobretudo, pelo viés escatológico próprio à cosmovisão apocalíptica. Decerto com um estudo conciso do “Rolo da Guerra” e sua atitude para com os romanos, é possível notar uma postura de aversão, religiosamente condicionada, que não surgiu isolada do restante da circunstância histórico-literária da sociedade judaica daquele período, mas que de algum modo se construiu à sombra de elementos apocalípticos que circulavam de maneiras variadas no *modus vivendi* mais amplo da população.

4.3.1 O Rolo da Guerra Considerado

Embora seja difícil a tarefa de descortinar o nexos entre os textos apocalípticos do período do segundo templo e o seu substrato contextual, principalmente em virtude de sua natureza obscura, reforçada pela pseudonímia e pelo simbolismo histórico-subjetivo, existe uma composição capaz de lançar alguma luz sobre esse quadro de incerteza, a saber, o “Rolo da Guerra” (1 QM) descoberto entre os achados de Qumran. Contudo, esse texto não fornece informações objetivas quanto à sua data de composição, o que torna impossível saber ao certo se o mesmo fora redigido na era helenística, no período romano, se surgira dentro do ambiente conventicular com base em um processo intercalado de produção, ou se teve ampla circulação havendo sido introduzido na comunidade por motivos de preservação. Apesar disso, sua dependência explícita do livro de Daniel poderia facilmente situá-lo nos períodos imediatamente após 165 A.E.C.⁴²⁸.

Os tópicos cobertos nesse documento incluem desde organização e tática militares, orações a serem recitadas durante determinados momentos do conflito, até uma espécie de exposição detalhada da sequência do combate, com notável ênfase ao papel dos sacerdotes na guerra⁴²⁹. O manuscrito considerado mais antigo (4Q493) data

⁴²⁸ WEITZMAN, Steven. *Warring against Terror: The War Scroll and the Mobilization of Emotion*. In: *Journal for the Study of Judaism* 40 (2009) 213-241. Religious Studies Department, Stanford University, Stanford, pp. 214, 215.

⁴²⁹ A fim de evitar generalizações imprecisas é importante salientar que dentro da seita de Qumran não existiu apenas uma tradição, monolítica em seu cerne, acerca do conceito de “guerra santa”. Pelo contrário, textos da comunidade expressavam uma tendência de reprovação quanto a iniciativas bélicas concretas, por considerar ser enorme contradição de termos o derramamento de sangue – sob o consentimento divino – com e pelo sacerdócio interno (4Q 471a; 4Q 246, 4Q Apocalipse Aramaico; 4Q

da primeira metade do primeiro século A.E.C., enquanto o mais recente (11Q14) teria sido redigido em meados do século I E.C. Grosso modo, o “Rolo da Guerra” serviu de base para todos os textos de guerra produzidos dentro da comunidade de Qumran. Existem quatro divisões básicas para esse texto, discriminadas entre introdução (colunas 1-2), descrição do exército e de suas táticas (3-10), liturgia (11-14) e um relato minudenciado da batalha (15-19) ⁴³⁰.

Os inimigos mencionados no Rolo da Guerra, bem como em outros escritos da comunidade, são nomeados pelo termo “*kittim*” (hebraico, *kittîm*) e identificados sob a insígnia de uma força inimiga internacional. No *peshet* de Naum ⁴³¹ é narrado o curso de vitórias dos “reis da Grécia” (*mālķē yāvān*) até que os mesmos fossem suplantados pelo aparecimento dos *kittim*. Etimologicamente o nome *kittim* deriva-se de palavras fenícias as quais, originalmente, faziam referência à cidade de Citium, localizada na região de Chipre. Na Bíblia Hebraica o termo sempre ocorre em sua forma plural, usado para nome próprio (referente ao filho de Javan, filho de Jafet ⁴³²) e para territórios (a própria ilha de Chipre, ou às terras costeiras em geral [Jr 2:10; Ez 27:6]) ⁴³³.

A opinião quanto à realidade histórica desses inimigos é objeto de controvérsia entre os estudiosos uma vez que alguns os associam às forças gregas, ao passo em que outros avalizam serem os romanos os verdadeiros alvos dessa nomenclatura. Dentre os proponentes da teoria que afiança serem os *kittim* a Roma antiga está Yigael Yadin ⁴³⁴, o que implicaria na datação do documento dentro do período de domínio romano. Outra hipótese acredita serem os gregos esses tais inimigos (mais especificamente os selêucidas) e, conseqüentemente, considera a composição da obra produto de algum momento após a Revolta dos Macabeus, no século II A.E.C. No meio termo está a

562). Análise importante sobre essa constatação está em: HOGETERP, Albert L. A. *Expectations of the End: A Comparative Traditio-Historical Study of Eschatological Apocalyptic and Messianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament*. In: MARTÍNEZ, Florentino García. *Studies of the Texts of the Desert of Judah*, vl. 83. Leiden; Boston: BRILL, 2009, p. 373, 374.

⁴³⁰ POPOVIC, Mladen (editor) *The Jewish Revolt Against Rome: Interdisciplinary Perspectives*. In: Supplements to the Journal for the Study of Judaism, ed. Benjamin G Wright III Leiden; Boston: Brill, 2011, pp. 109-111.

⁴³¹ 4QpNa, fragmentos 3-4, col.1.

⁴³² Gn 10:4; I Cron 1:7.

⁴³³ LIM, Timothy H. *Pesharim*. London; New York: Sheffield Academic Press, 2002.

⁴³⁴ YADIN, Yigael. *The Scroll of the War of the Sons of light against the sons of Darkness*. Oxford: Oxford University Press, 1962, pp. 244-246.

sugestão de H. Eshel⁴³⁵, o qual entende o termo em diversidade de atribuição, ou seja, que no momento do conflito contra os gregos a comunidade de Qumran tenha utilizado esse título para se referir aos selêucidas⁴³⁶, de modo que, já no período romano, essa designação fora progressivamente direcionada aos novos inimigos, os romanos – percebidos em seguida como “o” poder gentílico-escatológico utilizado para infligir o castigo divino ao Israel impenitente (Dn 11:30)⁴³⁷. Com isso, em face de sua razoabilidade a teoria de atribuição gradativa e variada do termo “*kittim*” merece ser mais bem descrita nessa pesquisa.

O Rolo da Guerra testemunha duas tradições separadas com respeito à luta contra os *kittim*, de modo que a primeira, encontrada na coluna 1 do Rolo, narra o embate contra este inimigo, apresentado na forma de uma nação específica, com a qual aliados de dentro e de fora da Judeia estabelecem aliança. A segunda tradição se localiza nas colunas 15-19, e entendem os *kittim* exclusivamente como nações mundiais que se coligam em guerra contra Israel⁴³⁸. Atribuir o termo *kittim* a diferentes povos estabelecidos próximo ao Mar Mediterrâneo – ou mesmo em ilhas adjacentes –, não era uma prática estranha durante o período tardio do segundo templo, pois nesse momento o termo passou a ser utilizado simplesmente como referência a qualquer nação que se agrupava, oriundo de ilhas ou das regiões próximas às costas do Mediterrâneo⁴³⁹.

Embora os “Textos de Guerra” não espelhassem o ambiente vivencial específico da batalha contra os romanos em 66-70 E.C., determinados elementos contidos nestes escritos lançam luz sobre a conjectura de que estes mesmos documentos tenham desempenhado algum papel para o estado de conflito. O primeiro elemento característico dos Rolos de Guerra de Qumran é a crença de que a liberdade adquirida contra a dominação estrangeira da Judeia inauguraria a era messiânica, e traria consigo o fim do exílio para todas as tribos de Israel. Portanto, qualquer movimento no sentido

⁴³⁵ ESCHER, H. *The Kittim in the War Scroll and in the Pesharim*. In: *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kochba in Light of the Dead Sea Scrolls*. Leiden: Brill, 2001, pp. 29-44.

⁴³⁶ II Mc 1:1; 8:5.

⁴³⁷ BERRIN, Shani L. *The Pesher Nahum Scroll from Qumran: An Exegetical Study of 4Q169*. In MARTÍNEZ, Florentino García (ed.). *Studies on the Texts of the Desert of Judah*, VI. III. Leiden: Brill, 2004, pp. 101, 102.

⁴³⁸ POPOVIC, Mladen (editor) *The Jewish Revolt Against Rome: Interdisciplinary Perspectives*. In: *Supplements to the Journal for the Study of Judaism*, ed. Benjamin G Wright III Leiden; Boston: Brill, 2011, pp. 116, 117.

⁴³⁹ Ibid., p. 117.

de subverter a presença gentílica para fora de Jerusalém, e da Judeia, era prontamente alimentado, de algum modo, por essas esperanças escatológicas construídas sob tal pressuposto. Portanto, esse tipo de corrente teológica que se desenvolveu de modo marginal no período helenístico paulatinamente se tornava tendência majoritária, a ponto de ser refletida e adotada pela população em seus diversos setores.

Popovic considera errônea a interpretação que afirmava serem os selêucidas os inimigos cuja eliminação desencadearia a era messiânica, e sobrepõe esse consenso supostamente equivocado pela convicção que caracteriza os romanos, na verdade, como a frente inimiga escatológica cuja destruição acionaria a manifestação do domínio divino. Logo, é discutível que a revolta judaica tenha sido apenas uma questão política, motivada exclusivamente por questões de governo e crise socioeconômica⁴⁴⁰.

Com sua oposição aos *kittim* o “Rolo da Guerra” apresenta uma noção apocalíptica de peleja que combina predestinação, dualismo cósmico e juízo divino⁴⁴¹. O fato é que a escolha de nomenclatura para esse inimigo dependeu da área subjugada: no âmbito nacional, ou seja, do império estrangeiro que oprimia o povo de Israel, dominado em sua própria pátria⁴⁴²; e, no contexto global, identificado como a imponente “Ashur” que devastara inimigos de todas as nações (1QM 11.13)⁴⁴³.

O livro de Daniel, 1 Macabeus, o Rolo da Guerra e o próprio Alexandre Janeu defendiam que os selêucidas fossem os últimos inimigos de Israel a serem destruídos antes do despontar da “grande redenção”. Essa perspectiva caiu em declínio, inevitavelmente, quando ocorreu a estrondosa elevação romana em 63 A.E.C., fato que embora tenha expelido em definitivo a presença selêucida da Judeia, não proporcionara a completa restauração de Israel e, tampouco, inaugurou a almejada “era messiânica”. Pelo contrário, a partir de então a Judeia passou a ser assolada por uma nação estrangeira muito mais poderosa, e fez com que, nesse momento, se multiplicassem especulações em torno de Daniel 11:30, texto em que os *kittim* são abertamente

⁴⁴⁰ POPOVIC, Mladen (editor) *The Jewish Revolt Against Rome: Interdisciplinary Perspectives*. In: *Supplements to the Journal for the Study of Judaism*, ed. Benjamin G Wright III Leiden; Boston: Brill, 2011, pp. 26, 1277.

⁴⁴¹ 1QM 1.6; 6.3.

⁴⁴² Cf. 1QM 10.6-8, com referência a Nm 10:9.

⁴⁴³ HOGETERP, Albert L. A. *Expectations of the End: A Comparative Traditio-Historical Study of Eschatological Apocalyptic and Messianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament*. In: MARTÍNEZ, Florentino García. *Studies of the Texts of the Desert of Judah*, vl. 83. Leiden; Boston: BRILL, 2009, p. 370.

identificados com os romanos⁴⁴⁴. Com isso a conquista de Pompeu passava a representar o cumprimento da antiga profecia enunciada pelo profeta Daniel, o qual por seu turno supostamente relacionava os romanos com o oráculo escatológico do livro de Números (24:24), em que a destruição desse imponente inimigo era anunciada como certa⁴⁴⁵.

Embora as composições mais tardias da comunidade de Qumran, tais como o Rolo da Guerra e alguns dos primeiros *pesharim*⁴⁴⁶, descrevessem os selêucidas como os referentes históricos por detrás da identidade dos *kittim*, em *pesharim* posteriores a transição dessa perspectiva ocorrera de maneira perceptível, posto que os *pesharim* sobre Habacuque⁴⁴⁷ e o já citado de Naum⁴⁴⁸ prontamente passavam a atribuir o vocábulo aos romanos. Com isso, se elucida o fato de todas as referências aos *kittim* feitas em *Pesher* Habacuque serem, na verdade, o resultado de estágios redacionais posteriores, o que demonstra, por conseguinte, que a nova identidade para o termo fora a consequência de revisões literárias impostas a antigas composições⁴⁴⁹.

Ao considerar a hipótese de predição em Daniel 11:30 – oráculo pronunciado quase cem anos antes da conquista romana sobre a Judeia– e que até mesmo o Rolo da Guerra também tivesse utilizado o termo *kittim* em viés semelhante, sucedera que textos lidos e interpretados sob o referencial dessa tradição adquiriram enorme proeminência no sentido de reafirmar a rejeição da seita para com a dinastia asmoneia, a qual era vista como ilegítima pelos adeptos da comunidade⁴⁵⁰.

Apesar do caráter múltiplo que marcou a composição do Rolo da Guerra, estudiosos afirmam que o período entre 30 e 63 A.E.C., decorrente da conquista de Pompeu, foi a fase mais ativa da tradição incorporada e imprimida através do texto.

⁴⁴⁴ Após a identificação dos *kittim* de Daniel 11:30 com os romanos, a maioria das traduções posteriores da Bíblia Hebraica, datadas após o período da conquista de Pompeu, já substituíam o vocábulo por “romanos”. Todos os *targumim* traduziram o termo do mesmo modo, o que demonstra a aceitação abrangente dessa associação.

⁴⁴⁵ POPOVIC, Mladen (editor). *The Jewish Revolt Against Rome: Interdisciplinary Perspectives*. In: *Supplements to the Journal for the Study of Judaism*, ed. Benjamin G Wright III Leiden; Boston: Brill, 2011, p. 119.

⁴⁴⁶ P. ex. *Pesher* sobre o Apocalipse das Semanas (4Q247) e *Pesher* de Isaías (4Q161).

⁴⁴⁷ 1QpHab.

⁴⁴⁸ 1QpNa 169.

⁴⁴⁹ POPOVIC, Mladen (editor) op.cit, p. 122.

⁴⁵⁰ Ibid., p. 124.

Nomes históricos de um comandante romano e de autoridades asmoneias em manuscritos fragmentários de Qumran, tais como Aemilius Scaurus⁴⁵¹, Salomé Alexandra⁴⁵² e Hircano II⁴⁵³, respectivamente, reforçam a circunstância de transição no entendimento do inimigo escatológico, o qual não mais cognominava os líderes asmoneus mais tardios, mas sim a Roma que ascendia como principal potência militar e política⁴⁵⁴ em plena campanha no Oriente Próximo.

Com o passar do tempo, ainda sob influência do texto de Daniel, começava a se desenvolver a noção de uma guerra universal, baseada acima de tudo na batalha de Gogue e Magogue presente em Ezequiel 38-39, e que se associava ao componente litúrgico dos Textos de Guerra⁴⁵⁵.

No que tange à guerra mais propriamente o Rolo estabelece a existência de dois estágios escatológicos responsáveis por orientar todo o núcleo do enredo. O primeiro estágio – conhecido como “o dia de sua guerra contra os *kittim*” (1.12), o “dia determinado” para a guerra de aniquilação dos filhos das trevas (1.10) e o “dia da calamidade” (1.11) – ocorre quando certo rei *kittim* (1.4) retorna de uma campanha no Egito, rumo ao norte. Nesse momento o monarca cruza a Judeia e ameaça o poder de Israel⁴⁵⁶, o que desencadeia a grande batalha a ser travada entre os “filhos da luz”, ou seja, o remanescente das tribos de Levi, Judá e Benjamim (1.2), e os “filhos das trevas”, a saber, os *kittim* e seus aliados, sobretudo Edom, Moabe, Amon, Filistia e os “violadores da Aliança”⁴⁵⁷. A peleja ocorreria na ocasião em que os filhos da luz estivessem no “deserto de Jerusalém” (1.3), em sete confrontos acirrados, até que no último embate Deus interviria milagrosamente e definiria a guerra a favor dos filhos da

⁴⁵¹ 4Q 324a 2 8.

⁴⁵² 4Q 322 2 4; 4Q 324b 1 II 7 – 76-67 A.E.C.

⁴⁵³ 4Q 322 2 6 – 67 A.E.C.

⁴⁵⁴ HOGETERP, Albert L. A. *Expectations of the End: A Comparative Traditio-Historical Study of Eschatological Apocalyptic and Messianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament*. In: MARTÍNEZ, Florentino García. *Studies of the Texts of the Desert of Judah*, vl. 83. Leiden; Boston: BRILL, 2009, p. 372.

⁴⁵⁵ POPOVIC, Mladen (editor). *The Jewish Revolt Against Rome: Interdisciplinary Perspectives*. In: *Supplements to the Journal for the Study of Judaism*, ed. Benjamin G Wright III Leiden; Boston: Brill, 2011, p. 122.

⁴⁵⁶ 1.4; 4Q496 3 4-5.

⁴⁵⁷ 1.1-2; cf. tb. Dn 11.32.

luz⁴⁵⁸. Após a vitória, os santos subiriam a Jerusalém e experimentariam uma nova realidade espiritual de paz e regozijo.

O segundo estágio da guerra começaria após o período inicial de sete anos, separado entre os seis anos de emparelhamento de toda a nação de Israel (2.9) e o subsequente ano sabático. O confronto militar em si persistiria trinta e três anos – com recessão nos anos sabáticos (2.6-8), o que na realidade equivaleria a apenas vinte e nove anos de conflito (2.10), em uma soma geral de quarenta anos. A guerra não aconteceria na Judeia, mas nas regiões estrangeiras (2.7), e contaria com soldados escolhidos pela liderança (composta por residentes de Jerusalém), dentre as doze tribos de Israel, dispostos em unidades ou divisões especiais. Por esse motivo o segundo estágio do confronto foi nomeado de “guerra das divisões” (2.10) ⁴⁵⁹.

Apenas o primeiro estágio, “a guerra contra os *kittim*”, interessa quando se fala da revolta contra Roma. Conforme mencionado há pouco, nessa primeira fase somente as tribos de Judá, Benjamin e Levi estariam engajadas, ao passo em que, no segundo (“a guerra das divisões”), todas as tribos teriam participação efetiva. Na organização cronológica do primeiro estágio os “filhos da luz” não se encontram em Jerusalém, mas no deserto que circunscreve a cidade. Visto que a cidade santa estaria, de acordo com o teor do primeiro estágio, sob o governo dos “violadores da aliança” (os aliados dos *kittim*), somente após a vitória é que os “filhos da luz” conseguiriam adentrar em Jerusalém.

No segundo estágio as várias campanhas são comissionadas de dentro de Jerusalém, às vezes até oriundas do próprio templo. Dentro desse cenário duas implicações basais podem ser inferidas: 1) “a guerra contra os *kittim*”, na perspectiva da seita, traria a libertação de Israel do domínio de autoridades ilegítimas, e 2) antes do começo da “guerra de divisões”, todas as tribos de Israel haveriam de retornar do exílio, o que significaria não apenas o fim do exílio da Judeia, senão do resgate de todo o Israel. A ideia de que a restauração da liderança espiritual legítima em Jerusalém traria o fim do exílio está bastante evidente em textos como o “Apócrifo de Jeremias C”⁴⁶⁰, O

⁴⁵⁸ 1.13-15.

⁴⁵⁹ POPOVIC, Mladen (editor). *The Jewish Revolt Against Rome: Interdisciplinary Perspectives*. In: *Supplements to the Journal for the Study of Judaism*, ed. Benjamin G Wright III Leiden; Boston: Brill, 2011, pp. 112, 114.

⁴⁶⁰ 4Q 387 4.

“*Florilegium*”⁴⁶¹, o “Apocalipse Animal”⁴⁶², os “Salmos de Salomão”⁴⁶³, e mesmo na “Regra da Comunidade”⁴⁶⁴.

Em uma visão conjunta desses dados, também refletidos no Rolo da Guerra – e em grande parte nos círculos religiosos fora da comunidade de Qumran –, o fato mais relevante é que as ideias de libertação da Judeia, juntamente com o reestabelecimento das práticas tradicionais do serviço no templo, e o consequente fim do exílio de Israel, alimentaram o zelo daqueles que se empenhavam no levante contra Roma⁴⁶⁵.

Nas colunas 15-19 são descritos os desafios mais extremos pelos quais os filhos da luz seriam submetidos, nos quais ganham destaque as instruções para o enfrentamento das casualidades e aparente prevalência do inimigo (16:11-17:9), e a ulterior participação de Deus para assegurar o triunfo final (15:3; 19:11). Decerto o momento inicial da recuperação da desvantagem dos filhos da luz na batalha apenas ocorreria quando YHWH lutasse e abatesse Belial pessoalmente (18:1, 3), o que promoveria um breve recuo dos eleitos de Deus em face de uma enorme escuridão que se elevaria sobre os combatentes, fenômeno que ao se dissipar revelaria, no dia seguinte, que o próprio Deus exterminara por inteiro o exército inimigo (19:10-11)⁴⁶⁶. O Rolo da Guerra trabalha com uma antiga tradição que considerava a guerra contra Gogue um evento intrinsecamente ligado ao advento da era messiânica, a qual, conforme o próprio Rolo atesta, teria sido inaugurada pelo conflito aberto contra os *kittim*⁴⁶⁷.

Como contraponto na pesquisa sobre o Rolo da Guerra existe a conjectura sobre uma possível dissociação entre o contexto concreto de um conflito armado e as diretrizes militares que compõem o texto. Nesta teoria os rituais e hinos que permeiam o Rolo apontariam muito mais um caráter estritamente litúrgico do que bélico-militar,

⁴⁶¹ 4Q177 12-13 i 10-11.

⁴⁶² 1 En 90:18-19, 29-33.

⁴⁶³ 17:17-18, 22-26.

⁴⁶⁴ POPOVIC, Mladen (editor). *The Jewish Revolt Against Rome: Interdisciplinary Perspectives*. In: *Supplements to the Journal for the Study of Judaism*, ed. Benjamin G Wright III Leiden; Boston: Brill, 2011, pp. 114, 115.

⁴⁶⁵ Ibid., pp. 115, 116.

⁴⁶⁶ O aparecimento de fenômenos cósmicos também compusera a mensagem de alguns “profetas de sinais” durante o período da primeira Grande Revolta. Esses profetas serão mencionados ainda nesse capítulo. Mensagem análoga está no “pequeno Apocalipse Sinótico” (Mc 13; Mt 24-25; e Lc 21).

⁴⁶⁷ POPOVIC, Mladen (editor). op. cit., pp. 125, 126.

porquanto a postura adquirida com essas regras não se adequaria às necessidades preparatórias de uma batalha no mundo real. Essa proposição fez alguns estudiosos acreditarem que o Rolo da Guerra tivesse sido, na verdade, uma espécie de representação de caráter litúrgico-dramático, quando muito transcrito sob a forma de ensaio para o “Fim dos Dias” (*aḥarit ha-yamîm*).

Entretanto, a ideia de motivação militar, sustentada e corroborada em parâmetros estritamente religiosos, não era algo de todo estranho no ambiente em que o Rolo da Guerra fora produzido, o que impede que se descarte como certa a impossibilidade desse tipo de atitude. Por exemplo, em uma de suas avaliações sobre tratados militares romanos Duhaime⁴⁶⁸ percebeu que o texto latino *Stratagemata* (do século I E.C.), escrito por Sextus Julius Frontinus, descrevia algumas falsas encenações teofônicas, elaboradas por generais gregos e romanos no intuito de exaltar o estado de espírito e prontidão de suas tropas⁴⁶⁹. Portanto, não seria, em absoluto, implausível assegurar que “[...] os guerreiros judeus nos períodos helenístico e romano sinceramente acreditavam que Deus estava lutando com eles”⁴⁷⁰. Não obstante, o autor do Rolo da Guerra confiava piamente que os textos sagrados houvessem predito a vitória sobre os ímpios, de modo que as orações e outros ritos narrados no Rolo servissem para atrair a Deus e aos seus anjos para o ingresso na batalha, em parceria com os combatentes fiéis⁴⁷¹ de Israel⁴⁷².

No dia em que os *kittim* caírem deverá ocorrer uma batalha, seguida de tremenda matança diante do Deus de Israel, pois Ele determinou um dia para Si mesmo, desde a antiguidade, para uma guerra de aniquilação contra os filhos das trevas. Nesse tempo será agregada para a chacina congregação de anjos e homens (os filhos da luz e a Porção das Trevas, em um confronto que revelaria o poder de Deus [...])⁴⁷³.

⁴⁶⁸ Especialmente em sua obra “*The War Scroll from Qumran and Greco-Roman Tactical Treatises (1QM)*” RQ 13, 1998, p. 150”.

⁴⁶⁹ WEITZMAN, Steven. *Warring against Terror: The War Scroll and the Mobilization of Emotion*. In: *Journal for the Study of Judaism* 40 (2009) 213-241. Religious Studies Department, Stanford University, Stanford, pp. 218, 219.

⁴⁷⁰ Ibid., p. 232.

⁴⁷¹ 1QM 7.6.

⁴⁷² WEITZMAN, Steven. op. cit., pp. 228, 232-33.

⁴⁷³ FARMER, William Reuben. *Maccabees, Zealots and Josephus: An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period*. New York: Columbia University Press, 1958, pp. 163, 164.

Duhaime⁴⁷⁴ defende que o Rolo da Guerra de fato serviu para motivar o estado de ânimo dos judeus, principalmente dos sacerdotes de fora da comunidade, a enfrentar tanto gregos quanto romanos, cujo poderio militar se mostrava nitidamente superior. Por contraste não existem evidências materiais suficientes que demonstrem a tese de que o Rolo da Guerra, sozinho, tenha sido o fundamento ideológico para os rebeldes na luta contra os romanos, a ponto de causar a primeira grande revolta ou mesmo torná-la inevitável⁴⁷⁵. Todavia, negar enfaticamente a possibilidade de influência do Rolo (com seu substancial conteúdo religioso-de-enfrentamento) sobre os eventos de 66-70, constitui uma hipótese bem menos provável, a considerar a fluidez das ideias, dos personagens, bem como dos movimentos apocalípticos que frequentemente emergiam no primeiro século da era comum, antes e após a Revolta, e que arrebatavam os sentimentos de muitos judeus à convivência participativa em suas propostas.

Esse clima de adensamento ideológico-religioso se acomodava muito bem às dificuldades sociais e políticas pelas quais passavam os judeus da época. Com o despontar de um olhar distinto sobre o domínio romano, agora considerado por muitos como “governo escatológico do mal”, atitudes mais extremas de oposição poderiam facilmente surgir e desestabilizar o andamento da conflituosa relação “soberano-vassalo”.

Vistos a partir do ponto de vista puramente histórico considera-se que os problemas mais diretos com Roma começavam já na última década antes da era comum. No ano 6 A.E.C. o imperador romano (Augusto) submeteu à administração direta de Roma a região central outrora governada por Herodes, o Grande, o que resultou na subsequente criação da província da Judeia e no aumento de revoltas dentro de seus limites. Durante os 60 anos que se seguiram a esses importantes acontecimentos, diversas crises comprometiam o diálogo pacífico entre governo romano e população judaica, sendo as principais queixas do povo àquelas relacionadas com as constantes violações de suscetibilidades religiosas⁴⁷⁶.

⁴⁷⁴ DUHEIME, J. *The War Texts: 1Q and Related Manuscripts*. Companion to the Qumran Scrolls 6. London: T&T Clark, 2004, pp. 59-60.

⁴⁷⁵ WEITZMAN, Steven. *Warring against Terror: The War Scroll and the Mobilization of Emotion*. In: *Journal for the Study of Judaism* 40 (2009) 213-241. Religious Studies Department, Stanford University, Stanford, pp. 217, 218.

⁴⁷⁶ GOODMAN, Martin. *A classe dirigente da Judéia: as origens da revolta judaica contra Roma, A.D. 66-70*. Rio de Janeiro: Imago, 1994, p. 15.

Foi justamente no transcorrer dessas décadas que a forte onda de messianismo insurgia maciçamente entre os judeus – em movimentos de relativa expressão no contexto das camadas mais pobres –, esperançosos pelo momento da redenção final em que o jugo inimigo seria por fim desfeito analogamente aos sucessos de Moisés e Josué. A esperança na revelação “do profeta como Moisés”, prometido em Deuteronômio 18, se convertia nesse período em expectativas de um novo êxodo, em que Deus mais uma vez levantaria um líder profético, encarregado de conduzir à libertação do jugo estrangeiro e restabelecer a nação sob os termos da aliança feita com os pais⁴⁷⁷.

É em vista desse ambiente amalgamado do ponto de vista sociorreligioso e político que se pode compreender não somente o messianismo daquela época como fenômeno mais amplo, mas, em específico, alguns personagens que demonstravam a combinação de elementos oriundos da atividade profético-bíblica, esta repaginada pelas promessas nacionalistas de restauração do domínio judeu, e não menos pelo apocalipticismo na qualidade de cosmovisão que trazia consigo os seus materiais espetaculosos na forma de linguagem grotesca, dos milagres de libertação, do conceito de “guerra santa”, dos dualismos e da noção de “fim dos tempos”.

4.3.2 O Messianismo como Ideologia Operacional dos Conceitos de Libertação Apocalíptica

A teoria comumente propagada para explicar a persistência dos judeus contra os romanos se concentra em possíveis motivações oriundas de promessas de cunho messiânico, sobretudo àquelas que contemplavam expectativa de destruição definitiva dos gentios, a promessa de vitória de Israel e as ideias em torno do conceito do “fim dos tempos”, premissas amplamente presentes no pensamento apocalíptico. Portanto a adoção dessa perspectiva compreenderia o despontar da revolta muito mais como o resultado do caráter altamente subjetivo de muitos indivíduos entre a população, e relega ao segundo plano, conseqüentemente, a natureza do domínio romano como um dos elementos motores da insatisfação⁴⁷⁸.

⁴⁷⁷ HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus* (Bíblia e Sociologia). São Paulo: Paulus, 1995, p. 135.

⁴⁷⁸ BERLIN, Andrea M.; OVERMAN, J. Andrew (editors). *The First Jewish Revolt: archaeology, history, and ideology*. London; New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2004, p. 164.

Conforme adequada avaliação pode-se assegurar que nem todos os aspirantes por algum tipo de domínio ou coroação deveriam ser qualificados como “messias”, mas sim àqueles que propusessem a restauração da linhagem real davídica, ou trouxesse supostas realizações das profecias bíblicas. Josefo declara a existência de muitas pessoas com esse tipo de pretensão após a morte de Herodes o Grande, e que as expectativas messiânicas esboçadas por tais personagens representavam um fator significativo capaz de desdobrar um levante à medida da Grande Revolta⁴⁷⁹ (GJ 6.312,313).

O messianismo é nitidamente constatável no ambiente da liderança de Bar Kochba, no período da rebelião na Judeia (132-5 E.C.), uma vez que o suplemento arqueológico aponta com mais propriedade nessa direção. Por exemplo, as moedas e documentos daquela época revelam a noção de um “tempo de redenção”, instituído como resultado da resistência aos romanos. Ademais, o testemunho rabínico confirmava claramente – sobretudo na leitura de R. Akiva –, o caráter messiânico de Bar Kokhba, este identificado como o salvador prometido na profecia de Balaão que trata do “cetro de Israel” em Números 12:1, e, portanto, como o rei messiânico esperado⁴⁸⁰.

No entanto, se sabe com alguma certeza que esse tipo de redirecionamento das profecias antigas a novos contextos não se restringiu à segunda grande guerra judaica contra Roma, mas se apresentava como uma constante entre muitos círculos religiosos judaicos. Por exemplo, o recurso das cronologias escatológicas possui suas bases sobre o entendimento de que uma profecia do passado pudesse ser, de algum modo, reinterpretada a ponto de favorecer a reciclagem de seu conteúdo preditivo relativo a contextos anteriores, na medida em que essas mesmas profecias passariam a ser reutilizadas em ambientes e circunstâncias distintos, no futuro. Tal tendência foi real até mesmo em profetas bíblicos, cujo modelo mais conhecido se encontra no capítulo 9 de Daniel, em que se descreve, por intermédio de um anjo, o que seria a correta interpretação da profecia de Jeremias o qual em sua época anunciava, através desse mesmo oráculo, o retorno do cativo babilônico e a desolação da terra por 70 anos⁴⁸¹.

⁴⁷⁹ COLLINS, John J. *The Scepter and the Star: Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*. 2 ed. Grand Rapids/Cambridge: William Eerdmans Publishing Company, 2010, pp. 220, 221.

⁴⁸⁰ BERLIN, Andrea M.; OVERMAN, J. Andrew (editors). op. cit., 2004, p. 165.

⁴⁸¹ Jr 25:11, 12; 29:10.

Em Daniel 9.2 se percebe a ressignificação do exílio de 70 anos literais pronunciado por Jeremias com base em outra chave de leitura, ao entender os anos do desterro como símbolo de “70 semanas de anos”, as quais representariam a extensão cronológica de um exílio metafórico que demarcava os 490 anos (70 [semanas de ano] multiplicadas por 7 [anos, ou seja, uma semana]) em que o povo de Israel, juntamente com a cidade de Jerusalém, sofreria as vicissitudes impingidas por governos estrangeiros⁴⁸². Desta feita Daniel estava a profetizar com respeito à última semana (os últimos sete anos) de sofrimento que precederiam a redenção do povo de Deus e da cidade santa, quando ocorreria a aparição do messias. Assim, os cálculos propostos por Daniel compunham a ideia de que 62 semanas, ou seja, 434 anos (9:25), representassem o tempo crítico de restauração, ao passo em que a última semana da contagem fosse o próprio período de destruição e horrores. Mais especificamente, o número 434 faria alusão ao espaço de tempo entre o monarca Ciro e o início da semana final de turbulência, iniciada durante o reinado de Antíoco IV⁴⁸³.

Já em Isaías esteve em voga a tendência de associar o cumprimento das promessas de YHWH a uma única figura real, designada com o objetivo de reinar sobre o Israel restaurado. Em alguns escritos do primeiro século da era comum esse personagem passava a ser chamado "messias" (hebraico e aramaico: *mašyaḥ*, grego: Χρίστος), e adquiria uma condição escatológica até então ausente no *Tanakh*⁴⁸⁴. A determinação e temeridade dos judeus durante as revoltas que os mesmos empreenderam contra os romanos se tornam compreensíveis quando se constata, em diversas ocasiões, a invocação de expectativas messiânicas que asseguravam uma destruição breve dos gentios, operada mediante a intervenção de Deus na luta por Israel, concedendo-lho vitória sobre os inimigos antes da realização efetiva do “fim dos tempos”⁴⁸⁵. Impulsionados por essas tradições surgiam personagens que arrogassem

⁴⁸² Dn 9:24.

⁴⁸³ BERLIN, Andrea M.; OVERMAN, J. Andrew (editors). *The First Jewish Revolt: archaeology, history, and ideology*. London; New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2004, pp. 170, 171. Conferir também Daniel 8:14; 12:11,12 em que as proporções aritméticas de 2.300 tardes e manhãs, 1.290 e 1.335 dias, são propostas, em conexão com a ideia de “um tempo, dois tempos e metade de um tempo” (3 anos e meio), como cálculos prognósticos da vitória derradeira.

⁴⁸⁴ NEUSNER, Jacob (et. al.). *Judaisms and their Messiahs at the turn of the Christian Era* (digital printing). New York: Cambridge University Press, 2003, pp. 69, 70.

⁴⁸⁵ BERLIN, Andrea M.; OVERMAN, J. Andrew (editors). *The First Jewish Revolt: archaeology, history, and ideology*. London; New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2004, p. 164.

para si a condição de mediadores dos atos de redenção divinos, como arautos do povo eleito, indivíduos que se apoiavam no denso conteúdo escatológico que pairava sobre o imaginário social. Essas figuras são denominadas “falsos profetas” por Josefo, impostores que arrebatavam multidões e que supostamente teriam contribuído fatalmente para o desastre da Grande Revolta. Contrariamente, de acordo com o juízo popular, em especial dos camponeses iletrados, os profetas de sinais representavam uma saída alternativa e plausível para Israel:

Os termos e conceitos helenísticos de Josefo não conseguem esconder os aspectos apocalípticos dos profetas e dos movimentos que transparecem aqui. Aqueles que, para o aristocrático fariseu e desertor para o lado romano, eram impostores e demagogos, com pretensão de inspiração, no contexto judaico normal da Palestina eram profetas cheios do Espírito. Movidos pelo Espírito, estes profetas e seus seguidores julgavam que estavam prestes a participar da transformação divina de um mundo errado numa sociedade justa, desejada e governada por Deus: exatamente as mudanças revolucionárias temidas e desprezadas por Josefo⁴⁸⁶.

Dada a importância desse tema para esta pesquisa os denominados “profetas de sinais” devem agora ser objeto de análise a partir de uma avaliação que considere a relevância real desses personagens, em busca de resultados que contrastem com a descrição implicitamente tendenciosa de Josefo.

4.3.3 Os Profetas de Sinais e sua Mensagem

Nos registros de Josefo existem breves menções sobre figuras comumente descritas pelos estudiosos hodiernos como “profetas de sinais”. Postos em lista, tais indivíduos, ou grupos, foram denominados: 1) Um certo Teudas⁴⁸⁷; 2) um grupo de personagens anônimos que atuaram durante a procuradoria de Felix⁴⁸⁸; 3) o “Egípcio”⁴⁸⁹; 4) um indivíduo não nomeado do período de Festo⁴⁹⁰; 5) outra figura desconhecida, responsável por conduzir seus seguidores ao templo pouco antes de sua

⁴⁸⁶ HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus* (Bíblia e Sociologia). São Paulo: Paulus, 1995, p. 145.

⁴⁸⁷ Ant. 20:97-99.

⁴⁸⁸ G.J. 2:258-60; Ant. 20:167-68.

⁴⁸⁹ G.J. 2:261-63; Ant. 20. 169-72.

⁴⁹⁰ Ant. 20:188.

destruição em 70 E.C.⁴⁹¹; e 6) um tal Jonatan, refugiado do grupo sicário e oriundo da Palestina, cuja atividade se concentrou em Cirene após a Guerra⁴⁹².

Conforme assevera Horsley, a atividade profética do primeiro século da era comum foi marcada por uma categorização dupla, mantida durante boa parte do período do segundo templo, e mesmo após a extinção do profetismo bíblico: por um lado estava a pessoa do “profeta de ação” que basicamente procurava inspirar grupos, ou mesmo movimentos de maior expressão, a um ingresso objetivo na ação que precederia a libertação redentora de Deus; por outro lado, existiu o “profeta oracular”, incumbido de anunciar o julgamento ou salvação iminentes⁴⁹³. Tanto um quanto o outro tipo de profeta refletia, às vezes em conjugação ou isolados, a atitude esboçada pelos indivíduos que Josefo criticou por considerar-lhes representantes espúrios de YHWH.

A despeito das diferenças em matéria de intenções e expectativas, é possível categorizar esses seis “profetas de sinais” dentro de um conjunto de especificidades que seja comum a todos. Desse modo é perceptível que todos os “profetas de sinais” lideravam movimentos populares relativamente grandes, compostos, basicamente, por membros do estrato inferior. Outra marca unificadora desses líderes era sua autodenominação profética, em alguns momentos moldada sob a influência de figuras tradicionais (Moisés e os profetas bíblicos). A atividade transeunte desses indivíduos e movimentos também foi um fator comum, visto que não raro os mesmos são descritos por Josefo na condução de seus discípulos de um lugar para outro, em um tipo de ato que fazia reminiscência tanto à peregrinação do povo no deserto, durante o êxodo de Moisés, quanto à entrada na terra prometida com Josué. Do ponto de vista geográfico o rio Jordão, o Monte das Oliveiras e o Monte do Templo em Jerusalém foram os principais lugares utilizados como espaços de assentamento. Além disso, esses profetas geralmente anunciavam aos seus seguidores que o próprio Deus interviria a seu favor, em um ato salvífico dramático e abrupto⁴⁹⁴. Essas similaridades que conectavam os seis tipos de manifestações messiânicas podem, nesse momento, fornecer o substrato

⁴⁹¹ G.J. 6:283-87.

⁴⁹² G.J. 7:437-50; Vida 424-25.

⁴⁹³ HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus* (Bíblia e Sociologia). São Paulo: Paulus, 1995, p. 125.

⁴⁹⁴ GRAY, Rebecca. *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine: The Evidence from Josephus*. New York: Oxford University Press, 1993, p. 113.

ideológico basal para o entendimento da proposta empreendida por cada grupo ou movimento.

Após governar uma área semelhante à de Herodes o Grande, Agripa I morreu em 44 E.C., sendo sua região transformada em província romana, com Cuspius Fadus procurador. O sucinto relato sobre Fadus feito por Josefo em GJ informa que esse ambiente se caracterizou por um governo de relativa paz para a nação (2:220). No entanto, em Antiquidades Josefo deixa transparecer algum nível de tensão entre o procurador e seus súditos. A disputa em torno da indumentária de sumo sacerdote foi intensificada no período de Fadus⁴⁹⁵, e foi em meio a essas circunstâncias que entrava em cena a figura de Teudas.

Conforme o registro neotestamentário (cf. At 5:36) o renomado rabino Gamaliel mencionava que Teudas “dizia ser alguém” e que teria reunido 400 seguidores. Nessa menção presente no livro de Atos não se descreve as minúcias de alguns acontecimentos importantes tais como, a natureza de sua atividade e que após a sua morte os seguidores de Teudas se dispersaram até que o movimento se dissipou. As fontes antigas que reportam a aparição de Teudas são – assim como se pode constatar com referência a todos os profetas populares – bastante restritas, resumindo-se aos escritos de Josefo e, neste caso ao Novo Testamento. Não obstante existem questionamentos quanto à precisão do relato feito por Lucas, pois os críticos asseveram que a fala de Gamaliel se situaria aproximadamente 10 anos antes da aparição de Teudas (a julgar como parâmetro a cronologia de Josefo) e, mesmo assim, faz referência ao profeta como figura do passado, em um período anterior a Judas o Galileu (6 E.C.)⁴⁹⁶.

Josefo considerava Teudas mais dentre tantos impostores, um falso profeta que exigia para si autoridade reservada somente aos porta-vozes de Deus. Em uma de suas narrações Josefo relata a façanha realizada por esse profeta, quando o mesmo, na companhia de seus seguidores, peregrinava em direção ao rio Jordão a fim de mostrar-lhes milagres: em alusão às travessias do Mar Vermelho com Moisés e do Jordão com Josué⁴⁹⁷. Nessa *performance* o rio se partiria ao meio sob o comando de Teudas o que possibilitaria a travessia segura de todos os seus discípulos. Diante dessa movimentação

⁴⁹⁵ Ant. 20:6-16.

⁴⁹⁶ GRAY, Rebecca. *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine: The Evidence from Josephus*. New York: Oxford University Press, 1993, p. 116.

⁴⁹⁷ Ant 20:97-98.

não tardou a que Fadus enviasse forças militares com o objetivo de conter a crescente repercussão do movimento. O saldo foi a escravização e morte de muitos dos seus seguidores, seguida da própria decapitação de Teudas cuja cabeça fora exposta em Jerusalém como forma de reprimir a ascensão de novos “profetas” com aspirações semelhantes⁴⁹⁸, que potencialmente pudessem representar alguma ameaça ao *status quo*. Dentro do registro feito por Josefo não se encontra uma atividade de guerrilha própria ao movimento liderado por Teudas, mas segundo Hengel o grupo chefiado por esse profeta popular certamente defendia a luta armada, algo de se esperar haja vista a dependência ideológica do bando para com os registros bíblicos do êxodo e da conquista de Josué com sua travessia pelo Jordão – ou ainda ambas as tradições combinadas⁴⁹⁹. Hengel não obstante afiança que Teudas possivelmente considerasse a si mesmo como o “Moisés *redivivus*”, “o profeta” prometido em Deuteronômio 18⁵⁰⁰.

Aproximadamente uma década após a atividade de Teudas surgia outro profeta carismático que exerceu grande influência sobre muitos. Esse personagem foi o Egípcio (provavelmente um profeta judeu) citado por Josefo⁵⁰¹, cuja trajetória ocorreu dentro dos eventos da Palestina judaica sob Felix (52-60 E.C.). Esses acontecimentos incluíam a repressão de certos “bandoleiros” camponeses, o surgimento dos sicários em Jerusalém, além da aparição de um grupo designado “impostores e enganadores”. De modo análogo a Teudas, o Egípcio se apropriava de altas credenciais proféticas, sendo semelhantemente hostilizado na obra de Josefo. O comportamento do Egípcio se assemelhava ao de Teudas também pelo fato do primeiro ter estimulado o deslocamento de seus discípulos, desta feita em marcha que partia de Jerusalém em direção ao Monte das Oliveiras⁵⁰². O relato oferecido por “Guerra Judaica” (2:262) anuncia o mesmo fato

⁴⁹⁸ GRAY, Rebecca. *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine: The Evidence from Josephus*. New York: Oxford University Press, 1993, p. 115.

⁴⁹⁹ COLLINS, John J. *The Scepter and the Star: Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*. 2 ed. Grand Rapids/Cambridge: William Eerdmans Publishing Company, 2010, p. 216; GRAY, Rebecca. *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine: The Evidence from Josephus*. New York: Oxford University Press, 1993, p. 115; HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus* (Bíblia e Sociologia). São Paulo: Paulus, 1995, p. 149.

⁵⁰⁰ HENGEL, Martin. *The Zealots: Investigation into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A.D.* Translated by David Smith. Edinburgh: T & T Clark LTD, 1989, p. 230.

⁵⁰¹ GJ 2:261-63; Ant. 20:169-72.

⁵⁰² Ant. 2:262.

com detalhes distintos relativos ao itinerário: a peregrinação do povo teria ocorrido a partir do deserto em direção ao mesmo destino supracitado.

De acordo com “Antiguidades” o Egípcio pregava a derrubada dos muros de Jerusalém, uma destruição supostamente provocada pelo seu mandato; em Guerra Judaica, entretanto, não há menções de milagres dessa categoria, mas sim algo parecido com uma preparação militar. O mais importante a se notar, a partir da combinação dos relatos conflitantes de Josefo, é que o movimento liderado pelo Egípcio fora nutrido pela esperança em uma intervenção divina que causaria a queda dos muros de Jerusalém – possibilitando a invasão da cidade santa pelos combatentes – e a inauguração do período escatológico, em um episódio que concatenaria a atitude de Deus e, ao mesmo tempo, a resistência armada⁵⁰³. Assim, as características desse enredo podem ser facilmente identificadas com a conquista de Jericó sob Josué (Js 6), com a diferença de que nesse caso o obstáculo histórico a ser derrubado fosse os romanos⁵⁰⁴. A repressão romana operada contra o Egípcio e seu bando terminariam com a morte e aprisionamento de muitos integrantes do grupo, seguida da fuga de seu líder e protagonista⁵⁰⁵.

Existem algumas diferenças ao se comparar os livros de Atos e de Josefo, sobretudo no que concerne ao Egípcio. Em Atos (21:38) a cronologia dos fatos e a natureza da ação do Egípcio (o levante de uma revolta – grego: ἀναστατώσας), o qual conduzira seus discípulos ao deserto, estão em concordância com a descrição de Josefo. Por outro lado, acredita-se que Lucas teria se equivocado ao identificar os seguidores do Egípcio como “sicários”, além de ter cometido outra suposta imprecisão ao dizer que o número dos revoltosos fosse de 4.000 – contagem divergente dos números em Guerra Judaica (30.000) e Antiguidades (600)⁵⁰⁶.

As diferenças internas presentes em Josefo se explicam na medida em que são compreendidas as motivações distintas por detrás de cada obra. Em GJ Josefo costuma atribuir características militares aos rebeldes; isso ocorre devido a sua tendência em

⁵⁰³ COLLINS, John J. *The Scepter and the Star: Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*. 2 ed. Grand Rapids/Cambridge: William Eerdmans Publishing Company, 2010, p. 217.

⁵⁰⁴ HENGEL, Martin. *The Zealots: Investigation into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A.D.* Translated by David Smith. Edinburgh: T & T Clark LTD, 1989, pp. 231, 232.

⁵⁰⁵ GRAY, Rebecca. *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine: The Evidence from Josephus*. New York: Oxford University Press, 1993, pp. 116-118.

⁵⁰⁶ Ibid., p. 118.

atribuir a causa da revolta a poucos indivíduos ou partidos, de ambos os lados, entre romanos e judeus. Do lado judeu os revolucionários são apresentados como fanáticos e radicais que não representam nem o povo e tampouco o judaísmo oficial. Da parte romana a culpa é geralmente atribuída à má gestão dos procuradores, especialmente Albino e Floro⁵⁰⁷. Em contrapartida essa imagem dos rebeldes judeus como força armada extremamente ostensiva serviria, aos intentos de Josefo, para legitimar o contra-ataque brutal realizado por Roma. Já em *Antiguidades* Josefo propõe uma explicação bem menos reducionista, pois deixa implícito que diferentes grupos, com motivações e atitudes variadas, realizavam grande oposição a Roma, e, portanto, não mais procura atribuir o início da revolta apenas aos rebeldes extremistas⁵⁰⁸.

No período de Félix Josefo menciona brevemente um grupo de indivíduos anônimos, vistos pelo historiador como “impostores” e “enganadores”, vilões com intenções muito mais perigosas e ímpias do que as dos sicários⁵⁰⁹. Josefo também informa em GJ que essas figuras não nomeadas surgiram em Jerusalém, e que munidos com a crença de inspiração divina⁵¹⁰ conduziram seus seguidores até o deserto com a promessa de contemplação dos sinais que confirmariam a libertação futura de Deus⁵¹¹. A impressão que transparece em GJ sobre esse movimento se enquadra no tipo de liberdade política, ou seja, de libertação concreta do domínio romano. Para confirmar essa ideia pode-se constatar o uso continuado de termos como *stasis* (confronto civil), guerra civil (Πόλεμοσεμφύλιος) e insurreição (ἀπόστασις) na referida obra. De modo semelhante ao movimento liderado pelo Egípcio, essa suposta frente armada aparece em GJ como “força militar celestial” (ὀπλίται, em 2:260), o que reforça a hipótese de que o grupo fosse realmente um movimento revolucionário e bélico, engajado na ruptura do domínio estrangeiro por meio da força. Contudo em *Antiguidades* a narrativa altera o

⁵⁰⁷ Ant 20.257; GJ 2.283.

⁵⁰⁸ GRAY, Rebecca. *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine: The Evidence from Josephus*. New York: Oxford University Press, 1993, p. 117.

⁵⁰⁹ GJ 2:258-60; Ant. 20:167-68.

⁵¹⁰ GJ 2:259.

⁵¹¹ COLLINS, John J. *The Scepter and the Star: Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*. 2 ed. Grand Rapids/Cambridge: William Eerdmans Publishing Company, 2010, p. 218, 219.

tom armado do movimento, conferindo-lhe uma atitude menos violenta e de mera influência ideológica sobre as massas⁵¹².

Em sua narrativa acerca da destruição do templo Josefo alude o fim trágico de 6.000 judeus, os quais teriam morrido quando o pórtico em que se refugiavam fora incendiado por soldados romanos. Josefo responsabiliza um “falso profeta”, atuante no ano 70 E.C., por tal incidente⁵¹³, pois este teria anunciado ao povo de Jerusalém que Deus os faria adentrar milagrosamente nos recintos do templo para que pudessem presenciar, da parte de YHWH, “os sinais de salvação (σωτηρία)”⁵¹⁴.

Um falso profeta foi a causa para a destruição desse povo, pois aquele fizera uma proclamação pública na cidade afirmando que naquele mesmo dia Deus houvera ordenado a que subissem contra o templo, e que lhes seria dado a contemplar sinais miraculosos de sua salvação. Agora, houve nesse momento um grande número de falsos profetas subordinados pelos tiranos para impor sobre o povo – e profetizavam isso a eles –, que deveriam aguardar pela redenção de Deus: e esse tipo de esperança era pronunciado a fim de manter o povo protegido contra a deserção, para que pudessem ser impulsionados para além do medo e apreensão⁵¹⁵.

Outro personagem citado pelo historiador judeu foi Jonatan, o qual é apresentado como refugiado sicário da Palestina e atuante em Cirene, norte da África, no contexto da década de 70 E.C. O registro em GJ que trata da atividade de Jonatan e de seus seguidores pode ser lido em 7:437-50⁵¹⁶. Nesse momento Jonatan é introduzido como vilão cujos discípulos consistiam em sua maioria de pobres supostamente guiados de Cirene até o deserto, onde presenciariam muitos sinais e aparições (*semeia e fâsmata*, 7:438). Assim como ocorre com os demais relatos de sinais transmitidos por Josefo, não são apresentados as particularidades e os pormenores dessas manifestações espetaculares.

⁵¹² GRAY, Rebecca. *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine: The Evidence from Josephus*. New York: Oxford University Press, 1993, p. 119; COLLINS, John J. *The Scepter and the Star: Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*. 2 ed. Grand Rapids/Cambridge: William Eerdmans Publishing Company, 2010, p. 219.

⁵¹³ GJ 6:283-87.

⁵¹⁴ GRAY, Rebecca. op. cit., p. 120.

⁵¹⁵ GJ 6:286.

⁵¹⁶ Cf. tb. Vida 424-25.

Informado por judeus importantes da época com respeito ao movimento de Jonatan, o governador Catullus expediu uma infantaria para dissipar o grupo, o que terminou com a morte e aprisionamento de muitos discípulos. Jonatan conseguiu escapar nesse primeiro momento, sendo capturado pouco depois, torturado e por fim queimado vivo⁵¹⁷. Em Vida (424) Josefo diz que o número dos seguidores de Jonatan mortos no conflito chegava à quantia de 2.000 pessoas⁵¹⁸.

O último “impostor” indicado por Josefo foi outra figura não nomeada que teve sua atuação durante o governo de Festo, entre os anos 60 e 62 E.C.⁵¹⁹. Não há menção de sinal miraculoso em seu relato que corrobore a hipótese de esse personagem se tratar de um típico “profeta de sinais”. É mais provável que esta figura anônima tenha sido algo como um “mestre da Lei”, a notar a terminologia utilizada para descrever o conteúdo ideológico que compreendia sua atividade (ἀνάπαισις, “estudo”, “instrução” ou “sabedoria”). Naquela época um “mestre religioso” poderia facilmente ser visto como ameaça potencial, ou, no mínimo, como perigo à ordem pública. Todavia, os títulos atribuídos por Josefo a essa figura (“impostor” e “enganador”) situam-na dentro da definição conceitual comumente utilizada pelo historiador para se referir aos próprios “profetas de sinais”⁵²⁰.

No que se refere ao significado almejado por Josefo sobre os “sinais” atribuídos aos profetas-impostores, cabe consideração final. Josefo faz uso de σημεῖα, τεράς e φάσμα (sinais, maravilhas e espectro respectivamente) de maneira intercambiável, com o intuito de descrever presságios e portentos que assinalavam a destruição de Jerusalém em 70 E.C. Esses termos são listados em GJ (6:288-315), e incluíam juntamente uma estrela, um cometa e uma luz estranha no templo, além de uma vaca que pariu um cordeiro e outros fenômenos bizarros.

Em duas ocasiões Josefo cita τεράς isoladamente com referência a previsões acerca de alguma catástrofe importante. Essas menções ocorreram em GJ (4:286-87) e narram uma violenta tempestade que ocorria simultaneamente ao acampamento idumeu ao redor de Jerusalém, momentos antes do ingresso desse grupo junto às principais

⁵¹⁷ GJ 7:450.

⁵¹⁸ GRAY, Rebecca. *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine: The Evidence from Josephus*. New York: Oxford University Press, 1993, pp. 121, 122.

⁵¹⁹ Ant. 20:188.

⁵²⁰ GRAY, Rebecca. *op. cit.*, pp. 122, 123.

forças do levante. Em 4:287 Josefo declara serem a tempestade e seus fenômenos (ventos estrondosos, chuva torrencial, raios, trovões constantes e ruídos de terremoto) portentos antecipatórios de eventos nefastos. De modo paralelo aos seus contemporâneos, Josefo acreditava que tais previsões fossem, de fato, provenientes do próprio Deus, sinais enviados aos homens com o objetivo de revelar os desígnios divinos ⁵²¹. Uso análogo desse tipo de linguagem cósmico-apocalíptica está explicitamente descrito no “pequeno apocalipse” neotestamentário, em que Jesus de Nazaré anuncia o advento de “falsos profetas” e de supostos “sinais” que antecederiam a perseguição aos judeus, a consequente destruição do santuário e o regresso do “Filho do Homem” ⁵²².

O tema de Moisés e seus milagres operados pouco antes do êxodo de Israel foram frequentemente utilizados para estabelecer conexão com os sinais (σημεῖα) supostamente advindos de Deus e dados aos “profetas” daquela época, visto que se associavam a tais portentos algum tipo de linguagem libertadora. Com efeito, em GJ (2:259) Josefo escreve que aquelas figuras anônimas, atuantes durante o governo de Félix, propagavam aos seus seguidores que Deus lhes mostraria “sinais de libertação”. O ponto de contato com Moisés estava, particularmente, ligado aos sinais solicitados a Deus como forma de persuadir os israelitas no Egito a seguirem a liderança mosaica rumo à terra prometida. Com isso a transformação do cajado em serpente, a mudança de cores da sua mão e a transformação de água em sangue, formavam a base paradigmática para os profetas de sinais e seus anúncios de milagres, os quais funcionavam, à semelhança dos episódios com Moisés, como elementos de autenticação da mensagem proferida e do portador do presságio ⁵²³.

Com essa análise fica claro que o pano de fundo histórico desses movimentos e indivíduos proféticos forjava uma atitude com precedentes bastante conhecidos – assim como ocorrera no contexto da guerra dos macabeus e nos enfrentamentos iniciais de populares contra a casa de Herodes e os romanos –, embora não se fizesse uso apenas da tradição bíblica com suas antigas promessas e paradigmas, mas se unia à já estabelecida tradição apocalíptica que não se restringia ao âmbito literário, porquanto alcançava importante impacto social.

⁵²¹ GRAY, Rebecca. *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine: The Evidence from Josephus*. New York: Oxford University Press, 1993, pp. 124, 125.

⁵²² Mt 24:29; Mc 13: 21-27; Lc 21: 25-27.

⁵²³ GRAY, Rebecca. op. cit. , pp. 125ss.

Antes de concluir o presente capítulo ainda é relevante expor a importância do templo de Jerusalém e o que representou, sob o viés escatológico, a sua destruição. A relevância de um centro religioso como o santuário judaico foi crucial, pois durante os quatro anos de governo local que antecederam o fim da revolta, o templo foi utilizado não apenas como base de guerra e de governabilidade, mas como espaço de adoração continuada. Os rituais eram executados pelos sacerdotes e por vezes a estadia dentro das dependências do templo exprimia alguma sensação de segurança divina. Logo, a sua destruição final significou para muitos a certeza de que Deus houvera modificado radicalmente a sua agenda de salvação, e, desse modo, as incertezas se multiplicavam diante do completo desfacelamento da nação, a qual se via abalada pelos desastres que se elevavam sobre a estrutura social, política, econômica e que inevitavelmente transtornava as categorias teológicas de esperança. Nesse ínterim o papel da apocalíptica foi peremptório para se enfrentar a nova situação, além de ter fornecido subsídios hermenêuticos capazes de articular novas explicações que se adequassem às vicissitudes impostas ao estado judeu e à população em geral.

4.3.4 A Apocalíptica e a Crença na Destruição do Santuário como Fator Constituinte dos Eventos Finais

O templo de Jerusalém ocupava uma posição central no judaísmo do período helenístico-romano, pois, além de representar o local da presença divina também se firmava como o centro da identidade religiosa e política. O segundo templo, diferentemente do primeiro, não se restringia ao serviço sacrificial e cútico, mas orientava o povo relativamente aos diversos âmbitos da sociedade. O judaísmo da diáspora de igual modo considerava o templo como núcleo nacional e de cultura, sobretudo em virtude do pagamento de impostos e pela participação em festas de peregrinação voltados ao sustento do santuário. Essa concentração religiosa em torno do templo certamente expressava a sua importância sócio-política e econômica. Por conseguinte não é surpresa o fato de o templo ter desempenhado papel fundamental para a Grande Revolta, visto que “[...] está documentado também que se ofereciam

sacrifícios em favor de não-judeus, sim, que sua recusa faz parte do estopim inicial do grande levante anti-romano (Bell 2,408-421)”⁵²⁴.

Mesmo perante essa evidente relevância histórica que acompanhava o segundo templo, deve-se ressaltar que a apreciação deste local não era um ponto de unanimidade entre todos os judeus daquele período. Apesar da proclamação fervorosa dos profetas pós-exílicos, do retorno de muitos exilados para a terra prometida, a despeito da reconstrução do segundo templo, ainda era claro para alguns dos mais piedosos que o "tempo de ira de YHWH" não havia terminado. Conforme Deuteronômio 12:5-14 o primeiro templo havia sido escolhido como o ponto exclusivo onde os sacrifícios deveriam ser realizados, além de representar o lugar confirmado por Deus por meio da manifestação espetacular do fogo celestial, semelhante ao que ocorrera com o tabernáculo de Moisés⁵²⁵. Ademais, no templo de Salomão se encontravam, até sua destruição em 586 A.E.C., a arca do tabernáculo e seus móveis sagrados⁵²⁶. Entretanto, com respeito ao segundo templo não havia nem a crença na confirmação divina e tampouco os tradicionais utensílios, o que implicava, na leitura de alguns religiosos, a sua desqualificação como "local escolhido" e consagrado por Deus⁵²⁷.

No entanto, curiosamente o templo de Jerusalém não passava despercebido mesmo entre aqueles que se opunham à sua existência contemporânea. A apocalíptica judaica comumente exprimia um posicionamento bastante ambíguo com relação ao santuário oficial, não raro em atitude de oposição.

Existe na literatura apocalíptica uma clara tradição de hostilidade contra o templo de Jerusalém, unida com um grande interesse no mesmo como uma ideia religiosa. As seitas de Qumrã, por exemplo, abominavam o santuário corrupto em Jerusalém, mas não obstante entendiam a sua própria comunidade como um templo. Ao seguir esse tema de hostilidade e deslumbramento até o período do retorno do exílio babilônico, pode-se inferir um guia útil para a história religiosa

⁵²⁴ STEGEMANN, E. W.; STEGEMANN, W. *História Social do Protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004, pp. 166, 167.

⁵²⁵ Lv 9:24; 2 Cr 7:1-3.

⁵²⁶ 1 Rs 8:4; 2 Cr 5:5.

⁵²⁷ NEUSNER, Jacob (et. al.). *Judaisms and their Messiahs at the turn of the Christian Era* (digital printing). New York: Cambridge University Press, 2003, pp. 70, 71.

daquele período, e lançar luz quanto às origens do pensamento apocalíptico⁵²⁸.

Essa repulsa possuía raízes longínquas, e, de acordo com Hamerton-Kelly, existiam duas posturas dominantes para com o templo no período da teocracia antiga de Israel, representadas em Ezequiel e P respectivamente. A suposta fonte P atribuía a Moisés a incumbência de construir um santuário de acordo com o “modelo” (*tābānīt*) do templo celestial (Êx 25:9). Com efeito, tanto P quanto Ezequiel se posicionava a favor da existência de um templo celeste, uma crença que provinha da mitologia do Antigo Oriente Próximo, com a distinção de que P considerasse o santuário um empreendimento de homens, construído à sombra de um arquétipo celestial. A tradição apocalíptica, por outro lado, seria derivada da atitude mais restritiva de Ezequiel, ou seja, de aversão ao templo corrompido de Jerusalém.

A visão de Ezequiel (40-48) acerca do templo espiritual anunciava que este permaneceria oculto até o tempo determinado para sua manifestação, sendo que, na era escatológica, o santuário dos céus desceria até o monte Sião e a glória de Deus habitaria permanentemente ali, uma vez que YHWH seria o próprio construtor – e não Moisés, um mero homem – de “sua morada” eterna (43:1-7). Portanto, em Ezequiel o novo templo correspondia à imanência do *eschaton* e a remoção da barreira entre céu e terra; em contraste, P procurava preservar a distinção entre os domínios celestial e terreno porquanto limitava o contato entre ambos através da afirmação tanto de um local sagrado constituído, quanto de uma ordem sacerdotal humana⁵²⁹. Consequentemente, o templo como ideia religiosa desempenhava um papel terminante para o pensamento apocalíptico, pois remetia para o conceito de uma almejada “nova criação”, e mesmo para uma realidade eterna no mundo divino.

De acordo com os escritores de Jubileus a consumação de todas as coisas só ocorreria quando Deus construísse o seu templo no centro do mundo (o monte Sião) e prevalecesse como Rei no Santo Monte, vislumbrado em triunfo por todas as nações (i 17. 26-28). Nessa tradição o templo terrestre se apresentava corrompido⁵³⁰, o que evidenciava o estado de urgência da substituição do mesmo pelas mãos do próprio

⁵²⁸ HAMERTON-KELLY, R. G. *The Temple and the Origins of Jewish Apocalyptic*. In: *Vetus Testamentum*, Vol. 20, Fasc. 1. California: Brill, 1970, p. 1.

⁵²⁹ *Ibid.*, pp. 1, 4, 6-8.

⁵³⁰ Cf. II Baruque 4:2-7 escrito no final do I séc. E.C..

Deus. Por conseguinte, a estrutura humana que constituía o sacerdócio levítico da época – este entendido como instituição ilegítima devida sua apostasia da Lei, corrupção moral e injustiça – foi amplamente criticada pela literatura apocalíptica⁵³¹. Ao mesmo tempo os contrastes eram intensificados na medida em que esse tipo de entendimento impulsionava certa expectativa de restauração, baseada na constituição de um novo sacerdote por meio da cerimônia de consagração dos “Últimos Dias”⁵³².

O Livro dos Sonhos é considerado por alguns estudiosos como o promotor de uma tradição oposicionista ao santuário terreno (e consequentemente ao sacerdócio humano), em termos mais bem delimitados. Nesse texto Enoque protagoniza o recebimento de uma visão do futuro em que Deus condenava o templo à destruição, além de haver rechaçado “as ovelhas cegas de Israel” (possível alusão aos sacerdotes do período asmoneu)⁵³³. Portanto, essa tradição enóquica sobre o templo, que não obstante compôs considerável parcela do pensamento apocalíptico, se assemelhava em grande medida ao entendimento essencial mais tarde difundido na comunidade de Qumran. No Livro dos Sonhos o zênite da história consistiria no “Grande Julgamento divino”, visto como evento absolutamente excepcional e inaugurador do Reino de YHWH sobre a terra. Enquanto o autor de Daniel caracterizasse o *eon* futuro como domínio de Israel sobre outros povos, no Livro dos Sonhos, contrariamente, a consumação escatológica incluía o reino universal do Messias-Rei, acompanhado da regeneração do gênero humano aos primeiros moldes do Éden. Nessa visão os aderentes do movimento apocalíptico, contemporâneos ao início do levante asmoneu, se empenhavam na luta armada mesmo que não considerassem a guerra dos macabeus como limiar do Reino divino⁵³⁴.

Grosso modo, a partir da análise de textos centrais para a tradição apocalíptica⁵³⁵ é possível depreender três características recorrentes: 1) Existência de um templo

⁵³¹ Mais especificamente em: Assunção de Moisés (1:18 – I sec. E.C.); Ez 34: 12; I Enoque 26:1; 90: 26; e Jubileus 8.

⁵³² HAMERTON-KELLY, R. G. *The Temple and the Origins of Jewish Apocalyptic*. In: *Vetus Testamentum*, Vol. 20, Fasc. 1. California: Brill, 1970, p. 3.

⁵³³ Essa posição se opunha ao pensamento *hassidim* visto que este grupo concebia a legitimidade da reorganização do templo sob Menelau.

⁵³⁴ SACCHI, Paolo. *The History of the Second Temple Period*. London; New York: T&T Clark International, 2004, pp. 241, 242.

⁵³⁵ Por exemplo, I En 83-90; 91-104; Testamento de Levi 3:4-5; 17:10ss; e II Baroque.

celestial, o protótipo espiritual sobre o qual o templo terreno foi erigido; 2) a centralidade nos eventos e instituições da era escatológica; 3) a hostilidade ao segundo templo por sua inferioridade em comparação com o santuário celestial⁵³⁶.

O fato é que para esse tipo de tradição o templo escatológico já existiria nos céus antes mesmo de ser revelado nos últimos dias⁵³⁷. Em alguns momentos o pensamento apocalíptico chegava a representar a própria cidade de Jerusalém dentro dos padrões de um templo, haja vista o testemunho de 4 Esdras em que Jerusalém foi descrita simbolicamente como tal⁵³⁸, de modo que na consumação escatológica o evento revelatório da Jerusalém celestial, até então oculta nos céus, despontaria como um dos eventos cardinais desse enredo⁵³⁹.

Em anuência com o que já fora informado, a aversão da apocalíptica ao templo terrestre emprestava algum suporte dos profetas bíblicos que apontavam essa direção. Em Isaías 66 há o referimento de YHWH condenando o culto vigente (versos 1-5) a ponto de desejar extingui-lo por inteiro (v. 6). Em seguida, no mesmo texto (vv. 7-9), é dito que a vinda de Deus a Sião ocorreria em breve, assim como a grávida que dá a luz após o trabalho de parto. Esse é o mesmo tom que se percebe, mais adiante, nas passagens apocalípticas acerca do templo em Jerusalém: hostilidade ao santuário físico e a expectativa de que Deus agir brevemente para substituí-lo com sua atitude escatológica de vindicação e juízo. Portanto, o advento de um templo ideal é interpretado como o resultado do trabalho de Deus a despeito do esforço humano⁵⁴⁰.

Consequentemente pode-se dizer que com o andamento da resistência judaica aos romanos o sentimento de destituição já se acomodava aos ânimos da população, pois, em face da derrota quase certa ao menos a confiança na desaprovação de Deus para com o sistema religioso vigente, cuja sede se concentrava no próprio templo, possibilitou que se elaborassem novas expectativas de restauração, projetadas a um futuro não muito distante, e que na realidade se realizaram provisoriamente no contexto da Segunda Grande Revolta.

⁵³⁶ HAMERTON-KELLY, R. G. *The Temple and the Origins of Jewish Apocalyptic*. In: *Vetus Testamentum*, Vol. 20, Fasc. 1. California: Brill, 1970, p. 4.

⁵³⁷ Cf. tb. I Enoque 6:34; 8ss.

⁵³⁸ 4 Esd 10:46-49, 55.

⁵³⁹ HAMERTON-KELLY, R. G. op. cit., pp. 1,2,4. Note que Ap 21ss também articula essa concepção.

⁵⁴⁰ Ibid., p. 11.

Conclusão

Em conformidade com as evidências apresentadas até o presente momento já deve estar clara ao menos a complexidade social, política, econômica e religiosa que se plasmava para forjar o *establishment* da sociedade judaica no primeiro século (E.C.), de maneira que qualquer avaliação das circunstâncias desse período deva estar atenta à maneira como todos esses âmbitos interagiam entre si. Logo, quando estudiosos de renome afirmam alguma dessas dimensões em detrimento às demais, como elemento propulsor fundamental para a Grande Revolta, deve-se entender tais conclusões com um olhar cauteloso, de modo a evitar resumos simplistas para os eventos particulares que compuseram o quadro geral. Por outro lado, existem aqueles que não ignoram a multiplicidade de fatores, mas, concomitantemente, elegem um âmbito como diretriz e elemento que, ao seu tempo, fazia convergir todos os aspectos da sociedade ao sentimento de rebelião.

Nesse sentido o posicionamento de Russel é categórico ao asseverar que a influência da mentalidade apocalíptica foi decisiva para a instauração do levante. Segundo Russel os livros apocalípticos, especialmente Daniel, não apenas refletiam a condição histórica em que foram produzidos, mas efetivamente cooperavam para criar a situação. Com efeito esses escritos apocalípticos eram usados como material inflamatório nas mãos de todos quantos intentassem apelar ao fanatismo religioso que entusiasmava, diretamente, bolsões entre o povo judeu. Exemplo concreto desse tipo de associação pôde ser visto no uso que o partido zelote fez dessa categoria literária e ideológica, porquanto encontrava no imaginário apocalíptico a propaganda ideal para despertar os sentimentos de inquietação já aflorados, principalmente por causa das condições históricas produzidas pelo extenso período de dominação estrangeira, a essa altura extremamente desgastada.

A guerra judaica de 66-70 d.C. ocorreu com base na crença confirmada de que o povo testemunharia a intervenção miraculosa de Deus conforme declarado nos escritos apocalípticos. Mais tarde, durante a revolta de 132-135 d.C. liderada por Bar Kochba, mais uma vez fora a esperança apocalíptica que inspirou o povo judeu a tomar as armas contra os seus suseranos. Ambas as guerras acabaram em tragédia para a nação judaica, de modo que a literatura apocalíptica fora finalmente desacreditada aos olhos da maioria⁵⁴¹.

⁵⁴¹ RUSSEL, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic: 200 BC - AD 100* (The Old Testament Library). Westminster: John Knox, 1964, p. 17.

O ponto consensual é que os zelotes viam a si mesmos como os sucessores espirituais dos macabeus⁵⁴². Ademais, a similaridade desses dois grupos, conquanto cronologicamente separados, se firmou pela esperança comum nas tradicionais promessas de Deus, centradas na liberdade da terra de Israel e na consequente vitória sobre o domínio estrangeiro. Nestes termos tanto macabeus quanto zelotes estavam dispostos a apostar sinceramente nessa expectativa, a ponto de arriscar suas vidas e as de seus familiares, e prontamente se engajar em confrontos extremamente arriscados no intuito de garantir a liberdade religiosa e política⁵⁴³, em manobras realizadas no interior de uma sociedade que não adotava a dicotomia moderna entre religião e esfera secular.

Esse cenário ideológico não se limitava ao conteúdo atemporal da teologia apocalíptica, pois eventos do passado, mais precisamente a lembrança de revoltas anteriores, semelhantemente sedimentavam o substrato do discurso radical. Os visionários dos livros de Daniel e I Enoque anunciavam que Deus houvera prometido a libertação permanente dos judeus exilados e sob o jugo gentílico. Outras promessas ainda contribuíram para a situação descrita: a construção de um novo templo em Jerusalém, capaz de suplantar a glória do santuário de Salomão, anteriormente escolhido por YHWH como “local de Sua habitação”; a coroação de um soberano da dinastia davídica que ascendesse eternamente ao poder; a exaltação do império judaico à autonomia entre as nações; o favorecimento dos gentios que se sujeitassem aos mandamentos de Deus; além da vinda de uma era inexaurível de paz que sucedesse os eventos escatológicos da ressurreição dos mortos e o juízo final⁵⁴⁴.

O uso das recordações bíblicas fez-se ressentir confessadamente em reminiscências relativas às rebeliões contra Antíoco IV e Alexandre Janeu:

As memórias dos tempos antigos, “bíblicos”, bem como de reafirmações mais recentes de independência do povo, como as da rebelião contra Antíoco Epífanês e da resistência a Alexandre Janeu, provavelmente foram mantidas vivas e inspiraram a periódica

⁵⁴² RUSSEL, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic: 200 BC - AD 100* (The Old Testament Library). Westminster: John Knox, 1964, p. 22.

⁵⁴³ FARMER, William Reuben. *Maccabees, Zealots and Josephus: An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period*. New York: Columbia University Press, 1958, p. 177.

⁵⁴⁴ NEUSNER, Jacob (et. al.). *Judaisms and their Messiahs at the turn of the Christian Era* (digital printing). New York: Cambridge University Press, 2003, p. 69.

resistência aos romanos, e, às vezes, à sua própria aristocracia sacerdotal⁵⁴⁵.

Os profetas bíblicos não haviam predito a desolação sem precedentes realizada pelo soberano selêucida (Antíoco IV), em que o povo judeu seria obrigado a se sujeitar, em sua própria terra, à prática da idolatria. Uma resposta para esse novo problema só começa a surgir entre os anos 167 e 161 A.E.C., no momento em que se destacam duas seções de textos (Dn 7-12 e En 89:56-67) que demonstravam evolução da ideia de um "messias" supra-humano que seria adotada tanto por círculos judaicos quanto cristãos. Tais textos refletiam diretamente os eventos concernentes ao tempo de Judas Macabeu, de modo que ambos expressavam a crença de que esse momento representava o último estágio de sofrimento, imposto por Deus como disciplina e castigo em função dos pecados cometidos antes da destruição do primeiro templo⁵⁴⁶. Esse tipo de teologia, fundamentada sob o auspício julgador de YHWH, restringia toda tentativa de rebelião contra o domínio estrangeiro opressor, posto que o seu jugo fosse subentendido como parte intrínseca do próprio desígnio divino, e, portanto, impossível de ser removido pela iniciativa humana⁵⁴⁷. Essa postura de acomodação e paciência piedosa baseada na inevitabilidade do caos provavelmente conteve o ímpeto revolucionário de muitas pessoas. Contudo, nem de longe essa atitude quietista se mostrou unânime.

Os êxitos dos macabeus em batalha, em uma guerra abertamente entendida como santa, tinham por natureza um duplice aspecto ideológico, pois se considerava que os sucessos nos confrontos dependiam tanto dos atos de bravura dos combatentes quanto da intervenção divina. Assim sendo, com o alicerce dessa mentalidade se entendia que o mesmo Deus que outrora redimiu o seu povo por intermédio do zelo macabeu, também pudesse repetir a façanha e fortalecer o braço de cada zelote que, seguindo as pisadas de figuras da envergadura de Fineias e dos macabeus, estivesse pronto a afrontar os romanos⁵⁴⁸.

⁵⁴⁵ HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus* (Bíblia e Sociologia). São Paulo: Paulus, 1995, p. 59.

⁵⁴⁶ Ler Dn 9:24 e o texto de Enoque já citado.

⁵⁴⁷ NEUSNER, Jacob (et. al.). *Judaisms and their Messiahs at the turn of the Christian Era* (digital printing). New York: Cambridge University Press, 2003, pp. 71, 71.

⁵⁴⁸ Essa concepção sobre os zelotes foi amplamente difundida em FARMER, William Reuben. *Maccabees, Zealots and Josephus: An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period*. New York: Columbia University Press, 1958.

Porém, de acordo com uma abordagem mais distanciada, não é difícil entender que as vitórias dos macabeus se apoiavam em feições militares bastante definidas, dentre as quais se podem citar o número considerável de tropas, o conhecimento territorial, as elaboradas táticas de surpresa e o aparelhamento de um exército em constante aprimoramento⁵⁴⁹. O resultado foi que, independente das qualificações que podem ser feitas, o sucesso dos macabeus em adquirir liberdade do domínio selêucida era, sem dúvida, único, a considerar que um estado judaico independente floresceu por quase um século como resultado dessa campanha. Assim, o povo judeu não esqueceria tão cedo as esperanças que a guerra dos macabeus reacendeu no sentido de promover resultados semelhantes ou mais substanciais⁵⁵⁰.

De acordo com o historiador e filósofo Xenofonte (430-355 A.E.C.) os generais de sua época comumente se aproveitavam da grande influência exercida por superstições e ideias religiosas, impostas aos ânimos dos soldados, e utilizavam-nas para seu proveito em batalha, visto que tal procedimento convinha para incutir na mente dos combatentes a possibilidade de enfrentamento eficaz contra forças militares superiores, uma vez que se acreditava na intervenção divina como fator visceral para a vitória. Com relação aos judeus escrutínio semelhante pode ser constatado nos dois principais livros dos Macabeus⁵⁵¹, ambos provavelmente compostos no mesmo ambiente histórico do Rolo da Guerra. Nesse momento do século II A.E.C., em que os judeus estavam inevitavelmente em plena interação com as forças militares helenizadas, é compreensível que tais ideias tenham determinado a ação em guerra contra o poderio selêucida⁵⁵², cuja superioridade, humanamente considerada, não suportaria a intervenção celestial:

Mas Judas respondeu: ‘É bem fácil que muitos venham a cair nas mãos de poucos. A vitória na guerra não depende do tamanho do exército: é do Céu que vem a força, em salvar com muitos ou com poucos. Eles vêm contra nós repletos de insolência e de iniquidade para nos exterminar, a nós, nossas mulheres e nossos filhos, e para nos despojar. Nós, porém, combatemos por nossas vidas e por nossas leis.

⁵⁴⁹ GRABBE, Lester L. *An Introduction to Second Temple Judaism: History and religion of the Jews in the time of Nehemiah, the Maccabees, Hillel and Jesus*. New York: T&T Clark International, 2010, p. 67.

⁵⁵⁰ Ibid., p. 68.

⁵⁵¹ 1 Mc 3:42-60; 4:8-11; 2 Mc 8:16-20; 10:25, 26; 15:21-23.

⁵⁵² WEITZMAN, Steven. *Warring against Terror: The War Scroll and the Mobilization of Emotion*. In: *Journal for the Study of Judaism* 40 (2009) 213-241. Religious Studies Department, Stanford University, Stanford, pp. 221.

Por isso, Ele [YHWH] os esmagará à nossa frente. Quanto a vós, não os temais!⁵⁵³.

Muito antes do período helenístico textos sagrados mostravam a relação inerente entre o reino espiritual e a realidade do contexto militar. Exemplo disso pode ser observado no livro de Josué:

Encontrando-se Josué em Jericó, levantou os olhos e viu um homem que se achava diante dele, com uma espada desembainhada na mão. Josué aproximou-se dele e disse-lhe: ‘És tu dos nossos ou dos nossos inimigos?’ Ele respondeu: ‘Não! Mas sou chefe do exército de Iaweh e acabo de chegar’⁵⁵⁴.

Conforme mencionado a revolta judaica contra os romanos foi um sucesso em seu começo, com tropas inimigas expulsas da Galileia, Judeia e de Jerusalém. Nessas circunstâncias iniciais o levante foi basicamente composto pela massa camponesa, seguida da participação intensa de sacerdotes de nível inferior e de alguns moradores de Jerusalém – conquanto a participação das aristocracias sacerdotal e leiga tenha sido exceção. A partir do relato de Josefo, especialmente em “Vida”, sabe-se que chefes dos sacerdotes, fariseus notáveis do círculo do historiador e anciãos, adotaram, secretamente, uma estratégia mediadora e de parcimônia⁵⁵⁵.

Entretanto, os camponeses judeus, inspirados por esperanças apocalípticas, não admitiam ser privados da sua liberdade do domínio opressivo estrangeiro e nacional. Através de ondas sucessivas e em vários grupos, até rivais entre si, tomaram a Cidade Santa e atacaram os grupelhos dos sumo sacerdotes ilegítimos e seus opressores ricos⁵⁵⁶.

Tanto os autores de “Textos de Guerra” da comunidade de Qumran, quanto os que estimulavam um conflito aberto contra os romanos, tinham como alvo comum a independência política e religiosa que naquela ocasião se encontrava comprometida pelo domínio estrangeiro. Esse objetivo compartilhado torna razoável sugerir que fatores escatológicos tenham motivado alguns que aderiram ao conflito, ou mesmo colaborado decisivamente para a ação da maioria dos rebeldes, pois a sociedade judaica daquele período era impregnada de ideologias apocalípticas, disseminadas textual e oralmente.

⁵⁵³ 1 Mc 3:18-22.

⁵⁵⁴ Js 5:13-14.

⁵⁵⁵ HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus* (Bíblia e Sociologia). São Paulo: Paulus, 1995, pp. 53, 54.

⁵⁵⁶ Ibid., p. 54.

Exemplo notório da intensidade dessa perspectiva se constata nos “Textos de Guerra” que representam um testemunho valioso, visto sua descrição ter sido feita a partir dos acontecimentos pertinentes ao contexto relativamente imediato da Revolta⁵⁵⁷.

Essa crença [de que a vitória sobre os romanos principiava a era messiânica], primeiramente atestada em Qumrã no Rolo da Guerra, nutria um mandato profético específico para o levante contra os romanos em especial, e era acompanhada pela confiança no fato de que essa atitude auferia a aprovação divina, anuência que por seu turno conduziria a uma libertação miraculosa na medida em que o conflito chegasse ao seu estágio mais desesperador. Tudo isso certamente contribui para explicar o motivo de a guerra contra Roma ter gozado de tão grande suporte popular – a despeito da improbabilidade de tal empreendimento⁵⁵⁸.

A força da cosmovisão apocalíptica foi tão intensa que o ímpeto de sua mensagem de salvação não foi completamente abandonado, mesmo após o fracasso da resistência que repercutiu na Grande Revolta. Embora a nação tivesse sido assolada pelos romanos o anseio de liberdade não desapareceu entre o campesinato judeu. O mesmo pode ser dito com relação ao espírito apocalíptico e sua produção literária, uma vez que suas alegadas revelações ainda surgissem – ao menos em círculos clérigo-intelectuais. Apocalípticos que produziram textos redigidos poucas décadas após a primeira revolta, tais como 4 Esdras e 2 Baruque, manifestamente preservavam a expectativa da providência divina em benefício do povo, além de articular respostas em torno dos motivos e razões da destruição de 70⁵⁵⁹.

Decerto, a busca pela liberdade da suserania estrangeira não se extinguiu, sendo a apocalíptica um dos motores da engrenagem ideológica que manteve vivo o impulso de resistência, até que o mesmo fosse apaziguado após o segundo grande ato de enfrentamento contra os romanos na primeira metade do século II E.C, e que causaria cisão religiosa e social mais significativa, com repercussão e efeitos estendidos até a contemporaneidade:

⁵⁵⁷ POPOVIC, Mladen (editor). *The Jewish Revolt Against Rome: Interdisciplinary Perspectives*. In: *Supplements to the Journal for the Study of Judaism*, ed. Benjamin G Wright III Leiden; Boston: Brill, 2011, p. 109.

⁵⁵⁸ Ibid., p. 127.

⁵⁵⁹ VANDERKAM, James C. *An introduction to early Judaism*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2001, pp. 45, 46.

Mas, especialmente entre os camponeses, muitos recusavam abandonar a busca ativa do ideal de uma sociedade justa, livre de dominação e opressão estrangeira. Em 132-135, sessenta e dois anos da devastadora derrota pelas legiões romanas, organizaram novamente uma revolta popular maciça, conhecida pelo nome do seu líder, o messias Bar Kokeba [...]. No fim de três anos de guerra de atrito, os romanos novamente devastaram a Palestina judaica. Após o aniquilamento militar romano dos camponeses rebeldes, a liderança conseguiu amainar e suprimir um impulso-chave da revolta: o apocalipticismo. Assim, a segunda derrota devastadora da rebelião popular judaica marcou o fim de um período altamente dinâmico de 300 anos da história judaica, um período que também viu o nascimento de duas grandes religiões: o judaísmo rabínico e o cristianismo⁵⁶⁰.

A conclusão alcançada na presente pesquisa, com respeito ao problema central em torno do nível de influência exercido pela apocalíptica sobre o início e repercussão da primeira Grande Guerra judaica, exigiu que se considerassem os pormenores sociais, econômicos, culturais e políticos que interagiam para fornecer o ambiente histórico em que se expressava a atividade religiosa dos judeus no primeiro século. Destarte, avalia-se que os capítulos anteriores tenham dado conta de apresentar concisamente todos esses indicadores de um modo suficiente para os intentos elegidos.

O subsídio teórico obtido no decorrer desta averiguação permite que se divida a resposta para o problema central (a incógnita da interconexão entre apocalíptica e a calamidade de 70) em duas dimensões, a saber, 1) das conclusões negativas, nas quais as lacunas históricas impossibilitam o estabelecimento categórico da existência de uma conexão direta e, 2) das conclusões positivas, em que há a possibilidade de se asseverar alguns aspectos que fundamentem ou no mínimo demonstrem a consistência de tal afinidade.

No âmbito das conclusões negativas, o trabalho de pesquisa apresentado constatou uma situação multifacetada, dificilmente percebida se os caminhos percorridos seguissem abordagem e estrutura diferentes das adotadas. Com isso, notou-se que não existe uma vinculação, demonstrável e/ou concreta, entre determinados livros apocalípticos e o cerne dos sentimentos e ações rebeldes que se engajaram na revolta. Mesmo o Rolo da Guerra – com suas claras indicações de hostilidade ao domínio romano e a postura apocalíptica que organizava sua cosmovisão – não pode ser definido como um “manual de guerra” adotado, concretamente, nas estratégias de combate a Roma. O motivo simples para se negar tal papel ao Rolo é o mesmo: a falta

⁵⁶⁰ HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus* (Bíblia e Sociologia). São Paulo: Paulus, 1995, pp. 54, 55.

de evidência conclusiva que descreva relatos de membros associados à comunidade de Qumran cuja orientação dependesse necessariamente de textos dessa estirpe para a participação no confronto.

As circunstâncias históricas da Palestina do primeiro século da era comum mostram que, conquanto o elemento religioso tenha sido basilar para promover a resistência judaica, também demonstram a não existência de um movimento social monolítico, o qual tivesse sido o responsável pelo levante uma vez impulsionado, exclusivamente, por razões religiosas. Conforme afirmado durante a pesquisa, tanto a religião quanto o estrato sócio-político judaicos eram sobremaneira interligados.

Outro ponto que traz dificuldades de aferição é o caráter dúbio do historiador Flávio Josefo, o qual, ao mesmo tempo em que desempenha a função de principal fonte primária e histórica para os eventos estudados nessa pesquisa, possui a deficiência de transmitir os seus relatos à sombra de interesses ideológicos pessoais e sob o financiamento econômico e político de autoridades romanas. Todavia, no tópico que tratou da ambiguidade de Josefo como fonte ficou manifesto que o seu testemunho devesse ser considerado tendencioso em muitas partes, sobretudo quando se contrastam as informações de um mesmo episódio ou fenômeno em diferentes obras de sua autoria. Entretanto, também se ponderou a importância singular dos textos de Josefo (participante e testemunha ocular de muitos dos acontecimentos narrados), relevância essa que pode ser absorvida com base na abordagem crítica, posta sob o crivo das circunstâncias imediatas de composição que confessadamente se impuseram sobre conclusões, juízos, eventos e caracterizações presentes em seus escritos. O fato é que diante dessas limitações e vantagens que se aglutinaram para compor os dados fornecidos por Josefo, resta dizer que não há prova sólida que confirme o seu testemunho, o que deixa o leitor hodierno precavido ao adotar Josefo como fonte confiável do ponto de vista da historiografia moderna. Quando trata dos fenômenos de causação da Revolta Josefo acusa que o fanatismo religioso, moldado sob a cosmovisão apocalíptica, tenha representado o elemento motor mais importante, o qual, uma vez associado aos demais, cooperava no sentido de deflagrar a guerra. Todavia, os pontos de divergência já enumerados colocam em suspeita a validade dessa denúncia.

Por último, e ainda no âmbito dos arremates negativos, os resultados das averiguações aqui empreendidas evidenciam que, a despeito dos pontos que possam corroborar certa falta de conexão entre a apocalíptica e o levante contra Roma, deve-se reconhecer a ausência de comprovações contrárias que se bastem para descartar,

absolutamente, a influência desse fenômeno sobre o estado de guerra. Pelo contrário, o que se percebeu com o estudo da atividade religiosa no período do segundo templo fora a plausibilidade da hipótese que situa a apocalíptica, e o apocalipticismo, como elementos suficientes de causação. E são justamente nessa lacuna que se conjugam as conclusões positivas em torno do problema central.

Para iniciar estas conclusões, não há nada mais propício do que lembrar o ambiente sociocultural relativo ao final do período do segundo templo. Conforme visto, esse momento mostrou que todos os estratos da sociedade conviviam em um contexto carregado de ideias oriundas da apocalíptica, mais especificamente a noção de “fim dos tempos” como conclusão de Deus para a história; a ideia de juízo final sobre os ímpios; a demonização de inimigos humanos; a crença em um sinergismo que culminasse na intervenção divina operada antes, durante ou após o ingresso humano em conflitos; o conceito complexo de guerra santa; e a perspectiva dicotômica da realidade, na qual os eventos do mundo terreno representariam reflexos de manobras e fatos pertinentes à esfera celestial. Essas peculiaridades da visão apocalíptica explicariam o ensejo do alistamento sistemático de resistência aderido por parte da população, mesmo em face de uma entidade tão superior do ponto de vista militar e numérico. Desse modo não seria exagero inferir que, sem os enfoques ideológicos oferecidos pela apocalíptica, a revolta não aconteceria ou, se ocorresse, provavelmente comportaria reflexos e repercussão em menores escalas, com uma participação bem menos substancial.

Da perspectiva do julgamento macrossocial também se percebeu a já mencionada confluência de fatores de causação, o que implicava ser a inerência entre os âmbitos social, político, cultural, econômico e religioso um fator próprio daquela sociedade judaica. Portanto, cada uma dessas esferas do bojo social desempenhava em conjunto e individualmente um papel terminante para a formação da circunstância de revolta. Essa situação de concatenamento explicava o fato de os principais líderes rebeldes serem procedentes da classe religiosa instituída: em relevo mencionam-se o fariseu Flávio Josefo (em sua fase de oposição), Eleazar ben Ananias, José ben Gorion, o Rabi Simeão ben Gamaliel e os sacerdotes Ananus e Jesus ben Gamla.

O argumento se avigora diante da opinião pertinente de alguns especialistas contemporâneos, os quais, ao examinar a situação e os precedentes históricos e sociais da Grande Revolta, chegaram a defender terminantemente a influência decisiva da apocalíptica para o levante. Dentre os nomes mais proeminentes mencionados nessa pesquisa, e que argumentaram de algum modo nesse sentido, estão John J. Collins, Jean

Duheime, Richard Horsley, Mladen Popovic e D. S. Russel, cuja proposta a favor da relação objetiva entre a apocalíptica e o desastre de 70 foi verificada mediante o estudo empreendido no escopo desse trabalho.

Esta dissertação também trouxe à tona o modo dinâmico do fenômeno religioso em Israel, porquanto revelou o caráter ininterrupto das muitas tradições que trabalharam no decorrer da história para que se chegasse ao produto final da apocalíptica: a atividade profética do período do segundo templo foi o resultado da longa conjugação entre os elementos provenientes da tradição “bíblica”, com sua base comum composta pela Lei de Moisés sobre a qual se erigia, no contexto sincrético do pós-exílio, as interpretações realizadas por profetas clássicos e tardios. Não obstante, dentro desse processo histórico e cultural ocorreram o surgimento e o progresso do movimento apocalíptico que reunia, e, ao mesmo tempo, ressignificava as antigas promessas a partir de linguagem e posturas peculiares. Esse legado explica a interconexão de todos esses fatores na mensagem e ideologia de movimentos, partidos e indivíduos proféticos que emergiam tão comumente no primeiro século da era comum, e que portavam um discurso facilmente adaptável à proposta de resistência.

Com base em todas essas evidências conclui-se que a atividade profética na apocalíptica judaica, que operava no período do segundo templo, de fato influenciou a Grande Revolta, não como elemento disjunto, senão em estreito diálogo com os fatores adjacentes que formavam a conjuntura social da época. Por certo alheio à presença da apocalíptica possivelmente não seriam postas as condições ideológicas necessárias para um confronto com proporções tão abrangentes, marcado por expectativas sinceras de vitória por parte dos insurgentes.

Por um lado vale ressaltar que esta averiguação pôs em relevo a carência de provas no sentido de demonstrar como se conjugava, em suas minúcias, a articulação entre apocalíptica e a referida revolução. Por outro lado, a partir de um estudo conforme o proposto nessa dissertação, atento à natureza do conflito, às expectativas judaicas, às definições estruturais das categorias do movimento apocalíptico, e ao ambiente político complexo que acomodava essa miscelânea de perspectivas religiosas de maneira tão espontânea, é possível definir que a apocalíptica esteve na base de sustentação, juntamente com os demais fatores sociológicos, políticos e econômicos, dos fatos que ocasionaram a resistência e o seu consequente desastre.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENS, Eduardo. *A Bíblia sem mitos: uma introdução crítica*. São Paulo: Paulus, 2007.

ASURMENDI, Jesus. *O profetismo: das origens à época moderna*. Trad. Estella Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Paulinas, 1988.

BAILEY, John W. *Jewish Apocalyptic Literature*. In: *The Biblical World*, January 01, vl. 25. Chicago: The Biblical World, 1905.

BERLIN, Andrea M.; OVERMAN, J. Andrew (editors). *The First Jewish Revolt: archaeology, history, and ideology*. London; New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2004.

BERRIN, Shani L. *The Pesher Nahum Scroll from Qumran: An Exegetical Study of 4Q169*. In MARTÍNES, Florentino García (ed.). *Studies on the Texts of the Desert of Judah*, Vl. III. Leiden: Brill, 2004.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BROWN, Raymond E. (et. al). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento/ Tradução: Celso Eronides Fernandes*. Santo André (SP): Paulus; Academia Cristã, 2012.

BROWN, Raymond E. *An Introduction to the New Testament* (The Anchor Bible Reference Library). New York: Bentam Doubleday Dell Publishing Group, 1997.

BRUEGGEMANN, Walter. *The Theology of the Book of Jeremiah*. New York: Cambridge University Press, 2007.

_____ (editor). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e Artigos Sistemáticos*. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011.

CHILDS, Brevard S. *Isaiah: A Commentary*. (Old Testament Library Series). Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.

_____. *Biblical Theology of the Old and New Testaments: theological reflection on the Christian Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

CLEMENTS, R. E. (org.). *O Mundo do Antigo Israel: Perspectivas Sociológicas, Antropológicas e Políticas*. São Paulo: Paulus, 1995.

COOGAN, Michael D. *The Old Testament: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2008.

COLLINS, Adela Yarbro. *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*. New York; Leiden; Köln: Brill, 1996.

COLLINS, John J. *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*. New York: Oxford University Press, 2014.

_____. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. *Daniel: with introduction to apocalyptic literature*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984.

_____; HARLOW, Daniel C. (editors). *Early Judaism: A Comprehensive Overview*. Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012.

_____(org.). *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*. In: Supplements to the Journal for the Study of Judaism. Leiden; Boston: Brill, 2005.

_____. (editor). *Apocalypse: The Morphology of a Genre*. In: Semeia 14 (an experimental journal for biblical criticism). Missoula: The Society of Biblical Literature, 1979.

_____; CHARLESWORTH, James H. (editors). *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium*. In: Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 9. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.

_____. *The Mythology of Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll: A Point of Transition in Jewish In: Vetus Testamentum*, Vol. 25, Fasc. 3 (Jul., 1975), pp. 596-612.

_____. *The Scepter and the Star: Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*. 2 ed. Grand Rapids/Cambridge: William Eerdmans Publishing Company, 2010b.

CROSS, Frank Moore. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, 9^a Ed. Massachusetts: Harvard University Press, 1997.

DAY, John. *God's conflict with the dragon and the sea: Echoes of a Canaanite myth in the Old Testament*. Melbourne: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1988.

DOBRORUKA, Vicente. *O Papel da Apocalíptica como Elemento Explicativo na Guerra dos Judeus*. In: UFOP – IV Congresso Nacional de Estudos Clássicos / XII Reunião da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos – SBEC, 5-10 de Agosto de 2001.

DUHEIME, J. *The War Texts: 1Q and Related Manuscripts. Companion to the Qumran Scrolls 6*. London: T&T Clark, 2004

EICHRODT, Walther. *Theology of the Old Testament* (VI. 1). Philadelphia: The Westminster Press, 1975.

EHRMAN, Bart D. *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. New York: Oxford University Press, 1997.

_____. *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*. New York: Oxford University Press, 1999.

ESCHEL, H. *The Kittim in the War Scroll and in the Pesharim*. In: *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kochba in Light of the Dead Sea Scrolls*. Leiden: Brill, 2001.

FARMER, William Reuben. *Maccabees, Zealots and Josephus: An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period*. New York: Columbia University Press, 1958.

FREEDMAN, Astrid B. Beck (editor). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group, 1992.

FREYNE, Sean. *Galilee, from Alexander the Great to Hadrian 323 Bce to 135 Ce: A Study of Second Temple Judaism: a study of second temple Judaism*. Notre Dame: T&T CLARK PUBL, 1998.

GOODMAN, Martin. *A classe dirigente da Judéia: as origens da revolta judaica contra Roma, A.D. 66-70*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

_____. *The Roman World: 44 BC – AD 180*. In: *Routledge History of the Ancient World*. London; New York: Routledge, 1997.

GRABBE, Lester L. *An Introduction to Second Temple Judaism: History and religion of the Jews in the time of Nehemiah, the Maccabees, Hillel and Jesus*. New York: T&T Clark International, 2010.

GRAY, Rebecca. *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine: The Evidence from Josephus*. New York: Oxford University Press, 1993.

HAMERTON-KELLY, R. G. *The Temple and the Origins of Jewish Apocalyptic*. In: *Vetus Testamentum*, Vol. 20, Fasc. 1. California: Brill, 1970.

HARTMAN, Louis F.; DILELLA, Alexander A. *The Book of Daniel: a new translation with notes and commentary* (The Anchor Yale Bible Commentaries). Pennsylvania: Yale University Press, 2005.

HEFFERNAN, Thomas J.; BURMAN, Thomas E. (editors). *Scripture and Pluralism: Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and Renaissance*. In: *Studies in the History of Christian Traditions*, vl. CXXIII. Leiden; Boston: Brill, February 21-22, 2005.

HELYER, Larry R. *Exploring Jewish Literature of the Second Temple Period: a guide for New Testament students*. Madison: Intervarsity Press, 2002.

HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. Philadelphia, Fortress Press, 1981.

_____. *The Zealots: Investigation into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A.D.* Translated by David Smith. Edinburgh: T & T Clark LTD, 1989.

HOGETERP, Albert L. A. *Expectations of the End: A Comparative Tradition-Historical Study of Eschatological Apocalyptic and Messianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament*. In: MARTÍNEZ, Florentino García. *Studies of the Texts of the Desert of Judah*, vl. 83. Leiden; Boston: BRILL, 2009.

HIMMELFARB, Martha. *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*. New York: Oxford University Press, 1993.

HORBURY, William (editor). *The Cambridge History of Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus (Bíblia e Sociologia)*. São Paulo: Paulus, 1995.

JOSEPHUS, Flavius. *The Works of Josephus: Complete and Unabridged*. Translated by William Whiston. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998.

KLEIN, Ralph W. *Israel no Exílio: Uma Interpretação Teológica*. Trad. Edwino Royer. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012.

LIM, Timothy H. *Pesharim*. London; New York: Sheffield Academic Press, 2002.

MACASKILL, Grant. *Revealed Wisdom and Inaugurated Eschatology in Ancient Judaism and Early Christianity*. In: *Supplements to the Journal for the Study of Judaism* (vl. 115). Leiden, Boston: Brill, 2007.

MARTIN, Dale B. *New Testament: history and literature* (The open Yale courses series). New Heaven; London: Yale University Press, 2012.

MARTÍNEZ, Florentino García. *Textos de Qumran*. Petrópolis: Vozes, 1995.

MAYS, James Luther; ACHTEMEIER, Paul J. (editors). *Interpreting the Prophets*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.

McGINN, Bernard; COLLINS, John J.; STEIN Stephen J. (editors). *The Continuum History of Apocalypticism*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2003.

McLAREN, James S. *Power & Politics in Palestine: the Jews and the governing of their Land, 100 BC-AD 70*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 63. Sheffield: Sheffield Academy Press, 1991.

NEHER, André. *La Esencia del Profetismo*. Slamanca: Ediciones Sígueme, 1975.

NEUSNER, Jacob (et. al.). *Judaisms and their Messiahs at the turn of the Christian Era* (digital printing). New York: Cambridge University Press, 2003.

NOVELLO, Henry L. *The Nature of Evil in Jewish Apocalyptic: The Need for "Integral" Salvation*. *Coloquium* 35/1 (2003) pp. 47-63.

OLLENBURGER, Ben C. *Zion the City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult*. In *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 41. Sheffield: JSOT Press, 1987.

PRITCHARD, James B. *Ancient Near East: Relating to the Old Testament*. Texts, 3 ed. with supplements. New Jersey: Princeton University Press, 1969.

POPOVIC, Mladen (editor) *The Jewish Revolt Against Rome: Interdisciplinary Perspectives*. In: *Supplements to the Journal for the Study of Judaism*, ed. Benjamin G Wright III Leiden; Boston: Brill, 2011.

PROENÇA, Eduardo de (org.). *Apócrifos e Pseudo-epígrafos da Bíblia*. Tradução: Claudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

RAJAK, Tessa. *Josephus: The Historian and His Society*. Second Edition. London: DuckWorth, 2002.

REHFELD, Walter. *Alguns Conceitos Básicos do Judaísmo*. Em: 'Nas Sendas do Judaísmo'. São Paulo: Perspectiva, 2003.

REID, Daniel G. (org.). *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. Tradução: Márcio L. Redondo, Fabiano Medeiros. São Paulo: Vida Nova; Edições Loyola, 2012.

ROWLAND, Christopher. *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. London: The Camelot Press, 1982.

RUSSEL, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic: 200 BC - AD 100* (The Old Testament Library). Westminster: John Knox, 1964.

SACCHI, Paolo. *Jewish Apocalyptic and its History*. In: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series* 20. Brescia: Sheffield Academic Press.

_____. *The History of the Second Temple Period*. London; New York: T&T Clark International, 2004.

SCHMIDT, Francis. *O Pensamento do templo de Jerusalém a Qumran: identidade e laço social no judaísmo antigo*. São Paulo: Loyola, 1998.

SCHENELLE, Udo. *Teologia do Novo Testamento*. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.

SCHULTZ, Brian. *Conquering the World: The War Scroll (1QM) Reconsidered*. In: *Studies on the Texts of the Desert of Judah*, v.76. Leiden; Boston: 2009.

SICRE, José Luís. *Com os Pobres da Terra: A Justiça Social nos Profetas de Israel*. Trad. Carlos Felício da Silveira. Santo André (SP): Academia Cristã; Paulus, 2011.

_____. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Trad. João Luis Baraúna. Petrópolis: Vozes, 1999.

SMALLWOOD, E. M. *The Jews under Roman Rule: From Pompey to Dioclesian*. Leiden: E.J. Brill, 1976.

SOGGIN, Alberto J. *Introduction to the Old Testament: From its Origins to the Closing of the Alexandrian Canon*, 3ª Ed., (The Old Testament Library). Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989.

STEGEMANN, E. W.; STEGEMANN, W. *História Social do Protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

VANDERKAM, James C. *An introduction to early Judaism*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2001.

YADIN, Yigael. *The Scroll of the War of the Sons of light against the sons of Darkness*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

WEBER, Max. *Ancient Judaism*. Translated and Edited by Hans H. Gerth and Don Martindale. New York: A Free Press, 1967.

WEITZMAN, Steven. *Warring against Terror: The War Scroll and the Mobilization of Emotion*. In: *Journal for the Study of Judaism* 40 (2009) 213-241. Religious Studies Department, Stanford University, Stanford.

WESTERMANN, Claus. *Fundamentos da Teologia do Antigo Testamento*. Tradução por Frederico Dattler. Santo André (SP): Academia Cristã, 2011.

WILSON, Robert. *Profecia e Sociedade no Antigo Israel*. São Paulo: Paulinas, 1993.