

**Universidade Federal do Rio de Janeiro**

**Centro de Filosofia e Ciências Humanas**

**Instituto de Filosofia e Ciências Sociais**

**Programa de Pós-Graduação em História Comparada**

**Orientador: Prof. Dr. André Leonardo Chevitaese**

**O messianismo de um galileu chamado Jesus e sua visão de um novo tempo e  
de um novo templo.**

Daniel Soares Veiga

**Rio de Janeiro**

**2005**

**Universidade Federal do Rio de Janeiro**

**Centro de Filosofia e Ciências Humanas**

**Instituto de Filosofia e Ciências Sociais**

**Programa de Pós-Graduação em História Comparada**

**Orientador: Prof. Dr. André Leonardo Chevitaese**

**O messianismo de um galileu chamado Jesus e sua visão de um novo tempo e  
de um novo templo.**

Daniel Soares Veiga

Dissertação apresentada à  
Coordenação do Programa de  
Pós-Graduação em História  
Comparada da UFRJ,  
visando a obtenção do título de  
Mestre em História Comparada.

**Universidade Federal do Rio de Janeiro**

**Centro de Filosofia e Ciências Humanas**

**Instituto de Filosofia e Ciências Sociais**

**Programa de Pós-Graduação em História Comparada**

**Orientador: Prof. Dr. André Leonardo Chevitaresh**

**Examinadores:**

.....

.....

.....

**Rio de Janeiro**

**2005**

**FICHA CATALOGRÁFICA:**

VEIGA, Daniel S. *O messianismo de um galileu chamado Jesus e sua visão de um novo tempo e de um novo templo*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/Programa de Pós-Graduação em História Comparada, 2005. Dissertação de Mestrado em História Comparada.

1 – identidade e alteridade

3 - messianismo

2 – judaísmo

4 – Jesus Histórico

**Resumo:**

A presente pesquisa revela o conflito entre um judaísmo “oficial” e um outro tipo de judaísmo, regional; este traduzido na forma de uma expectativa messiânica. Expectativa esta personificada por um galileu que, através das suas ações mágicas de curas, moldou o messianismo do seu grupo e o levou a tomar uma posição contra um discurso religioso centralizador mediado por uma hierarquia sacerdotal.

O messianismo materializado por Jesus trazia na sua essência as tradições e a mentalidade da região de origem de Jesus: a Galiléia.

**Abstract:**

The present paper reveals the conflict between an “official” Judaism and another kind of Judaism, regional one; this is traduced in a form of messianic expectation. The expectation is represented by a galilean that, through his magical actions of cures, molded the messianism of his group and it made him took a position against a centralized religious speech mediated by a priestly hierarchy. The messianism materialized by Jesus brought in its essence the traditions and mentality of Jesus’ region of origin: the Galilee.

**Abreviaturas:**

Ap – Apocalipse

AT – Antigo Testamento

At – Atos dos Apóstolos

CD – Documento de Damasco

1 Cor – Primeira Epístola aos Coríntios

2 Cor – Segunda Epístola aos Coríntios

Dn – Daniel

Dt – Deuteronômio

En - Enoc

Ex – Êxodo

Ez – Ezequiel

4 Ez – Quarto Livro de Ezra

Gl – Epístola aos Gálatas

Gn - Gênesis

Gênesis – Gn

Is – Isaías

Jl – Joel

Jn – Jonas

Jo – Evangelho de João

Jr – Jeremias

Js – Josué

Jz – Juízes

Lc – Evangelho de Lucas

Lv – Levítico

1 Mac – Primeiro Macabeus

2 Mac – Segundo Macabeus

Mc – Evangelho de Marcos

Mt – Evangelho de Mateus

Ne – Neemias

NT – Novo Testamento

Os – Oséias

1 QM – Regra da Guerra

1 QS – Manual da Disciplina

1 Qsa – Regra da Comunidade (apêndice de 1 QS)

1 Rs – Primeiro Reis

2 Rs – Segundo Reis

Sb – Sabedoria

Sl – Salmos

Sl Sal – Salmos de Salomão

1 Sm – Primeiro Samuel

2 Sm – Segundo Samuel

Tb – Tobias

Zc – Zacarias

**Lista de Figura**

<b>Figura 1:</b> O Templo de Herodes.....	173
<b>Figura 2:</b> Átrios Externos do Templo de Herodes.....	174
<b>Figura 3:</b> A Palestina ao tempo de Jesus.....	175
<b>Figura 4:</b> A Galiléia do Ministério de Jesus.....	176

## Índice

Introdução.....	1
I – O judaísmo no período helenístico: aspecto políticos e socioeconômicos.....	21
II – O messianismo na cultura judaica e o movimento de Jesus.....	57
III – O judaísmo galilaico e as ações de Jesus em relação ao Templo de Jerusalém.....	120
IV – Conclusão.....	162
V – Bibliografia.....	165
VI- Anexo.....	172

## **Introdução:**

Nesta dissertação de mestrado, eu estudo a construção e a natureza do messianismo de Jesus dentro do contexto político, social e cultural da região que posteriormente ficará conhecida como Palestina. Meu objetivo é delimitar as especificidades, bem como as propostas do messianismo com o qual o movimento de Jesus se revestiu, destacando-o das variadas correntes messiânicas que germinaram no final do judaísmo tardio e, uma vez feito isso, provar que o messianismo de Jesus questionava o valor do Templo de Jerusalém. É justamente neste aspecto que repousa o cerne da minha pesquisa. Em outras palavras, o que a minha dissertação pretende trazer como novidade é a tentativa de mostrar que o messianismo personificado por Jesus apresentou uma descontinuidade frente aos demais movimentos messiânicos, por pregar um esvaziamento da importância do Templo; negando a necessidade da sua presença entre os judeus. Neste ponto, uma discussão bibliográfica sobre os rumos que a pesquisa do Jesus histórico tomou no decorrer de mais de uma centena de anos, servirá para ilustrar as diferentes abordagens teórico-metodológicas que modelaram a busca pelo Jesus da História.

Os primeiros ensaios começaram a ser esboçados a mais de cento e cinquenta anos; fruto do racionalismo legado pelo movimento iluminista do século XVIII. Isto levou os pensadores da época a aplicar os conhecimentos disponíveis até então numa tentativa ambiciosa de reconstruir a “verdadeira vida de Jesus”, procurando isolá-la do seu aspecto mítico e sobrenatural. Já no século XVII, o pensador John Locke publicava em 1695 a obra *A Racionalidade do Cristianismo*. Todavia, é com Reimarus (1694-1768) que se inicia o tratamento da vida de Jesus numa perspectiva mais histórica, inaugurando uma primeira fase na pesquisa do Jesus histórico. Reimarus foi, acima de tudo, pioneiro no ponto de vista metodológico, distinguindo entre a pregação de Jesus e a fé dos apóstolos no Cristo. Esta nova

postura correspondia à compreensão histórica de que a pregação de Jesus só poderia ser entendida a partir do contexto da religião judaica do seu tempo.

A discrepância entre a mensagem político-messiânica de Jesus e o anúncio apostólico de um Cristo que liberta pelo sofrimento, ressuscita e retorna, era explicada por Reimarus como uma teoria de *fraude objetiva*. Em outras palavras, na ótica de Reimarus, os discípulos de Jesus, para não verem a si mesmos como fracassados, teriam roubado o cadáver de Jesus e depois de cinquenta dias (quando o corpo já não poderia ser identificado) anunciado sua ressurreição e seu retorno iminente. A explicação da fé no Cristo em termos de fraude, porém, foi corrigida por outro estudioso no tema: David Friedrich Strauss (1808-1874). Strauss publicou em 1835 a obra intitulada *Vida de Jesus*.

A maior contribuição de Strauss foi a aplicação aos evangelhos do conceito de *mito*, que já era comum na pesquisa do Antigo Testamento. Strauss via o mito operando em todas as partes dos evangelhos onde as leis da natureza eram invalidadas, as tradições se contradiziam ou quando motivos proféticos e religiosos retirados do Antigo Testamento eram transferidos a Jesus. O a-histórico não se devia, segundo Strauss, a uma fraude deliberada, mas sim a um processo inconsciente de imaginação mítica. O ponto fraco da crítica de Strauss estava na definição das relações literárias entre os evangelhos sinóticos que ele defendia. Ele era da opinião de que Mateus e Lucas seriam os evangelhos mais antigos, enquanto Marcos seria um estrato derivado de ambos.

No século XIX, uma segunda fase na busca pelo Jesus histórico assinalou um otimismo da pesquisa liberal sobre a vida de Jesus. Heinrich Julius Holtzmann (1832-1910) pode ser considerado um representante exemplar dessa escola. Holtzmann auxiliou Christian Gottlob Wilke e Christian Hermann Weisse a compor a teoria das Duas Fontes, qual seja, a idéia de que Mateus e Lucas utilizaram uma coletânea de ditos de Jesus, além do evangelho de Marcos (que passava a ser reconhecidamente anterior a Mateus e Lucas), para redigirem

seus respectivos evangelhos. Este documento ficou conhecido como a Fonte Q (a primeira letra da palavra *Quelle* – que significa justamente *fonte* em alemão). Doravante, Marcos e Q passaram a valer como as mais antigas fontes para o Jesus histórico. Do Evangelho de Marcos, Holtzmann retirou um esboço da vida de Jesus, lendo nele uma evolução biográfica com o ponto crucial em Marcos 8: na Galiléia teria se formado a consciência messiânica de Jesus e em Cesaréia de Filipe ele teria se revelado aos seus discípulos como Messias. Esta perspectiva de Holtzmann demonstra a principal característica do estudo sobre Jesus nessa segunda fase: a crença de que a “vida de Jesus” poderia ser lida através de uma aguçada análise crítico-literária das fontes, pois os exegetas acreditavam que elas refletiam a personalidade de Jesus.

No final do século XIX e princípios do século XX, certos fatores conduziram a um colapso da pesquisa sobre a vida de Jesus: o primeiro deles foi o caráter projetivo das imagens sobre as interpretações da vida de Jesus. Albert Schweitzer publicou em 1906 a *História da Investigação da Vida de Jesus*, na qual ele demonstrou que cada imagem de Jesus revelava alguns aspectos da sua personalidade que cada autor enxergava como o ideal ético mais digno de almejar.

O segundo fator problemático a ser percebido foi o caráter tendencioso das fontes sobre a vida de Jesus, conforme apontada por W. Wrede em 1901. De acordo com este último autor, no Evangelho de Marcos, a fé pós-pascal no messianismo de Jesus foi projetada sobre a vida não-messiânica de Jesus, o que tornaria impossível (assim raciocinavam Wrede e outros autores) distinguir entre a imagem do Jesus terreno e o Cristo pós-pascal.

Contemporâneo a Wrede, K. L. Schmidt apontou como um terceiro problema o caráter fragmentário dos evangelhos, argumentando que a tradição de Jesus consistia em “pequenas unidades” e que o quadro cronológico e geográfico “da história de Jesus” foi criado secundariamente pelo evangelista Marcos. Por conseguinte, desapareceria a possibilidade de

se extrair um desenvolvimento da personalidade de Jesus a partir da seqüência das perícopes.

O ceticismo causado por essa corrente historiográfica foi aguçado por motivos teológicos graças ao teólogo alemão Rudolf Bultmann (1884-1976), cujos estudos marcaram o período de 1919 a 1968. Bultmann desenvolveu uma *teologia dialética* que contrapõe Deus e o mundo tão radicalmente que eles se encontram apenas no “fato” da vinda de Jesus ao mundo e no “fato” da sua partida, na cruz e na ressurreição. Para Bultmann, o fator decisivo não era o que Jesus havia dito ou feito na sua pregação terrena, mas o que Deus havia dito ou feito por intermédio de Jesus na cruz e na ressurreição. Neste pensamento, o que importava não era o Jesus histórico e sim a mensagem de Deus através do Cristo querigmático. Daí Bultmann concluía que o Jesus terreno não era relevante para a teologia cristã. Ele admitia, no entanto, que a cristologia pós-pascal estava “implicitamente” presente nas chamadas do Jesus pré-pascal a uma tomada de atitude para com a sua pregação. Esse foi o ponto de partida para os discípulos de Bultmann reformularem a pergunta pelo Jesus histórico, inaugurando uma quarta fase na pesquisa sobre o tema.

A base metodológica da “pergunta pelo Jesus histórico” que marcou esse quarto estágio da pesquisa foi a confiança de que se podia encontrar um mínimo da tradição autêntica de Jesus, quando se excluía o que podia ser derivado tanto do judaísmo quanto do cristianismo antigo. Com isso (e contrariando os estudos de Reimarus), Jesus era novamente distanciado do judaísmo. Entra em cena uma metodologia que emprega a história das religiões e a história da tradição: o critério da diferença. A intenção de descobrir o querigma de Cristo já na pregação do Jesus terreno conduz, em conexão com o critério da diferença, a uma percepção de Jesus em contraste permanente com o judaísmo. Como era de se esperar, isso levou a uma reação da parte dos pesquisadores judeus sobre Jesus, que enfatizaram o apanágio judaico da vida e do ensino de Jesus. J. Klausner, em *Jesus von Nazareth* (ed. alemã de 1934), via em Jesus o representante de uma ética judaica. No final da década de 70, o judeu

húngaro naturalizado inglês, Geza Vermes, em *Jesus, the Jew*; advogou a tese de um Jesus piedoso, fiel à lei judaica. Com isso, Jesus era reinserido de forma definitiva no contexto do judaísmo, perdendo de vez o aspecto de uma entidade a-histórica. O fim da hegemonia bultmaniana decretou o fim do domínio arbitrário do interesse teológico nas pesquisas sobre Jesus, cuja única finalidade era fundamentar a identidade cristã ao distingui-la do judaísmo. Por isso os seguidores de Bultmann sempre deram preferência a fontes “ortodoxas”, isto é, aquelas inseridas no cânone da doutrina cristã.

Uma quinta fase na procura pelo Jesus histórico começava a se desenhar, sobretudo a partir da década de 70, quando o interesse histórico-social substituiu o teológico e a inserção de Jesus no judaísmo substituiu o desejo de separá-lo dele. A abertura a fontes pseudoepigráficas substituiu o monopólio do uso dos textos inseridos no cânon. Esta nova metodologia tem em John D. Crossan (*O Jesus Histórico: a vida de um camponês judeu no Mediterrâneo* – 1994) seu mais notável expoente. Crossan, muito embora não rejeite os textos neotestamentários como documentação para a pesquisa histórica sobre Jesus, considera que o Evangelho de Tomé, o Evangelho dos Hebreus, o Evangelho Q e um suposto “Evangelho da Cruz” (que teria sido reconstruído a partir do Evangelho de Pedro) são as fontes mais antigas acerca de Jesus e, portanto, mais dignas de crédito.

Todavia, apesar de reconhecer a inegável importância desses textos extracanônicos (e mesmo do Evangelho Q), eu discordo de Crossan de que os textos neotestamentários sejam secundários e menos confiáveis em comparação com a literatura pseudoepigráfica no tocante à pesquisa do Jesus Histórico. A pesquisa de Crossan, por outro lado, tem o grande mérito de ter sido pioneira ao introduzir os estudos antropológicos na pesquisa do Jesus Histórico, mormente no que se refere à antropologia comparada que pensa a relação entre o macro e o micro, ou mais especificamente, a relação simbólica que há entre corpo e sociedade. Teoria

que foi bem trabalhada nos estudos da antropóloga Mary Douglas (1976) e que tiveram uma importância fundamental nos trabalhos de Crossan (cf. *O Jesus Histórico*, 1994).

John P. Meier, na sua obra magna (que ainda está em curso e cuja primeira publicação data de 1994) *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico* (1994) demonstra, de modo brilhante, através de um aprofundado estudo hermenêutico, a importância dos evangelhos para uma abordagem científica do Jesus histórico. Entretanto, Meier exclui a literatura pseudoepigráfica (e mesmo do Evangelho de Q) na pesquisa do Jesus Histórico, confinando a documentação aos evangelhos de Marcos, Mateus, Lucas e João e opondo-se abertamente à metodologia de Crossan e à sua tese de um Jesus cínico. Os estudos antropológicos são negligenciados por John Meier e sua pesquisa está pautada primordialmente na hermenêutica e na crítica literária. É baseado nelas que Meier defende sua tese de um Jesus profeta que pregou a vinda iminente do reino de Deus (1997) e que herdou sua personalidade escatológica de João Batista (1996), além de ser um taumaturgo e um exorcista (1998).

Na dissertação, eu combino a hermenêutica de John Meier (mas não só a dele) com a necessidade de um contexto histórico-social, levantada por Crossan, mas respeitando o ponto de vista de ambos. O despertar no interesse histórico-social do mundo judaico palestinese também fez os estudiosos perceberem que na aparição e no destino de Jesus se refletem as tensões características da sociedade judaica do século I d.C.; uma sociedade que ao mesmo tempo em que interagiu com a cultura helenística, buscava reafirmar seus valores judaicos frente aos problemas e adversidades que vinham acompanhando o judaísmo desde longa data.

Desta consciência de um universo judaico cada vez mais helenizado e em constante mutação, a pesquisa sobre Jesus dividiu-se em duas vertentes principais: de um lado criou-se a “imagem de um Jesus não-escatológico”, onde Jesus se torna um representante da filosofia cínica, ou um “cínico judeu” que, marcado por influências helenísticas, fica à margem do judaísmo – vide os trabalhos de Crossan (um deles já mencionado acima) e o de Burton Mack,

intitulado *Em busca do evangelho perdido: o livro de Q e as origens cristãs* (1994). De outro lado, ele é interpretado no quadro da escatologia judaica, onde ele assume o papel de profeta e, possivelmente, de messias (Sanders – *Jesus and judaism* 1985).

A minha pesquisa sobre Jesus pertence a esta segunda corrente, pois, parafraseando Gerd Theissen: “*O Jesus não-escatológico parece ter uma cor local mais californiana do que galilaica*” (THEISSEN, 2002:29). Via de regra, cumpre ressaltar que o presente estudo se desvencilha do “critério da diferença” como base metodológica da pesquisa sobre Jesus. Ele se baseia no *critério histórico da plausibilidade*, ou seja, o que é plausível no contexto judaico (ou mais precisamente galilaico) e torna compreensível o surgimento do cristianismo antigo, pode perfeitamente ser considerado histórico.

Seguindo essa linha de pensamento, eu tenho consciência de que buscar compreender a mensagem que Jesus tentou transmitir através do seu movimento exige uma grande cautela devido à multivariada com a qual o judaísmo da época se apresentava. Se não é correto falar em judaísmo, mas sim judaísmos, tampouco é correto pensarmos no messianismo como uma forma de pensamento dogmática. As interpretações que os judeus faziam dos seus textos religiosos eram muitíssimo diversificadas, assim como a quantidade desses escritos, que circulavam em número bem maior antes do processo de rabinização do judaísmo. Portanto, proponho igualmente não falarmos de messianismo, e sim de messianismos ou expectativas messiânicas heterogêneas e, por que não dizer, contrastantes.

Para se analisar a problemática do caráter messiânico atribuído a Jesus, necessitamos de antecedentes históricos. Eles são intrínsecos na medida em que definiram o universo religioso no qual Jesus e seu séquito viveram. No primeiro capítulo, faço uma digressão referente aos momentos de turbulência experimentados pelos judeus durante a dominação selêucida, particularmente sob Antíoco IV. É o ponto de partida para a reação de um segmento da população, liderado por membros de uma família sacerdotal: os asmoneus ou

macabeus, como se autodenominavam seus primeiros instigadores. A importância desse capítulo consiste em mostrar como esta fase conturbada significou um marco na História do judaísmo, pois a luta travada por esses homens a favor do seu estilo de vida tradicional, forjou, em grande parte dos judeus palestinos, uma consciência de auto-afirmação diante do não-judeu, que irá se refletir no plano religioso e influenciar no engendramento do messianismo. Para o período de Antíoco IV eu adotei como fontes o Livro de Daniel e o Primeiro e o Segundo Livros dos Macabeus. No que se refere aos Livros de Macabeus, é mister tecer algumas considerações: em primeiro lugar nenhuma das duas obras é contemporânea do período selêucida; ambas foram escritas décadas depois dos fatos relacionados a Antíoco. O Primeiro Livro de Macabeus se interrompe com a morte do asmoneu Simão em 135 a.C. e provavelmente foi escrito na época do seu sucessor João Hircano, ou seja, antes de 104 a.C. Resumindo, ele consiste numa história dinástica dos asmoneus e narra, de maneira um tanto confusa, a trajetória de Antíoco IV e seu programa helenizador. Primeiramente o seu autor diz que alguns judeus pediram permissão a Antíoco para praticarem cultos “pagãos” e revogarem certos ritos judaicos. Mas após seu retorno do Egito, é narrado que foi Antíoco que forçou os judeus a abandonarem seus costumes semíticos e os judeus helenizados deixam de ter qualquer papel relevante na trama.

O Segundo Livro dos Macabeus se apresenta como uma síntese de uma obra de cinco livros produzida por Jasão de Cirene, do qual pouco sabemos. O epítome começa com duas cartas. A primeira carta, dos judeus da Judéia para os judeus do Egito, recomenda a celebração da Festa da Purificação do Templo e é datada de 124 a.C. A segunda carta, de Judas Macabeu e do povo de Jerusalém para Aristóbulo, “conselheiro do rei Ptolomeu (Filométor)”, aparentemente é datada de 164 a.C. e narra os últimos dias de Antíoco IV e a instituição da Festa da Purificação do Templo. A primeira carta tende a ser mais autêntica; a segunda parece ter sido forjada com a intenção de reforçar a primeira carta. O objetivo do

Segundo Livro de Macabeus é o de difundir a celebração da Festa de Purificação do Templo entre os judeus egípcios e o próprio autor deixa claro que ele está escrevendo a certa distância dos acontecimentos porque encerra suas narrativas com essas palavras: “A partir deste dia Jerusalém permaneceu em poder dos judeus” (2 Mac 15:37). Em contraste com o Primeiro Livro de Macabeus, o Segundo Livro de Macabeus enfatiza bem as ações dos helenizadores judeus e os conflitos entre as diversas facções judaicas, insistindo até o fim nas atividades dos oponentes de Judas Macabeu. O fato é que, conforme Momigliano acentua na sua obra *Os Limites da Helenização* (1991), tanto o Primeiro quanto o Segundo Livro dos Macabeus devem ser colocados no final do século II a.C., portanto foram escritos quando a Judéia tinha se tornado um estado independente e expansionista e refletem uma atmosfera posterior a Antíoco. Porém, contrariando Momigliano, eu não descarto o uso dessas duas obras como fontes para um estudo dos eventos ocorridos no reinado de Antíoco sob a asserção de que são muito posteriores aos fatos e narram os episódios unicamente do ponto de vista asmoneu. Eu partilho do princípio de que ambas podem perfeitamente guardar histórias e tradições mais antigas referentes à época da revolta macabéia, ainda que tenham sido adaptadas aos interesses da dinastia asmonéia. É acima de tudo uma questão de coerência, pois se eu aceitasse a tese da invalidade das duas obras sob o argumento de que a distância temporal entre os fatos ocorridos e a compilação dos textos os tornam indignos de servirem como fontes para os referidos fatos, eu não poderia jamais proceder a uma pesquisa sobre o Jesus histórico, cujas fontes literárias apresentam essa mesma característica. Todavia, eu procurarei, seguindo o conselho do próprio Momigliano, tomar o máximo de cautela para poder separar a plausibilidade histórica dos eventos, do caráter apologético que permeia os dois livros.

Quanto ao Livro de Daniel, ele está temporalmente mais próximo dos eventos relacionados a Antíoco e à revolta macabéia; o que foi bem apontado no artigo escrito por Chevitarese (2003a), onde ele analisa o capítulo nono do Livro de Daniel. Chevitarese

observou que a oração contida neste capítulo, se não for contemporânea ao início da resistência, antecede por muito pouco à revolta macabéia, na medida em que o redator da obra ainda lamenta o Santuário devastado (Dn 9:17). E a conclusão da obra não é posterior ao fim da revolta macabéia, pois o autor parece desconhecer por completo a morte de Antíoco IV ocorrida em torno de novembro de 164 a.C. Portanto, devido ao fato do Livro de Daniel (ou pelo menos parte dele) ser contemporâneo ao reinado de Antíoco e à Guerra dos Macabeus, eu o uso como documentação.

É sabido que uma parcela significativa da população judaica jamais deixou de assimilar conceitos e valores helenísticos. A própria dinastia asmonéia intensificou a incorporação e a reprodução do helenismo. É uma fase que precede a intromissão de Roma no território judeu, com todas as conseqüências políticas e sociais que ela acarreta e que possibilitará a ascensão de uma nova dinastia que governará os judeus: a dinastia herodiana.

Dentro do mesmo capítulo eu analiso a situação político-econômica que marcou este período. Caracteriza-se por uma desagregação econômica, marcado por um endividamento de camponeses que perdiam seus lotes de terras e sofriam drenagem de um sistema de tributação parasitário. Isto contribuiu para fomentar o messianismo e dar a ele todo o seu vigor, ou seja, o messianismo será uma resposta a essas dificuldades que o judeu comum vinha enfrentando e das quais o movimento de Jesus não ficou ileso. Atentemos que muitos fatos relacionados com a vida de Jesus envolviam questões como conflitos no campo e pagamento de impostos (Mc 4:1-9, 12:1-9, 12:13-17). Neste ponto, minhas pesquisas dialogam com as idéias tradicionalmente defendidas por historiadores, como Goodman (1994) e Kippenberg (1988), que dizem respeito à posse das terras e às condições de vida dos camponeses.

A primeira teoria clássica é a de que os grandes proprietários de terras eram oriundos dos comerciantes que lucravam com a peregrinação ao Templo, comprando a terra daqueles lavradores que não tinham como saldar suas dívidas. Devo dizer que não concordo

inteiramente com este ponto de vista. O estudioso S. Applebaum (1976) discorreu que muitas das terras na Judéia estavam nas mãos das aristocracias asmonéia e herodiana; eram, portanto, “estatais”. O segundo ponto que eu refuto é a afirmação correntemente aceita de que a expulsão dos lavradores começa com o domínio romano. Não só estudiosos como Applebaum a rejeitam, como algumas passagens do Antigo Testamento anteriores à dominação selêucida (p. ex. Ne 5), colocam essa tese, no mínimo, como discutível. Eu partilho, portanto, do ponto de vista de que este já era um problema que antecedia até mesmo à helenização da região.

Além dos textos bíblicos, as obras do fariseu, militar e aristocrata Flávio Josefo foram fontes preciosas, principalmente *Guerra Judaica e Antiguidades Judaicas*. A primeira foi escrita em meados da década de 70 do século I d.C. e abrange ao todo oito livros. Nela, Josefo pretendia narrar para um público greco-romano o desenlace da guerra e as “verdadeiras causas” que levaram ao conflito, bem como relata as rebeliões com as quais os romanos tiveram de lidar, em especial a partir do controle direto por eles exercido em 63 a.C., embora a narrativa comece desde 175 a.C. Em *Guerra Judaica*, Josefo dá ênfase aos movimentos messiânicos tratados na dissertação. Seu estilo literário demanda cuidado. Josefo fora um comandante militar de tendência moderada à frente do exército judeu durante a guerra de 66-70 e ele tentou a todo custo encetar um acordo com os romanos para pôr fim àquela situação de forma pacífica, haja vista que ele, por ser membro da elite sacerdotal, condenava insurreições vindas das camadas baixas da população. Ao ser capturado em batalha, não hesita em passar para o lado dos romanos, em favor dos quais fez propaganda a fim de que os revoltosos depusessem as armas. Josefo torna-se apologista dos romanos, aos quais procura agradar com suas narrativas, isentando-os de toda culpa e colocando a responsabilidade pelo conflito em “fanáticos inescrupulosos” que usaram a religião unicamente no intuito de obter poder. Assim ele procurava desfigurar ao máximo o caráter do messianismo desses movimentos populares.

Já *Antiguidades Judaicas* constitui uma obra bem maior, abarcando vinte livros, sendo redigida no início dos anos noventa. Nela Josefo discorre sobre os eventos desde o princípio da criação até o limiar da guerra judaico-romana. Porém, mais do que relatar levantes messiânicos, o grande valor dos escritos de Josefo está na descrição dos fatos ocorridos ao longo dos séculos II a.C. a I d.C., que são de suma relevância porque fornecem indícios acerca da situação política, econômica e social tanto da Judéia quanto da Galiléia no período estudado nesta pesquisa.

O segundo capítulo é um complemento ao precedente e na verdade está imbricado a ele. Em virtude de uma acentuada parcela da carga tributária resultar de programas urbanísticos disseminadores da cultura helenística, inúmeros judeus marginalizados consideraram miséria e transgressão religiosa como tendo uma mesma origem. Neste capítulo, eu tento explicar por quais meios a literatura apocalíptica orientou-se pelo clamor a um agente messiânico. Lanço mão de textos do AT e de textos pseudoepigráficos apocalípticos cuja datação compreende os séculos II a.C. a I d.C., dentre eles Daniel e o primeiro livro de Enoc.

Este último pode perfeitamente ter influenciado Jesus e seus discípulos no que tange às expectativas messiânicas de um novo templo, uma possibilidade que eu pretendo explorar na dissertação. Não pretendo com isso, provar que eles necessariamente leram a obra de 1 Enoc. Eles podem ter sido influenciados por uma tradição oral que veiculava as expectativas messiânicas cristalizadas na obra; o que é mais plausível, haja vista Jesus e seus discípulos jamais mencionaram o nome do personagem-título da obra. O modo de trabalhar com Enoc e os outros textos, se dá através de uma leitura hermenêutica das passagens que eu considere relevantes. Não obstante, os textos de Qumrã, abrangendo o mesmo lapso temporal, são usados com a intenção de esclarecer um tema tão rico quanto complexo. Em vista disso, faço um recuo ao período de transição da dominação selêucida para a dinastia asmonéia, retrocedendo aos eventos do século II a.C. e retomando, de certa forma, o assunto do capítulo

precedente. Julguei este recurso necessário, na medida em que é a partir da revolta macabéia que o messianismo parece ganhar impulso no judaísmo tardio. Via de regra, considero meu procedimento benéfico, pois ele demonstra a coesão que há entre as partes constituintes da dissertação, destacando a coerência do conjunto.

No mesmo capítulo terceiro, busco conceitualizar a terminologia do messianismo, estabelecendo distinções entre as variadas correntes messiânicas. É a partir daí que eu traço uma conexão com o movimento de Jesus, analisando a formação do seu messianismo através dos seus milagres de curas e exorcismos. Ao abordar a questão dos milagres, remeto ao significado que as enfermidades, e inclusive os casos de possessão, tinham na escala de valores do pensamento religioso judaico; este por sua vez inserido no quadro do messianismo. Tendo esclarecido esta parte da pesquisa, eu retornarei a ela no capítulo final a fim de elucidar como as ações de Jesus podem ter afrontado o Templo de Jerusalém.

Neste tópico minhas fontes são os evangelhos de Marcos, Mateus, Lucas e João. É sabido que os evangelhos de modo algum constituem obras de história, no sentido moderno da palavra. Os seus objetivos são o de proclamar e reforçar a fé em Jesus como Filho de Deus, Senhor e Messias. Sua representação, do início ao fim, embasa-se na fé de que o Jesus crucificado ressuscitou dos mortos e retornará para julgar o mundo. Ademais, os evangelhos não pretendem nem afirmam proporcionar algo como uma narrativa completa ou mesmo um sumário da vida de Jesus. Por serem livros de cunho apologético, a seqüência cronológica verdadeira dos acontecimentos presentes é difícil de determinar, uma vez que cada um dos autores combinou as perícopes da estrutura do seu evangelho de modo que refletissem sua própria visão teológica. A única ordenação de eventos da qual podemos estar razoavelmente seguros, lendo esses textos, é que a pregação começou após ele ter sido batizado por João no rio Jordão e terminou com a jornada a Jerusalém durante a comemoração da Páscoa. A

duração exata desse período intermediário e a exata ordem dos eventos no seu ministério nos são desconhecidas.

John Meier (1994) conclui que, sem um sentido de “antes e depois”, nenhuma biografia, na acepção moderna, é possível. Outro ponto a ser deixado claro é que nenhuma das formas de uma fala pode ser apontada como sendo a forma original; isto quer dizer que não há uma só palavra ou ação de Jesus dos quais possamos afirmar com certeza que ele disse exatamente aquilo ou praticou um gesto da maneira como descrita nos evangelhos. Décadas de adaptação litúrgica, expansão homilética e atividade criativa por parte dos profetas cristãos deixaram sua influência nos atos de Jesus nos quatro evangelhos. Qual dos evangelhos detém a primazia da antiguidade, já não é mais, nos dias de hoje, causa de tanta celeuma.

Atualmente a crítica exegética aceita que o redator de Marcos, dispondo de tradições orais e, possivelmente escritas, compôs seu evangelho logo após a primeira guerra judaico-romana, talvez na cidade de Roma. Seu autor é desconhecido, mas a data pode ser razoavelmente deduzida na passagem de Mc 13:14 onde se menciona que a “*abominação da desolação está onde não devia estar*”. A “abominação da desolação” é a presença do exército vitorioso de Tito e “onde não devia estar” é dentro do Templo de Jerusalém, que havia acabado de ser destruído em 70 d.C. (CROSSAN, 1995)

Igualmente anônimo é o autor do evangelho de Lucas e de Atos dos Apóstolos. Suas datações são incertas, mas acredita-se que foram redigidos por volta de meados da década de 80, podendo ter ocorrido em qualquer cidade grega do Império Romano, talvez até na própria Grécia (CROSSAN, 1995). O ponto central que liga as duas obras, começando em Lucas e terminando em Atos (daí poder afirmar-se que elas tiveram um autor comum), é a descrição dos discípulos recebendo o poder de operar milagres e a injunção de propagarem a doutrina até os confins da terra. Sabe-se que o autor usou informações contidas em Marcos a fim de escrever seu próprio evangelho, modificando-as de acordo com suas percepções teológicas. O

evangelho de Mateus foi escrito no mesmo período que o de Lucas e estudiosos, como Crossan (1995), sugerem que o local de sua redação ocorreu em Antioquia, capital da província romana da Síria. O redator verdadeiro é ignorado, mas assim como Lucas, é consenso entre os pesquisadores que Mateus também se apropriou de Marcos para desenvolver seu evangelho. Quanto ao Evangelho de João, é nele que as narrativas com vistas ao projeto teológico atingem o paroxismo. Em suma, ele aborda mais o Cristo mitologizado do que o Jesus terreno. Contudo, compartilho do princípio de que João não deve ser rejeitado em seu todo e *a priori* como documento para o Jesus histórico, pois em certos aspectos – como a data da morte de Jesus – o Quarto Evangelista pode estar mais correto do que os outros. Ele teria sido compilado em algum lugar da Ásia Menor, talvez em Edessa, por volta dos anos 90 do século I (CROSSAN, 1995).

No trabalho, fiz uso da teoria antropológica formulada por Marc Augé (1999) e também por Mary Douglas (1976), qual seja, do corpo como microcosmo da sociedade, no intuito de dar sustentação à hipótese suscitada por mim das curas e exorcismos de Jesus como legitimadoras do seu papel messiânico. Embora sabendo que os estudos de Marc Augé e Mary Douglas se baseiam em trabalhos de campo realizados em tribos do século XX, considero que eles são válidos para a pesquisa sobre os milagres no judaísmo antigo.

Outrossim, se estamos nos referindo a um judaísmo plural, devemos ter a mente aberta a fim de não atribuímos valor absoluto a certos elementos presentes no universo judaico, como se eles usufríssem o mesmo grau de importância para todos os judeus. Tal atenção se torna particularmente imprescindível quando nos reportamos a uma instituição que ocupou lugar de destaque na Judéia dos séculos VI a.C. até I d.C. e, de certo modo, ainda se faz viva nos dias de hoje na mente de muitos que estudam o judaísmo tardio: o Templo de Jerusalém. Não são poucos os acadêmicos que se apressam em afirmar que se havia um denominador comum que unia os judeus num *ethos*, esse denominador comum era o Templo de Jerusalém.

No último capítulo pretendo demonstrar o quanto tal imagem é equivocada e não corresponde a realidade do judaísmo tardio, por meio de um movimento de cunho religioso, cujo líder foi executado por manifestar exatamente um sentimento de hostilidade em relação a esta instituição. Via de regra, neste capítulo a minha intenção é demonstrar que uma porção significativa desse judaísmo galilaico, expresso na forma de um movimento messiânico – o de Jesus de Nazaré – não orbitava ao redor do Templo de Jerusalém. E as ações desse Jesus galileu frente ao Templo materializam tal diferença. Estudos recentes como o de Francis Schmidt (1998), enfatizaram que os rituais de purificação realizados no Templo serviam como dispositivos fundamentais que regulavam o equilíbrio entre o puro e o impuro, mantendo a harmonia do universo. Era função dos ritos, em especial dos ritos sacrificais, segundo Schmidt, fazer passar de um estado para outro: estado de impureza ao de pureza, pelos ritos da purificação; transformação do profano em sagrado, pelos ritos da consagração; saída do sagrado para o profano pelos ritos da execração. Os ritos praticados no templo permitiam, assim, resolver a tensão entre passagem e separação, uma e outra necessárias porque autorizavam a passagem, mantendo a separação. Todavia, há evidências de que nem todos os judeus pensavam dessa maneira. Consoante Richard Horsley (2000), certos grupos judaicos, como uma parcela considerável dos galileus, não atribuíam valor significativo aos ritos de purificação realizados no Templo de Jerusalém, pois no decorrer da História, estiveram eles por pouco tempo sob a hegemonia do clero de Jerusalém. De acordo com J. D. Crossan (1994), o judaísmo galilaico, no qual Jesus estava inserido, era de um tipo agrário (embora ele não descarte uma influência helenística sobre os galileus), remontando a um estilo de vida tribal, com grande ênfase para aspectos da natureza; mitigando a importância dos rituais de purificação. Em tal perspectiva, Jesus, como galileu, apresentou suas curas como o restabelecimento de um novo Éden, onde impureza e pecado não existiriam, tornando então

inútil a existência dos ritos de purificação mediados pelo Templo. Os milagres de curas de Jesus, portanto, tornariam desnecessária a existência desta instituição.

Seguindo a linha da História Comparada das Diferenças Sociais, este capítulo tem por objetivo tornar historicamente visíveis as múltiplas formas pelas quais os grupos/sujeitos, em seus comportamentos, práticas, imaginário, etc., lidam com o poder. Neste tópico, me foi de grande importância o estudo de Michel Foucault na sua obra *Microfísica do Poder*, já que nele Foucault define a genealogia do poder como o acoplamento do conhecimento oficializado com as memórias locais, que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização deste saber nas práticas empreendidas. Traduzindo este conceito para o presente trabalho: Jesus era detentor de um saber (ou uma prática) local (galilaica) “desqualificada”, que na verdade era aquilo que Foucault convencionou chamar de “anti-ciência” (porque contrária a uma ciência oficialmente reconhecida), que se insurgia enquanto saber contra os efeitos do poder centralizador do Templo. Trata-se, de acordo com Foucault, da insurreição dos saberes não tanto contra os conteúdos, os métodos e os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição dos saberes contra os efeitos de poder centralizadores que estão ligados a uma instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado.

Desejo ressaltar que esta última parte da minha pesquisa tem a intenção de levantar as peculiaridades culturais e religiosas da Galiléia e aplicar tais peculiaridades ao Jesus personagem histórico. E. P. Sanders, no seu trabalho *Jesus and Judaism* (1985) foi um dos primeiros a inserir Jesus num contexto social galilaico. Profundo conhecedor da literatura judaica do período, um dos grandes méritos de sua obra é que ele procura identificar o impacto deste ou daquele aspecto da atuação de Jesus num cenário galileu. Entretanto, seu enfoque não conseguiu se libertar do pensamento corrente de que o judaísmo da Galiléia era o mesmo que o da Judéia; dando pouca importância às diferenças regionais. Isto explica a ausência no seu livro de uma teoria adequada de interação entre religião e sociedade, o que

forneceria um quadro idôneo para interpretar o sentido das ações e palavras de Jesus no contexto religioso especificamente galilaico. Postura idêntica seguiu Geza Vermes em *Jesus, the Jew* (1978), onde ele retrata Jesus como um carismático galileu mais preocupado com a piedade judaica de cada judeu individualmente do que com instituições e discussões teológicas. Por isso não se verifica na sua obra uma preocupação com as realidades políticas e sociais, mas sim uma predisposição para o individual e o pessoal ao invés do coletivo.

Embora Vermes inclua um capítulo sobre as condições sociais e religiosas da Galiléia, ele ainda opera com os estereótipos de um judaísmo galilaico em plena harmonia com as crenças religiosas da Judéia. John Riches foi outro acadêmico que se encarregou de fazer um estudo de Jesus com o título promissor de *Jesus and the transformation of judaism* (1980). Ele demonstrou interesse em reinterpretar certos símbolos recebidos dentro de um contexto social específico. O interesse de Riches no condicionamento cultural das possibilidades semânticas da linguagem aponta na direção da tradição das palavras de Jesus para o seu cenário sócio-religioso. A imagem da Galiléia que resulta desse estudo semântico das palavras de Jesus é a de privação econômica para um campesinato marginalizado. Todavia, os estudos que esses autores buscaram realizar acerca da Galiléia estavam demasiadamente, senão exclusivamente, pautados na leitura dos evangelhos. As fontes arqueológicas (que demonstraram seu valor inestimável para a análise do universo galilaico) foram completamente negligenciadas. Esta metodologia prevaleceu até meados da década de setenta, quando dois arqueólogos, Eric Meyers e Jim Strange, concentraram suas escavações sobre a Galiléia. Convém salientar que era numa época em que a maioria dos arqueólogos e historiadores não atribuíam muita importância para esta região, já que a consideravam menos valiosa do que sua vizinha ao sul, a Judéia. Mesmo o notável estudo de Sean Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian* (1980), o primeiro grande trabalho a lidar com fontes arqueológicas e voltado especificamente para essa área, sustentava que o judaísmo galilaico não era diferente do

judaísmo da Judéia. Cerca de uma década depois, as pesquisas de Burton Mack, John D. Crossan e Richard Horsley chegaram à conclusão de que era perfeitamente possível haver diferenças regionais significativas entre Galiléia e Judéia.

Os três acadêmicos apregoam que os séculos de separação política entre a Galiléia e a Judéia, desde a conquista assíria no século VIII a.C. até a retomada asmonéia no final do século II a.C., somado ao convívio dos galileus com outros povos que habitaram a região, teriam produzido um judaísmo galilaico com matizes muito particulares e distinto do judaísmo da Judéia. Há, contudo, pontos de vista discordantes entre os três autores. Mack, na sua obra *O evangelho perdido: o livro de Q e as origens cristãs* (1994), contesta que a Galiléia fosse uma região efervescente de distúrbios e tensões sociais. Em vez disso, ele enfatiza a influência da cultura helenística e advoga que os galileus se adaptaram melhor a ela do que seus congêneres na Judéia. Para Mack, a influência do helenismo sobre os galileus foi vital na formação de um *ethos* galilaico diversificado.

Já Horsley, em *Galilee: history, politics and people* (1995), embora reconheça a existência de traços da cultura helenística na área, restringe a influência do helenismo às elites e contesta sua aceitação *in totum* pelo grosso da população galilaica, que ele vê como majoritariamente camponesa e vinculada a uma visão de mundo agrícola. A tese de Horsley de uma Galiléia eminentemente rural o leva, por conseguinte, a contrapor-se a Mack e defender a opinião de que a Galiléia era uma região explosiva, pontuada por conflitos entre camponeses e proprietários de terras que exploravam o trabalho deles a fim de manter seu estilo de vida. Crossan, por sua vez, em *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu no Mediterrâneo* (1994), concorda com Horsley em um ponto: ele também retrata a Galiléia como potencialmente explosiva devido às tensões latentes entre camponeses e os latifundiários que se apropriavam do produto do seu labor. Porém, Crossan se aproxima de Mack no que tange à influência do helenismo na vida galilaica. Isto fica patente na sua

apresentação de Jesus como um filósofo judeu cujas idéias teriam parentesco com a filosofia cínica. Na minha opinião, tanto Crossan quanto Mack cometem um erro quando exageram em apontar a diferença entre o *ethos* cultural galilaico e o universo cultural e religioso da Judéia para pintar os seus quadros sobre Jesus: eles eliminam de Jesus qualquer traço da escatologia e do messianismo judaico, alegando que esses dois aspectos do judaísmo eram típicos da Judéia e fracamente encontrados na Galiléia. Dito de outra maneira: na visão desse dois estudiosos, é como se a Galiléia fosse “menos judaica” do que a Judéia. Eu pretendo, na minha dissertação, corrigir essa concepção que considero equivocada e que parece estar baseada na idéia de que no contato entre o helenismo e o judaísmo galilaico, este último acaba inexoravelmente perdendo o seu conteúdo apocalíptico, entendido por muitos (também equivocadamente) como o núcleo da religião judaica. A minha pesquisa aponta exatamente para o sentido oposto, isto é, o judaísmo galilaico podia perfeitamente dialogar (como de fato dialogou) com o helenismo, mantendo o seu caráter profético e messiânico. Helenismo e escatologia messiânica não precisavam entrar necessariamente em confronto, como se fossem duas forças antagônicas.

Na minha perspectiva, Jesus era um galileu e como tal, partilhava de um tipo de judaísmo próprio de uma região que, se possuía pontos em comum com o judaísmo exercido na Judéia (reconhecimento dos patriarcas, respeito à lei mosaica, etc.), também tinha sua idiossincrasia e suas divergências com o judaísmo do seu vizinho estado templário (hostilidade em relação ao Templo de Jerusalém, indiferença quanto ao pagamento de dízimos, etc). Jesus foi a expressão mais conhecida, senão do judaísmo galilaico como um todo, pelo menos de uma faceta desse judaísmo “marginal”.

## **I – O judaísmo no período helenístico: aspectos políticos e socioeconômicos**

Em 331 a.C., a região conhecida após a revolta de Bar Kochba (132-135 d.C.) como Palestina foi subjugada pelos exércitos do macedônio Alexandre Magno, na onda de sua bem-sucedida campanha expansionista pelo oriente. Quando da sua morte em 323 a.C., seu império se dividiu em várias facções; das quais duas rivalizavam entre si: os ptolomeus, baseados no Egito e os selêucidas, cuja sede do poder ficava na Síria.

Segundo Josefo (*Antiguidades Judaicas* 12:1,137), a Judéia pertenceu ao reino egípcio dos ptolomeus entre 301 e 198 a.C. Em 198 a.C. os selêucidas se apossaram da Palestina até então sob a égide dos ptolomeus, assinalando uma reviravolta para os judeus, especialmente quando Antíoco IV (175-163 a.C.) se autoproclamou como a reencarnação do Zeus Olímpico, assumindo o cognome de Epífanos – o Deus Manifesto.

Nesta época, Roma estava começando a demonstrar interesse pelas terras do Mediterrâneo Oriental; pronta para intervir nos assuntos dos vários reinados helenísticos que subsistiam desde a época de Alexandre. Antíoco, que já havia sido forçado a se retirar do Egito pelas tropas romanas em auxílio dos ptolomeus, sentiu uma necessidade premente de unificar seu povo para um possível futuro ataque romano contra seus domínios.

Simultaneamente, os apuros financeiros levavam-no a cobiçar qualquer fonte de rendimento que pudesse encontrar. Ele acabou enxergando nos diversos templos espalhados em suas terras um enorme manancial de riquezas, alguns dos quais ele já havia inclusive saqueado durante seu reinado. O Templo de Jerusalém, como era de se esperar, não escapou da sua atenção. Além disso, no interesse da unidade política, ele concedeu o direito de fundar *poleis* gregas a inúmeras cidades, onde incentivou a propagação do helenismo. Isto incluía a adoração a Zeus – representado na sua pessoa – e outros deuses gregos.

John Bright (1980) observa, apesar disso, que Antíoco não tinha a intenção de erradicar qualquer das religiões nativas do seu reino, do mesmo modo como ele não foi o único nem o primeiro soberano helenístico a reivindicar prerrogativas divinas. Contudo, suas decisões se revelaram desastrosas para os seus súditos judeus, quando Antíoco, como parte de sua política, começou a intervir no sumo sacerdócio do estado-templo judeu. O então sumo sacerdote, quando Antíoco subiu ao trono, era Onias III. O irmão deste, Jasão, oferecera ao rei uma vultosa quantia de dinheiro em troca do cargo de sumo sacerdote, prometendo-lhe total cooperação com a sua política real (2 Mac 4:7-9). O monarca selêucida concordou; depôs Onias III do posto e estabeleceu Jasão no seu lugar (2 Mac 4:10-15). Jasão, em retribuição, pôs em prática um conjunto de obras e ações de natureza marcadamente helenizante: ordenou a construção de um ginásio em Jerusalém no qual os judeus helenizados praticavam os esportes não sem antes prestarem culto a Hércules (2 Mac 4:18-20). O ginásio, porém, não era apenas um clube de esportes. John Bright nos diz que ele era uma corporação separada de judeus helenizados, com direitos cívicos e legais definidos dentro da própria Jerusalém, o que implicava um certo grau de aceitação dos deuses gregos. O autor do Segundo Livro de Macabeus chama os membros do ginásio de “antioquenos” (2 Mac 4:9), o que poderia sugerir que eles eram vistos como possuindo o *status* de cidadãos de Antioquia. Gerd Theissen (2002) vê nessa ala sacerdotal helenista reformadora um movimento de pessoas que almejavam um judaísmo sem ritos separatistas como a circuncisão, o sábado e as leis alimentares, que provavelmente consideravam um acréscimo tardio à lei de Moisés.

Além do ginásio, foi construído um *ephebeïon* e quem quisesse ser cidadão deveria obrigatoriamente matricular-se neles (2 Mc 4:9-12). E só os ricos da classe mais alta podiam usufruir esse privilégio. Caberia a Jasão e seus colaboradores determinar quais os habitantes de Jerusalém obteriam os direitos como cidadãos da nova *polis*. Que esses judeus helenizados tiveram um grande peso nesse conjunto de transformações, fica patente na longa lista de

atributos negativos conferidos a eles pelo autor da oração do capítulo nono do Livro de Daniel (Dn 9:1-27). Os judeus helenizados são descritos como “pecadores” (Dn 9:5; 9:8; 9:15-16), como “ímpios” (Dn 9:5), como “aqueles que se rebelam contra Deus” (Dn 9:5; 9:9), “aqueles que se afastam dos mandamentos de Deus” (Dn 9:5), são “infiéis” (Dn 9:7), são “transgressores da Lei” (Dn 9:11), são “maus” (Dn 9:15). Na opinião de Chevitarese (2003a) tal oração deveria ser bem conhecida de todos os judeus opositores das reformas helenizantes ocorridas em Jerusalém, já que ela critica o “afastamento” do próprio povo das leis de Deus, como pode ser lido: “... *todo Israel transgrediu a tua lei e desviou-se para não escutar a tua voz*” (Dn 9:11). O fato é que as medidas implantadas pelos reformadores helenistas, aboliram o decreto de Antíoco III que concedia aos judeus o direito de viver exclusivamente de acordo com suas próprias leis e que tinham sido ratificadas por seu filho e irmão de Antíoco IV, Seleuco (cf. 2 Mac 3:3). Hans Kippenberg (1988) diz que a massa dos habitantes de Jerusalém baixou com isso para a condição de simples moradores, sem direito de cidadania. Os judeus conservadores ficaram chocados, considerando tudo isto uma apostasia declarada.

Três anos depois da nomeação de Jasão, os reformadores helenistas foram enfraquecidos por uma cisão entre uma ala moderada, fiel a Jasão, e uma ala radical em torno do sumo sacerdote Menelau, um sacerdote de linhagem não sadoquita. Menelau sobrepujou Jasão no suborno a Antíoco pelo cargo e Jasão teve de fugir para a Transjordânia (2 Mac 4:23-26). O rei selêucida exigiu para si o tesouro do templo no intuito de pagar contribuições aos romanos e o fez com a complacência de Menelau; um episódio que Primeiro e Segundo Macabeus retratam como um roubo dos vasos do Templo (1 Mac 1:20-28; 2 Mac 4:27-32). Embora Antíoco não precisasse dar satisfação dos seus atos, ele achou por bem justificar suas ações e o pretexto para tal ato pode ser presumido da passagem de 2 Mac 5:5-10. Lendo este trecho, nós interpretamos que havia corrido no território palestinese o boato de que Antíoco morrera no Egito durante a batalha contra os ptolomeus. Baseando-se em tais boatos, Jasão

marchou contra Jerusalém, tomou a cidade e forçou Menelau a buscar refúgio. Antíoco aparentemente tinha interpretado tudo isso como uma sublevação contra o seu domínio e, tão logo restabeleceu seu favorito Menelau no cargo, apresentou o saque ao templo como uma represália justificável. A atitude acirrou o ânimo dos judeus, que protestaram contra tais ações. Visando minar o desejo dos judeus de se rebelarem, Antíoco enviara a Judéia um comissário real a fim de ajudar o sumo sacerdote a incrementar a política de helenização (2 Mac 5:24). Em princípios de 167, Antíoco enviou para lá Apolônio, comandante de seus mercenários mísios com uma grande força (1 Mac 1:29-35; 2 Mac 5:23-26). Apolônio tratou Jerusalém como uma cidade hostil, lançou seus soldados contra o povo, assassinou a muitos e levou outros como escravos. Jerusalém foi saqueada e parcialmente destruída (1 Mac 1:29-35). Próxima ao templo foi edificada uma cidadela chamada Acra, onde se instalou uma guarnição selêucida. Acra era também uma colônia de gentios helenizados e judeus que tinham abraçado o helenismo (1 Mac 6:21-24). Em outras palavras, era uma “*polis*” grega com sua própria constituição dentro da cidade de Jerusalém. É possível que a própria Jerusalém tenha sido considerada um território dessa “*polis*” (BRIGHT, 1980). Isto significaria que o templo deixava de ser propriedade do povo judeu; reduzido à mera categoria de santuário de Acra.

Daí para a helenização completa da religião judaica seria apenas uma questão de tempo. Os sacerdotes simpatizantes de Menelau pretendiam transformar, consoante J. Bright, o judaísmo num culto sírio-helênico, no qual Iahweh seria adorado em identificação, ou pelo menos numa relação íntima com outros deuses, como Zeus ou até Dionísio. Podemos nos indagar se existe algum precedente que nos ajude a entender as mudanças pelas quais estava passando o judaísmo palestinese. E encontramos tal precedente na Babilônia, também dominada pelos selêucidas. Joann Scurlock (2000) aponta para uma mudança que teria ocorrido durante o regime selêucida na Babilônia: os babilônios afirmaram a supremacia do

deus Marduk e confirmaram a posição dele como o cabeça do panteão divino, colocando estátuas de Marduk na posição central dos templos dedicados a outros deuses e a ele sendo destinado as oferendas que competiam às demais divindades. (SCURLOCK, 2000)

Para Scurlock, o mesmo estava ocorrendo com o judaísmo, isto é, Iahweh estava sendo destituído da sua posição de exclusividade no seu próprio templo, com Zeus (ou Dionísio) se apropriando dos dízimos devidos a Iahweh. Nos termos gregos, Iahweh foi imaginado como desempenhando um papel de coadjuvante de uma divindade grega, um arranjo que refletia numa escala divina a nova ordem de Jerusalém, onde os habitantes locais estavam sendo compelidos a conviver com a presença de um número significativo de colonos gregos. Mas isso não significava a expulsão de Iahweh do Templo de Jerusalém, pois o Santo dos Santos se encontrava numa posição bem recuada no Templo em Jerusalém, na seção reservada exclusivamente aos sacerdotes. Portanto, teria sido suficiente um aposento para acomodar as necessidades de um novo ocupante sem precisar remover Iahweh do seu santuário. O que seria requerido era uma expansão dos átrios interiores para incluir um altar no estilo grego, que eventualmente seria o orgulho daquele lugar. Tais modificações teriam levado algum tempo e provavelmente requereram a demolição de algumas estruturas do templo, necessária para o seu alargamento. Foi possivelmente devido a isso que Judas Macabeu e seus companheiros se depararam com aposentos destruídos quando finalmente reconquistaram o templo (1 Mac 4:38). Em suma, o que Judas encontrou ali seria, segundo Scurlock, um canteiro de obras.

Antíoco IV, de acordo com Scurlock, jamais desejou extinguir o culto a Iahweh, mas apenas associá-lo a uma outra divindade. A autora ainda faz uma observação interessante: os grandes impulsionadores que operavam por trás das reformas de Antíoco, eram Menelau e seu círculo de amigos helenizados – os Tobíadas. Eles eram provenientes não de Jerusalém, mas da Transjordânia, uma região que poderia lucrar (assim eles imaginavam) com aquelas

reformas, isto é, a disseminação de santuários por todo o território judeu (incluindo obviamente a sua terra natal); retirando de Jerusalém o seu papel centralizador. Além disso, o Livro de Daniel (Dn 9:27) confirma que houve uma aliança entre Antíoco IV e uma parcela considerável de judeus em Jerusalém e, embora não os identifique, não há dúvidas de que o redator da obra está se referindo aos judeus helenizadores de Menelau (CHEVITARESE, 2003a).

De fato, Josefo (*Antiguidades Judaicas* 12:9) põe na boca de Lísias, o comandante das forças selêucidas, o comentário de que Menelau foi a origem de todos os males que os judeus causaram aos selêucidas, por persuadir Antíoco a compelir os judeus a abandonar a religião dos seus pais. Podemos traçar um paralelo com a Índia Britânica, onde a elite nativa, os brâmanes, alia-se aos dominadores ingleses no intuito de reformar sua religião nativa. Assim teria ocorrido o mesmo na Judéia, onde judeus helenizados teriam considerado certas práticas judaicas obsoletas, como o descanso sabático e a circuncisão.

*“Elas deviam ser abandonadas com o propósito de se criar um culto sincrético no qual gregos e sírios helenizados pudessem também participar, alcançando então a meta afirmada por Antíoco ‘que todos devem ser um só povo, cada qual de acordo com os seus costumes particulares’”* (SCURLOCK, 2000: 158).

Os judeus mais ortodoxos resistiram, no início passivamente, à helenização da sua religião. Percebendo que a intransigência desses judeus renitentes estava calcada em certos hábitos religiosos, Antíoco publicou um edital proibindo de uma vez por todas, certas práticas judaicas (1 Mac 1:41-64; 2 Mac 6:1-11). Os sacrifícios regulares foram suspensos, juntamente com o descanso sabático e as festas tradicionais e inclusive a prática da circuncisão. Altares pagãos foram construídos por todo o território e animais considerados impuros pelos judeus eram oferecidos sobre eles. O auge foi a introdução, em dezembro de 167, do culto ao Zeus

Olímpico no Templo de Jerusalém (2 Mc 6:2) com um altar a ele dedicado. Os judeus foram convocados a participar de festas em honra a Dionísio e de celebrarem um sacrifício mensal em honra do aniversário do rei (2 Mc 6:3-7).

Todavia, alguns judeus mais conservadores estavam dispostos a não permitir essas alterações no seu sistema religioso, principalmente porque não queriam perder os privilégios que retiravam do templo em Jerusalém. Argumentavam eles que coadunar com as modificações propostas no culto a Iahweh era um desrespeito às leis dos seus antepassados. A oposição, a princípio passiva, resvalou para um confronto armado contra os sequazes de Antíoco e o que no começo se resumia a uma mera defecção às ordens de Antíoco, se transformou numa revolta armada. O sacerdote Matatias, de um clã sacerdotal denominado Hashmoneus (que lucrava com as oferendas e os dízimos levados ao templo) assumiu as rédeas do movimento, juntamente com seus cinco filhos (1 Mac 2:13-28; 2 Mac 8:1-7). Um desses filhos, Judas, apelidado o Macabeu (que significa O Martelo), revelou-se um comandante tão eficiente que o conflito ficou conhecido na história como a Revolta dos Macabeus. Este movimento foi engrossado pela contribuição de grupos pietistas chamados de *hassidim* (1 Mac 2:42), que forneceu tropas de choque, mas nunca adotou por completo o ponto de vista da política asmonéia (GRELOT, 1996).

O livro de 2 Mac 8:30 nos conta (de uma forma tendenciosa) que a guerrilha camponesa organizada pelos macabeus pilhava os bens da aristocracia helenizante e distribuía-os entre os órfãos, as viúvas e os idosos em quantidades iguais. Em 2 Mac 8:23-24 é dito que os macabeus acreditavam que estavam combatendo sob os auspícios de Deus, numa espécie de guerra santa contra os selêucidas, embora hoje se discuta que os discursos religiosos dos autores de macabeus serviam para encobrir os interesses políticos dos rebeldes. Ainda assim, não se descarta uma motivação religiosa daqueles que se envolveram no conflito, sobretudo de um grupo que ficou conhecido como os *hassidim*.

Quanto aos hassidim, D. S. Russell (1997) aponta menção a eles em 1 Mac 7:13-14 e 2 Mac 14:6. A referência a eles é importante porque é de suas fileiras que emergirá o grupo que ficará conhecido como os fariseus. Grelot (1996) pondera que neste ponto é mister levar em conta informações fornecidas por Josefo (*Antiguidades Judaicas* 2:171-73), que discorre acerca do surgimento dos principais “partidos” judaicos. Sua descrição dos saduceus permite reconhecer neles o “partido” sacerdotal aliado à dinastia asmonéia. Os saduceus eram, na sua origem, os sacerdotes defensores da reforma helenística moderada, isto é, aqueles em torno do sumo sacerdote de origem sadoquita (de onde deriva o nome saduceu) Jasão, rivais dos radicais liderados por Menelau.

Ocorreu que, uma vez derrotado os selêucidas, os asmoneus alcançaram a chefia do povo judeu, porém, longe de romper com o helenismo, a família sacerdotal asmonéia prosseguiu na sua disseminação. Na verdade, os macabeus nunca quiseram romper com todos os aspectos do helenismo. Basicamente, o que eles almejavam era evitar que Antíoco e a ala reformadora liderada por Menelau, cumprissem a sua intenção de acabar com o poder centralizador do Templo de Jerusalém.

Segundo R. Horsley e J. Hanson (1995), Simão (um dos irmãos de Judas Macabeu – este havia morrido em combate), explorando a popularidade da liderança vitoriosa dos macabeus, convocou uma assembléia nacional a fim de proclamá-lo (Simão) sumo sacerdote, comandante em chefe e líder perpétuo da nação, conseguindo passar o poder a seu filho João Hircano. Com isso, estabeleceu-se a dinastia asmonéia, que durou praticamente um século. Em matéria de política externa, João Hircano (135-104 a.C.) tinha como meta reunir num estado judaico todos os judeus e os povos a eles aparentados.

Ele conquistou a Samaria, que se separara culturalmente dos demais judeus no tempo de Alexandre Magno. Também obrigou a circuncisão dos edomitas, um povo provavelmente de origem semita, aparentados dos judeus. Gerd Theissen (2002) conclui que para a execução

deste programa, ele precisava de uma “teologia” minimalista: os seus aliados reconheciam apenas a Torá de Moisés, assim como os samaritanos tinham sua própria Torá. Isto implicava dizer que as novas concepções religiosas representadas pelos fariseus poderiam “dividir” a nação judaica, expandida aos samaritanos e edomitas, uma vez que eles não tinham compartilhado dos desenvolvimentos religiosos dos judeus da Judéia.

Mal-saídos da resistência, os asmoneus, descendentes dos macabeus, sentindo a cultura helenística presente em toda parte, raciocinaram que era mais hábil compor-se com ela, preservando do judaísmo apenas o essencial. Os *hassidim* jamais aceitaram tal postura e passaram a orquestrar oposição à dinastia que eles próprios ajudaram a implantar. Daniel Rops (1988) nos diz que era difícil para os *hassidim* aceitar o convívio com os gentios helenizados e eles tendiam a rejeitar como impuro e irreligioso tudo o que não fosse judaico. A postura deles era a de que todo fiel devia separar-se das novidades religiosas trazidas pelo helenismo e de quem fosse suspeito de se deixar “contaminar” por elas.

O sucessor de João Hircano, Alexandre Janeu (104-76 a.C.), complementou a política do seu pai de expansão territorial. Começando pelas cidades helenísticas, paulatinamente ele conquistou a Galiléia e a região a leste do Jordão. Sem mencionar que o custo resultante dessas guerras exauriu a economia, recaindo o ônus sobre a maior parte da população camponesa na forma de tributos. Desnecessário dizer o quanto isso frustrou muitos daqueles que combateram ao lado dos irmãos macabeus, confiantes de que iriam implantar um reino de acordo com as graças de Iahweh.

Em certa ocasião, Janeu foi alvo de uma multidão enfurecida que lhe atirou cidras quando ele se dirigia ao templo a fim de celebrar a Festa dos Tabernáculos. O monarca reagiu à ofensa, mandando executar os responsáveis, culminando na explosão de uma rebelião popular. Richard Horsley e John Hanson (1995a) asseveram que os fariseus podem ter contribuído com grande parcela na revolta, haja vista Josefo (*Antiguidades Judaicas* 13:372-

380) relatar (com certo exagero) que eles foram massacrados, sendo mais de oitocentos crucificados, além de suas mulheres e crianças terem sido chacinadas diante dos seus olhos. Mesmo descontando o exagero de Josefo, não há razão para se duvidar que a matança foi grande. Este estado de coisas atingiu o paroxismo quando Janeu reivindicou para si a realeza, ou melhor, ele buscou transformar o sumo sacerdócio em realeza – conforme observou Kippenberg (1988:102) citando uma narrativa de Estrabão (*Geografia* 16:37-40) – gerando uma crise política no regime asmoneu. Com a morte de Alexandre Janeu em 76 a.C., assume o trono sua filha Alexandra Salomé, que reinará até 67 a.C. É no seu reinado, nos informa G. Theissen (2002), que os fariseus, representantes do que era originalmente um movimento de oposição, ligam-se à elite no poder por meio de um pacto. Desde então eles têm assento no Sinédrio. A morte de Alexandra Salomé ocasionará uma rivalidade acirrada entre seus filhos Hircano II e Aristóbulo II pela posse da Coroa. Os dois levaram o caso a Pompeu, que se encontrava em Damasco na ocasião, e por meio de embaixadas cada qual reclamou para si a prerrogativa da Coroa.

Cabe aqui uma digressão sobre a intromissão de Roma nos assuntos judaicos. No transcurso da guerra contra os selêucidas, os macabeus encetaram uma aliança com o senado romano no ano 161 a.C., pela qual se estabelecia que toda atitude dos sírios contra os judeus poderia colocá-los em conflito com Roma (cf. 1 Mac 8:23-28). O contrato com Roma tinha a forma jurídica de um “*senatus consultum*”. De acordo com H. Kippenberg (1988) os pactos que o senado romano contraía com estados estrangeiros eram de duas categorias: contratos iguais e desiguais. O contrato firmado com Judas Macabeu pertencia à classe dos iguais, ou seja, Roma e Judéia prometiam mutuamente aliança, havendo duas possibilidades: guerra de Roma ou de um de seus aliados com um terceiro (1 Mac 8:24-28). Neste caso, a Judéia via-se obrigada pelo pacto a acudir os romanos em luta, como também os seus aliados (1 Mac 8:25), enquanto que o senado romano, em caso contrário, tinha, pela aliança, a liberdade de optar se

apoiaria ou não a Judéia (1 Mac 8:28). Josefo e o autor de Primeiro Macabeus nos informam que o contrato foi renovado várias vezes pelos sumos sacerdotes, ficando neles bem claro que, do lado judeu, os sumos sacerdotes eram os sujeitos do contrato: Jônatas (1 Mac 12:3.16) e Simão (1 Mac 14:16). Seguindo as diretrizes dessa política de reciprocidade, os dois asmoneus, Hircano II e Aristóbulo II, se dirigiram a Pompeu no ano 64 a.C., defendendo suas respectivas causas (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 14:41).

Por ser Hircano o primogênito, Pompeu reconheceu nele a primazia, mas não permitiu que ele exercesse uma posição de realeza. Assim, o general romano confirmou Hircano no sumo sacerdócio, retirando-lhe, entretanto, o título de *basileus*. A decisão de Pompeu se justificava na constatação de que o senado romano firmara um pacto com os judeus através do sumo sacerdócio e não por meio de qualquer realeza. Contudo, a resistência pertinaz de Aristóbulo (Josefo. *Guerra Judaica* 1:121) levou Pompeu a invadir a Judéia em 63 a.C. e a estabelecer uma nova organização política na região (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 14:73-76). Como já era costume entre os selêucidas, ele arvorou-se o direito de nomear o sumo sacerdote, desta vez limitando o cargo à função de administração do Templo.

Pompeu ainda libertou as cidades helenísticas, subjugadas pelos asmoneus, da liga política da Judéia e devolveu-lhes a liberdade, isentando-as do tributo a Jerusalém (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 13:395). Quanto a Jerusalém, sabemos que ele a submeteu ao pagamento de tributo, segundo observou Kippenberg (1988:104) baseado no comentário de Amônio Marcelino (*Rerum Gestarum* XIV 8:12). Josefo (*Antiguidades Judaicas* 14:203) comenta sobre a natureza desse tributo:

“Em Sídon, eles [os judeus] deviam pagar o tributo no segundo ano [do período de arrendamento], um quarto da sementeira, tendo que, além disso, pagar o dízimo a Hircano e a seus filhos, como foi pago por seus antepassados”.

Estima-se que o direito de cobrança dos tributos era concedido a grupos de arrendadores. Um decreto de César que nos foi transmitido por Flávio Josefo, fala de turno de arrendamento e do direito de suspendê-lo (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 14:200).

É lícito, portanto, inferirmos que uma sociedade de publicanos, sediada em Sídon, tinha adquirido o direito do Estado romano de recolher na forma de tributos o equivalente a um quarto da colheita. Caracterizou-se então o fim da independência nacional dos judeus obtida a duras penas pelos irmãos macabeus. Na perspectiva de Goodman (1994), as armas romanas asseguraram que o status de Hircano fosse mais como o dos sumos sacerdotes de antigamente. Privado do título de rei e das terras adquiridas por seus antepassados, ele presidia sobre uma cidade sujeita a taxaço e direção romanas. Mais uma vez, como ao tempo dos persas, o sumo sacerdote era apenas o mediador entre o suserano e o povo.

Contudo, a estabilidade política no território dos judeus não estava, de modo algum, assegurada. Em 40 a.C., Antígono, filho de Aristóbulo, alimentando a mesma aspiração do pai, resolveu retirar à força o sumo sacerdócio de Hircano e restaurar a realeza então extinguida pelos romanos. Naquele ano, com o auxílio de tropas partas, Antígono invadiu Jerusalém e aprisionou Hircano, proclamando-se rei e sumo sacerdote (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 14:297). Roma, vendo seu poder desafiado, não tardou em montar uma ofensiva visando restabelecer Hircano (e conseqüentemente sua própria hegemonia) sobre a Judéia.

O senado selecionou ninguém melhor que o idumeu Herodes para cumprir esta árdua missão, prometendo-lhe a honra de ser o rei dependente de Roma perante os judeus caso auferisse êxito em sua tarefa. Herodes era filho do idumeu Antípatro, um comandante militar a serviço de Hircano. Na verdade, os romanos tinham solapado de tal forma a liderança política deste último, que na prática era Antípatro quem governava de fato. Em 47 a.C. César o nomeou *epítropos* (procurador) da Judéia (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 14:143) e mais

tarde concedeu-lhe o direito de arrecadação dos impostos quando se encerrou o trato com a sociedade dos publicanos pouco antes de 44 a.C. (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 14:163).

Antípatro, aproveitando-se de sua posição privilegiada, nomeou seu filho Herodes como *estratego* na Galiléia (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 14:158). Sob Antípatro, argumenta Kippenberg, foi estruturada uma nova administração de tributos: quando Cássio exigiu, em 43 a.C., que a Judéia lhe pagasse 700 talentos de prata, Antípatro distribuiu a responsabilidade por seus filhos, cada qual incumbido de uma região e estes, por sua vez, tornaram os magistrados de suas respectivas cidades como responsáveis pelo tributo (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 14:271-76). E quando as cidades de Gofna, Emaús, Lida e Tamna não puderam saldar a dívida do fisco, não só os magistrados mas todos os seus habitantes foram vendidos como escravos. (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 14:120,272-75; *Guerra Judaica* 1:180, 219-220).

Quanto a Herodes, o que levou os romanos a escolhê-lo como aquele que pôs um ponto final na dinastia asmonéia foi a sua acentuada agressividade e seu talento de líder nato. Enquanto foi *estratego* na Galiléia, empreendeu várias expedições no intuito de exterminar as maltas de bandidos que infestavam a Galiléia, no que obteve um relativo sucesso. Conseguiu, entre outras coisas, matar o célebre salteador Ezequias, líder de uma súcia de centenas de salteadores que assolavam as aldeias galilaicas, dizimando e dispersando os remanescentes do seu bando (Josefo. *Guerra Judaica* 1:304-13 e *Antiguidades Judaicas* 14:415-30). Sua brutalidade eficaz agradou seus patronos e foi essa a razão de terem-no incumbido da façanha de reaver o território das mãos de Antígono.

Finalmente, depois de três anos de guerra (40-37 a.C.) e contando com o apoio de legiões romanas, Herodes sobrepujou as forças de Antígono e submeteu a nação judaica. Ao consolidar seu poder, Herodes eliminou quase todos os membros que restavam da aristocracia asmonéia, substituindo-a por uma nova aristocracia leal a si. Josefo (*Antiguidades Judaicas*

14:345,450) nos diz que grande parte dos seguidores de Herodes era formada de ricos proprietários de terras.

Herodes reivindicou para si o direito de nomear os sumos sacerdotes, pondo o cargo sob seu controle (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 15:404). Ao excluir os asmoneus do sumo sacerdócio, ele nomeou membros de famílias sacerdotais babilônicas e alexandrinas, nenhum deles de família sadoquita (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 20:39,320-322). Também exigia dos seus súditos um juramento de fidelidade que obrigava a pessoa a deixar de obedecer as leis patriarcais em detrimento das suas próprias (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 15:368-70). No seu reinado, os fariseus duplicaram sua popularidade já em alta na época dos asmoneus porque não hesitaram em opor-se ao rei. Duas vezes recusaram-se a fazer o juramento de lealdade ao rei, que consideravam ilegítimo, por ser aos seus olhos um “meio judeu” (pai idumeu e mãe árabe) e um fantoche de Roma (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 15:368-71;17:41-45).

Kippenberg afirma que Herodes pôs em prática uma jurisprudência que contrariava as leis bíblicas, causando um profundo impacto no grosso da população. A assertiva do autor se apóia na idéia de que a jurisprudência tradicional israelita da dívida previa o direito de o credor levar o devedor à justiça, mas haveria um limite de tempo para a prisão, o que significava que um judeu não perderia a liberdade definitivamente. Eu pretendo mostrar um pouco adiante que a afirmação de Kippenberg de que tudo isto era novidade para os judeus antes de Herodes encerra, na verdade, um equívoco, aliás, comumente aceito pelos historiadores. De qualquer maneira, Herodes promulgou uma lei que mandava colocar os assaltantes como escravos à venda (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 16:1), desrespeitando as normas bíblicas (Ex 22:3; Dt 15:12). Como podia Herodes esperar ser respeitado como um governante se passava por cima das leis patriarcais? O próprio Kippenberg responde que a legitimação do poder de Herodes baseava-se em elementos típicos da filosofia helenística.

Um episódio ocorrido no seu reinado servirá de ilustração a essa explicação. Nos anos 24-21 a.C. o rei mandou comprar trigo do Egito com o dinheiro do tesouro da Coroa a fim de aplacar a onda de fome que assolava o seu país na ocasião. Conforme Josefo (*Antiguidades Judaicas* 15:308-312):

*“Quando os enviados chegaram com trigo, Herodes tomou isto a seus cuidados e com isso não só fez que aqueles que antigamente eram seus inimigos fizessem dele opinião melhor, mas mostrou também boa vontade e seu cuidado. Pois em primeiro lugar ele distribuiu o trigo com a maior exatidão áqueles que dele precisavam para seu sustento. Depois enviou padeiros a muitas pessoas que, por causa da idade avançada ou por qualquer outra fraqueza não podiam preparar o trigo, cuidando assim que eles tivessem o sustento já preparado. Além disso, cuidou que aqueles cujos animais tinham morrido, ou que aqueles que os tinham sacrificado para se sustentarem, não tendo por isso lã nem vestimenta, não passassem apuros no inverno”.*

Um dos preceitos básicos da filosofia helenística aplicada à política consiste justamente que o rei em sua pessoa é a continuação do seu reino e o salvador dos seus súditos. O filósofo judeu helenista Fílon nos dá um exemplo em *De Somniis* 2:154:

*“Pois a ausência de poder é perigosa, o poder, porém, é algo de salutar e principalmente aquele no qual a lei e a justiça são observados; este é o poder que é exercido com inteligência”.<sup>1</sup>*

A melhor tradução dessa idéia é a de que o rei é a lei viva. O verdadeiro rei orienta-se em suas ações não pela lei codificada; ele mesmo é a fonte da lei. Assim sendo não há normas de justiça fora do rei, antes ele próprio é a fonte da justiça.

Herodes mostrou-se tão apaixonado quanto os seus predecessores asmoneus pela cultura helenística, disseminando-a a um grau nunca antes visto por toda a Judéia, para

desgosto dos seus súditos judeus mais ortodoxos. Construiu um teatro, um anfiteatro e um palácio real fortificado em Jerusalém, marcas ostensivas do helenismo. Mandou edificar várias cidades novas, como Cesaréia Marítima e Sebaste, onde promoveu o culto do divino Augusto. Tantas realizações lhe valeram o cognome com o qual entrou para a história: Herodes, o Grande. Naturalmente, as despesas com esses projetos foram vultosas, como bem apontaram Horsley e Hanson (1995a). Os dois também citam como um dos projetos mais faustosos de Herodes, a ampliação do complexo do Templo de Jerusalém e sua reconstrução completa no estilo greco-romano (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 15:380-402). Ele tentou legitimar seu reinado apelando para um esforço intenso de propaganda. É provável que ele quisesse se fazer parecer com um novo Davi. Josefo argumenta que Herodes ambicionava ser uma síntese dos reis Davi e Salomão (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 15:380). O que, aliás, é algo verossímil, pois se Davi idealizara a edificação de um lugar santo para Iahweh, Salomão concretizou o sonho. Desta forma, Herodes, além de se autopromover, pretendia, observa Theissen, usurpar as esperanças messiânicas dos judeus. Neste aspecto suas medidas se tornaram contraproducentes e ele que já não gozava de legitimidade para uma parcela da população, passou a ser ainda mais mal visto por essa parcela. Na visão de Theissen (1989), isso apenas serviu para suscitar mágoas e despertar ainda mais a saudade pelo verdadeiro messias, que entregaria não o povo judeu ao império, e sim o império ao povo judeu. Quando levantes messiânicos irromperam por ocasião da sua morte, sobre eles Josefo teceu o seguinte comentário: “*Semelhante demência apossou-se da nação por não ter nenhum rei próprio...*” (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 17:277).

É certo que existia um ressentimento de uma parte do povo simples, sobretudo dos camponeses, por Herodes. Porém, as origens desse ressentimento extrapolavam as razões econômicas. Concomitantemente, jazia um descontentamento contra o seu programa de

---

<sup>1</sup> - Retirado de Kippenberg, H. *Religião e formação de classes na antiga Judéia*. SP, Paulinas, 1988, p.113.

urbanização levado ao extremo. Urbanização essa que refletia a invasão cultural greco-romana que o seu regime representava. Josefo expressa um sentimento de hostilidade da população frente aos teatros erigidos por Herodes em Jerusalém e Cesaréia Marítima. Ele os classifica como “*espetacularmente exuberantes, mas estranhos aos costumes judaicos*” (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 15:268). Richard Horsley (2000) descreve que o teatro de Séforis, com sua decoração padrão que incluía estátuas do imperador e relevos representando Dionísio, ajudava a perpetrar as honras e a dedicação ao imperador.

O impacto cultural estrangeiro atiçava os judeus mais conservadores tanto quanto a exploração econômica os exasperava. A morte de Herodes em 4 a.C. parecia trazer bom augúrio na mente do povo judeu mais sofrido. Todavia, essa esperança se dissipou rapidamente. No seu lugar era entronizado seu filho Arquelau, mas sua inépcia em governar o levará a ser destituído pelos romanos em 6 d.C. e na ausência de alguém em quem o imperador pudesse confiar, Otávio Augusto deliberou que os romanos administrariam diretamente a terra dos judeus.

Ao ser Arquelau exilado, a Judéia, a Samaria e a Iduméia passaram ao controle romano direto através de um administrador da ordem equestre (*praefectus* até Tibério, *procurator* no tempo de Cláudio); o prefeito ou procurador dependia do governador comandante da província da Síria, residente em Antioquia. A influência do prefeito sobre a Galiléia fazia-se indiretamente via dinastias locais que lá permaneciam sob a forma de protetorados revogáveis – é o caso da dinastia herodiana que continuou na Galiléia sob a tetrarquia de Herodes Antipas, um dos filhos de Herodes Magno (MONDONI, 2001).

Os romanos, ao interferirem na política de suas províncias, tinham por hábito deixar intactas as estruturas lá existentes, confiando o poder aos mais ricos das províncias. Tal procedimento explica-se no fato dos romanos enxergarem os demais povos de acordo com seus próprios valores e modos de vida. E Roma era uma sociedade censitária que devido a sua

primitiva história militarista, sempre deu precedência aos ricos capazes de servir ao estado na guerra mais eficazmente do que seus compatriotas pobres, em razão do seu armamento superior. A classe governante romana aplicava esses critérios, com a qual estava familiarizada em sua própria sociedade, para selecionar as elites provinciais através das quais seu governo podia controlar o império. Os romanos sempre tenderam a ver as outras culturas conforme a sua. Os romanos, segundo Goodman (1994), esperavam encontrar em cada província uma aristocracia claramente definida que, à semelhança da sua própria, estaria como o controle da guerra, das leis, da religião, da política, e cujos membros se restringiriam apenas aos ricos fundiários. O desejo de preservar suas propriedades manteria esses homens locais favoráveis à paz e, conseqüentemente, a Roma, e sua posse de suficiente riqueza lhes possibilitaria assegurar um pagamento regular de impostos com seus próprios recursos, mesmo se enfrentassem dificuldades na coleta do exigido tributo do resto da população.

Com a destituição de Arquelau e o conseqüente fim da hegemonia herodiana na Judéia, Augusto logo se deu conta de que não havia mais nenhuma liderança natural a quem poderia outorgar o controle do governo na Judéia. No entanto, como necessitavam da cooperação de governantes locais que tornassem sua administração viável, os romanos optaram por delegar o poder àqueles ricos proprietários de terras existentes na Judéia, independentemente de possuírem ou não qualquer prestígio popular. Parte deles era constituída por aqueles ricos proprietários dos quais Herodes se cercou quando assumiu o trono. Convém sabermos os meios pelos quais a aristocracia judaica alcançou seus privilégios. É um tema polêmico e Martin Goodman (1994) nos oferece aquela que é a explicação clássica: grande parte dessa aristocracia teve sua origem nos comerciantes que lucravam com as constantes peregrinações ao Templo de Jerusalém.

Para estes ricos comerciantes a aquisição de terras ocorreu de maneira relativamente simples. Os ricos multiplicaram sua opulência à custa de camponeses sofrendo de colheitas

ruins decorrentes de secas periódicas na região. Em tais ocasiões ficava difícil mesmo recorrer a um camponês vizinho em busca de socorro, pois a não ser que esse vizinho usufruísse um terreno consideravelmente maior ou muito menos dependentes, a estiagem o teria afetado também. As únicas pessoas que dispunham de recursos para emprestar ao camponês em apuros seriam aquelas cujas finanças estavam livres de serem abaladas pelo clima, tais como o fornecimento de mercadorias ao templo e os serviços para peregrinos.

De acordo com Theissen (1989), os peregrinos traziam dinheiro à cidade e necessitavam de prestações de serviço da população. A economia de Jerusalém baseava-se no turismo de motivação religiosa. De resto não havia outras fontes de renda importantes. Os arredores não eram muito frutíferos. Indústrias não existiam. As grandes rotas de comércio passavam ao longo da costa ou na região a Leste do Jordão.

É evidente que esses abastados contavam com a grande probabilidade desses camponeses empobrecidos não conseguirem saldar suas dívidas, e a bem da verdade, era isso o que a maioria deles esperava. É novamente Goodman que esclarece este ponto: “...a única razão lógica para se emprestar era, assim, a esperança de ganhar a terra do camponês por execução da hipoteca se a dívida não fosse paga conforme estipulado” (GOODMAN, 1994:67).

Todavia, nós somos mal-informados do que ocorria nesta esfera. Os fatos conhecidos são que os últimos sumos sacerdotes, Hircano e Janeu, anexaram territórios extensos e necessitaram de um orçamento considerável para financiar suas campanhas. Janeu, sobretudo, travou conflitos com segmentos importantes do seu próprio povo (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 13:372-83). A causa do conflito no governo de Janeu, conforme escreveu em artigo Applebaum (1976), foi sua tentativa de reafirmar a reivindicação selêucida de propriedade do solo, reintroduzindo as condições da “terra real” helenística, presumivelmente sob pressão das necessidades financeiras criadas por suas contínuas guerras. Nós temos evidências de vilas

sustentadas por Hircano e seus sucessores na Planície de Esdraelon (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 14:207) e de direitos especiais exercidos pelos asmoneus no distrito de Lida (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 14:200).

O *status* preciso dessas terras após a incorporação delas à Judéia pelos asmoneus ainda é objeto de conjecturas, mas para Applebaum, parece haver poucas dúvidas de que ao menos uma parte deve ter permanecido como propriedade real asmonéia, e outra parte deve ter sido transferida para notáveis judeus incluindo, por exemplo, a família sacerdotal cujo membro mais jovem, Eleazar ben Harsum, aparece em posse de grandes porções de terras de Har ha-Melek trabalhados por arrendatários depois da destruição do Segundo Templo.

Outras áreas foram dadas a camponeses judeus com direito a posse plena, mas a maioria dessas posses na planície teriam sido perdidas, argumenta Applebaum, quando Pompeu reconstituiu as cidades gregas costeiras. O autor comentou no seu artigo que a abolição de João Hircano da proclamação relacionada ao pagamento de dízimos aos sacerdotes pode ter sido motivada pela existência nas *terras reais asmonéias* da Iduméia, de arrendatários judeus que por não serem donos do solo, estariam desobrigados de cumprir essa exigência. Isto pode ser um golpe à teoria clássica sustentada por Goodman e outros de que a classe dos proprietários de terras na Judéia seria formada basicamente por comerciantes. Não só os últimos asmoneus teriam acumulado domínios reais. Ao assumir o poder, Herodes confiscou as propriedades dos seus oponentes políticos (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 17:305) e adquiriu plantações de tamareiras em Jericó (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 15:96).

Parece provável que ele tratou a maior parte da Peréia, Bashan, Golan e Traconítides como seus domínios reais e sua família ostentou terras na Iduméia (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 16:291), na Planície Ocidental de Esdraelon (Josefo. *Vida* 119) e ao redor de Jabne (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 18:32). Outros traços que apontam em tal direção podem ser inferidos pela distribuição de territórios às novas cidades herodianas de Antipatris e Cesaréia.

Ademais, seu filho Antipas possuiu propriedades em Nabata, a leste de Cesaréia (APPLEBAUM, 1976). É provável que Herodes tenha considerado todo o território rural, além dos urbanos, como sua propriedade, pois segundo Applebaum só essa suposição pode explicar a distribuição de ricas terras aos veteranos assentados por Herodes em Samaria-Sebaste, onde, uma vez que eles se mesclaram aos cidadãos lá existentes e ao campesinato local, uma redistribuição total de posses fez-se imperiosa. Merece destaque a transferência arbitrária feita por Herodes de 3.000 idumeus para Hauran (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 16:285). De fato, nós sabemos muito pouco das condições sociais e econômicas existentes nos domínios reais, mas o fato de que alguns focos da revolta que irrompeu logo após a morte de Herodes se localizassem nos domínios reais da Peréia e em Jericó podem sugerir uma tensão latente. Se os domínios herodianos foram vendidos quando a Judéia se tornou uma província em 6 d.C. é discutível, mas o fato de seu sucessor, Herodes Antipas, ainda possuir terras, parece sugerir que os direitos de arrendamento continuaram sendo exercidos pela família herodiana. Mesmo as propriedades privadas que existiam não estavam todas nas mãos de comerciantes. Josefo, que não era comerciante, possuía terras (Josefo. *Vida* 422) e nós somos informados que o ministro de Herodes, Ptolomeu, tinha propriedades localizadas nas vilas de Haris, na Samaria (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 18:289).

Quanto a natureza dos camponeses, há muito que se dizer. A perda da planície costeira que se seguiu à drástica reorganização feita por Pompeu na administração sírio-judaica deve ter originado uma classe considerável de camponeses judeus sem-terras. Para Applebaum, a interrupção da atividade comercial causada pela retirada das cidades costeiras e da Decápole do controle do estado judeu, deve ter jogado essas pessoas que dependiam direta ou indiretamente do comércio com tais cidades, de volta para a agricultura, engrossando a fileira dos desprovidos de terras.

Sabemos que escravos também trabalhavam nas terras, principalmente nas grandes propriedades. O fato é que ambos os proprietários, tanto privados quanto estatais, exploravam a mão-de-obra agrícola e independentemente a que categoria pertencesse, o credor poderia ganhar muita terra a um preço bem abaixo do mercado se pudesse convencer aquele que pediu emprestado a permanecer como seu arrendatário em vez de liquidar a dívida com o dinheiro apurado pela venda do terreno.

Hans Kippenberg também assevera que se o empréstimo não pudesse ser restituído, o credor tinha o direito de usufruir do trabalho (escravidão por dívida) ou dos bens do devedor para assegurar a devolução. Certos autores sugerem que o que poderia ter sido um grande obstáculo neste processo de transformação jurídica, era a lei bíblica do Jubileu (Dt 15), pela qual todas as dívidas deviam ser canceladas no sétimo ano. Tal lei tornaria cada vez mais difícil a possibilidade de se conseguir empréstimos à medida que o sétimo ano se aproximasse. Seja lá como for, eu duvido que a Lei do Jubileu tivesse qualquer efeito prático na sociedade israelita antiga, sendo mais uma idealização feita pelos judeus (sobretudo a partir da rabinização do judaísmo) sobre o seu passado a partir das regras de conduta moral e religiosa indicadas na Torá; regras estas que muitos judeus queriam acreditar que fossem cumpridas no tempo dos seus ancestrais, talvez a fim provar que a sociedade judaica teria sido mais justa e igualitária antes da helenização da região.

De qualquer modo, para contornar este problema “recente”, teria sido criado o *prosbul*, um documento que permitia a um tribunal cobrar dívidas não pagas, mesmo durante o sétimo ano. Isto só foi possível porque a lei bíblica vedava às pessoas físicas de cobrar dívidas, mas não dizia nada quanto a instituições como os tribunais (CORNELLI, 2003). Indicações sobre a existência de instâncias jurídicas locais com esse fim, nós encontramos em Josefo (Josefo. *Guerra Judaica* 2:273; *Antiguidades Judaicas* 4:218).

Em outras palavras, não mais o credor, mas o juiz é que é considerado como o detentor da exigência contra o devedor. Se ficasse provado que o devedor não tinha condições de pagar a dívida, ele permaneceria preso até que algum membro da família arcasse com a inadimplência. Um dos documentos achados no deserto da Judéia, conhecido como *Murahabat*, que data da época de Bar Kochba, expõe a natureza das relações existentes entre credor e devedor a que o último estava sujeito. (*Mur* 26:4-6):

*“E tudo aquilo que eu [o devedor] possuo, fica como penhora e fiança pelo pagamento e validade jurídica desta compra a vosso favor e de vossos herdeiros contra qualquer disputa ou outra exigência (...) e terás para sempre compensação de nossos bens e naquilo que nós adquirimos, o direito de penhora”.*<sup>2</sup>

O efeito nefasto deste processo foi a transformação de inúmeros camponeses em sem-terras, uma vez que mais e mais terras estavam sendo sugadas para fora do seu uso original à medida que as propriedades de pequenos proprietários iam sendo adicionadas às grandes propriedades dos novos proprietários ricos. O estudioso John D. Crossan (1995) corrobora o parecer de que o problema da terra estava assumindo proporções de extrema gravidade, provocando um perigoso desequilíbrio social.

Apesar de tudo, eu discordo da afirmação de Kippenberg, para quem o fato de o credor poder declarar a terra do devedor como sua propriedade particular a fim de compensar o empréstimo era uma novidade entre os judeus palestinos, algo que não existiria no período pré-exílico. Afinal, em Zc 5:1-4, seu autor faz uma denúncia sobre “ladrões e perjuros” que pode bem estar relacionada, pondera José L. Sicre (1996), com uma apropriação indébita dos campos dos desterrados pelo exílio babilônico. Em Neemias (Ne 5:1-5), há a queixa de

---

<sup>2</sup> - Retirado de Kippenberg, H. *Religião e formação de classes na antiga Judéia*. SP, Paulinas, 1988, p.134.

camponeses que foram forçados a penhorar suas terras para pegar dinheiro emprestado e iam presenciando seus filhos e filhas se tornarem escravos.

Daí meu questionamento quanto aos efeitos alardeados no tocante ao ano do Jubileu e a minha crítica feita anteriormente de que a perda definitiva de terras teria sido uma novidade, implantada pela jurisprudência “inaugurada” por Herodes. De fato, nos é lícito supor que não só na época de Jesus, mas muito antes do período helenístico, devia ser comum ver camponeses desalojados de suas terras sem nenhuma indenização, não sendo, portanto, uma novidade para os judeus conforme defende Kippenberg. Seja lá como for, a terra estava se tornando um meio abstrato de produção de valores, sendo o empréstimo o principal veículo para isto. John Crossan (1995) aponta um aspecto importantíssimo na expulsão dos lavradores do seu solo ancestral que transcende a questão da sobrevivência física: o valor sagrado imanente à própria terra, respaldado numa antiqüíssima tradição religiosa do judaísmo. Esta assertiva, encontramos-la em Lv 25:23: *“A terra não deve ser vendida em perpetuidade, pois a terra é minha; comigo não passais de estranhos e arrendatários”* .

Isto quer dizer que em última instância, na mente do judeu comum a terra pertencia a Iahweh, não devendo o homem usá-la como mercadoria. A alegria sensível do agricultor com a colheita havia terminado. O símbolo da prestação de contas tomou o seu lugar. A relação trabalho-produto cedeu à mediação que simboliza a situação escatológica: a relação do homem para com suas necessidades passou a ser transmitida através do poder, conforme se lê em Mt 25:24: *“Senhor, eu sabia que tu és homem intratável, que colhes onde não semeaste e ajuntas onde não espalhaste”*. O símbolo desta colheita, como tempo de prestação de contas, corresponde às relações assimétricas entre arrendador e arrendatário. Os camponeses tinham então uma crença religiosa em nítido choque com a política de açambarcamento de terras; o que contribuirá ao acirramento das hostilidades entre as multidões de miseráveis e a elite fundiária. Um exemplo ilustrativo nos é descrito por Zenão, administrador de Apolônio, que

exercia junto ao rei do Egito, Ptolomeu II Filadelfo, o cargo de ministro das finanças. Apolônio possuía uma propriedade rural na Galiléia, em Beth-Anath, que Zenão vistoriou no ano 260 a.C. (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 17:318).

Foi conservada uma lista de entrega referente a barris e ânforas de vinho. Presume-se que Apolônio havia arrendado as propriedades a camponeses galileus e que as fizera explorar por eles. Um papiro relata os esforços do administrador para dobrar os camponeses que criam dificuldades no momento da entrega (Cf. GNILKA, 2000).

Temos aí um quadro que se harmoniza perfeitamente com a parábola dos vinhateiros homicidas (Mc 12:1-9), pois também aqui se trata de uma vinha que um proprietário estrangeiro arrendara a vinhateiros galileus, os quais na hora de pagar a renda criam dificuldades. Enquanto tais hostilidades não irrompiam num confronto aberto entre os dois pólos, a única saída vislumbrada para a multidão crescente que perdia suas terras acabou sendo rumar aos centros urbanos à procura de algum emprego que lhes garantisse um mínimo de sustento. Todavia, como eram em sua totalidade lavradores sem uma aptidão específica, a imensa maioria acabou relegada à mendicância. Até disputar uma ocupação de artífice era difícil, salienta Goodman (1994), pois os artesãos de Jerusalém preferiam transmitir o segredo do seu ofício a seus filhos, e não a conterrâneos carentes.

Joachim Jeremias (1983) ressalta que Jerusalém, na época de Jesus, apresentava-se, de fato, como um centro de mendicância. Segundo o autor, as passagens de At 11:28-30 e *Antiguidades Judaicas* 20:51 expressam significativamente o estado de penúria que os judeus vinham enfrentando em Jerusalém. Em At 11:28-30, é dito que a comunidade cristã de Antioquia organizou uma coleta de alimentos para ajudar os seus irmãos residentes na Judéia, pois ela fora alertada por alguns profetas vindos de Jerusalém de que uma onda de fome estava prestes a se abater “sobre toda a terra” (At 11:28). Da mesma forma, e mais ou menos pela mesma época (47-49 d.C.), Josefo (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 20:51) relata o auxílio

organizado pela rainha Helena de Adiabene para enviar mantimentos aos judeus que estavam passando privações em Jerusalém, o que reforça a idéia de que os habitantes da cidade vinham amargando muitas necessidades. Joachim Jeremias (1983) dá uma grande ênfase às instituições, públicas e privadas, de beneficência aos necessitados, argumentando que elas aliviavam a situação de miséria da população marginalizada

Eu concordo com Jeremias que tais instituições filantrópicas podem ter sido um bálsamo que ajudou a aliviar o sofrimento da camada pobre de jerosolimitanos, mas este recurso foi apenas um paliativo que só protelou a explosão de uma revolta que já se fazia inevitável à medida que o número de párias sociais aumentava gradativamente, engrossado por aqueles elementos provenientes do campo que, despojados de suas terras, acorriam à cidade na tentativa de sobreviver de algum modo.

Acrescente-se a isso o fardo dos impostos, tanto os nacionais quanto aqueles devidos aos romanos, a situação da população marginalizada tornou-se pungente. Os numerosos impostos eram sentidos como uma carga que oprimia a população de uma maneira particular. Joachim Gnilka (2000) aponta que os impostos cobrados pelos publicanos referiam-se a impostos diretos não regulares, principalmente a taxas sobre mercadorias transportadas através das fronteiras do país, mas também taxas como o imposto do mercado ou o pedágio. Os mais pesados eram os impostos regulares, que consistiam basicamente num imposto sobre a terra e por cabeça (*tributum agri et capitis*).

Lendo certos textos, temos a impressão que os romanos aumentaram os impostos em relação ao que fora estipulado originalmente. Tácito (*Anais* 2:47), relata que a Judéia, por um suposto excesso de impostos, solicitara a Tibério redução do tributo. Se o pedido foi atendido, não o sabemos. Em estudo recente, Luigi Schiavo (1999) escreveu sobre uma legião estacionada na Galiléia: a *Legio VI Ferrata*, que tinha seu quartel-general na planície de Jezrael, além de outros campos militares nas proximidades de Séforis, na colina de

Tiberíades, no monte Hazon e perto de Citópolis. Seu estudo revelou que as legiões romanas estacionadas nessas áreas eram mantidas por um imposto equivalente a mais ou menos 10% do produto da colheita dos camponeses. O que somado com os demais tributos deixava uma fatia ínfima para a sobrevivência dos agricultores. A cada legião era destinada um território, o *territorium legionis*, de onde buscavam seus suprimentos. O vale de Jezrael pode ter sido este território para a *Legio VI Ferrata*, onde deviam existir propriedades patrimoniais do governo. Podemos concluir então o seguinte: ou o exército recolhia seu próprio imposto, ou este lhe era dado diretamente do governo central (SCHIAVO, 1999).

Richard Horsley (2000) afere que as cidades palestineses, como suas homólogas no mundo gentio, se caracterizavam essencialmente por serem centros de consumo, pouco ou nada produzindo para se manter, dependendo sua existência dos tributos taxados aos camponeses e do imposto de arrendamento, se fosse o caso. Moses Finley, no seu estudo sobre economia no mundo antigo, sustenta esta tese afirmando que não havia nenhuma cidade na antiguidade cujo desenvolvimento pudesse ser atribuído ao estabelecimento de uma manufatura. Finley cita as taxas de juros no mundo greco-romano, que foram estáveis durante longos períodos (excetuando os momentos de guerra ou de conflitos políticos), como um exemplo do quanto é ingênuo se pensar numa economia monetária no mundo antigo. Para Finley, a riqueza no antigo mundo greco-romano estava baseada na terra e não no dinheiro advindo do comércio. Somente o comércio de grande porte, internacional, gozava de alguma reputação. E mesmo neste caso, aquele que exercia esta atividade acabava aplicando o dinheiro proveniente do seu negócio na compra de terras, investindo na agricultura. Na literatura temos o exemplo do personagem Trimálquio, da peça *Satiricon*. Trata-se de um liberto que converte todo o lucro da sua atividade mercantil na aquisição de propriedades:

“... eu [Trimálquio] meti na cabeça, então, a idéia de ser comerciante. Para encurtar a história, sabereis que mandei construir cinco navios e carreguei-os de vinho, que valia,

*naquela época, ouro em barra, e expedi-os para Roma. (...) Caminha-se depressa no mundo dos negócios quando os céus nos ajudam: numa só viagem, eu ganhei em números redondos, dez milhões de sestércios. Comecei, então, por reaver todas as terras que haviam pertencido a meu amo; depois, construí um palácio e comprei bestas de carga para revender. (...) Quando, por fim, me vi mais rico, eu sozinho, do que todos os da região juntos, deixei no comércio meus registros e me retirei, contentando-me depois disso a emprestar dinheiro a juros aos novos libertos. (...) E, se eu puder estender minhas propriedades até Apúlia, creio que terei empregado bem minha vida”.*

(*Satiricon* LXXVI-LXXVII)

Nesta ótica de uma sociedade tributária, Sean Freyne (1996) não hesita ao afirmar que os camponeses consideravam a cidade como um lugar hostil, já que era a sede dos que controlavam social e economicamente sua vida – os cobradores de impostos e aluguéis e outros burocratas da administração central. Horsley (2000) é incisivo ao questionar a existência de uma economia de mercado na Galiléia. Segundo ele, nada indica que cidades e aldeias tivessem armazéns ou mesmo pequenos mercados. Nos povoados rurais, não foi encontrado nenhum edifício que pudesse ser considerado como tal. Além disso, nenhum texto refere à designação de um *agoranomos* (inspetor de mercado ou agente de suprimento) para as aldeias. A razão disto é que não teria havido necessidade de mercado local nas aldeias em função da quase ausência de divisão do trabalho nas comunidades camponesas que tinham por base a produção agrícola. A conclusão de Horsley, portanto, é que a aldeia estava longe de ser uma economia de mercado, com poucas evidências, para dizer nenhuma, tanto de um volume apreciável de comércio entre cidades como de relações comerciais entre cidades e aldeias.

O mesmo autor conclui que se o comércio era quase nulo entre as cidades e aldeias galilaicas, as receitas deveriam, portanto, proceder de alguma outra fonte. A outra via possível só poderia vir da tributação. A fonte que parece confirmar a sua tese vem de Josefo. Em sua autobiografia, ele (Josefo. *Vida* 71-73) menciona o “*cereal imperial armazenado nas aldeias da alta Galiléia*” que João de Gíscala queria confiscar, mas que o próprio Josefo queria

reservar para si mesmo. Esta referência literária nos induz a crer que os governantes locais e/ou imperiais requisitavam uma porcentagem das colheitas dos camponeses na forma de impostos. Fontes literárias falam de celeiros imperiais na Alta Galiléia e em Besara, nas fronteiras entre a Galiléia e a grande planície (Josefo. *Vida* 71:118). Para Freyne (1996), esses celeiros foram, muito provavelmente, depósitos para a cobrança do tributo pago em mercadorias, ou pertenceram às propriedades régias na grande planície, e não significam nenhum desenvolvimento mais amplo dos negócios agrícolas por toda a província. Faz sentido, pois se o comércio na Galiléia carecia de vitalidade, o melhor, quando não o único meio de garantir o pagamento dos tributos, seria em espécie. Outro argumento apresentado por Horsley como sustentação a uma economia marcadamente tributária é a reconstrução de Séforis (20 d.C.) e a fundação de Tiberíades (18/9 d.C.) por Antipas. Estas foram as principais cidades da Galiléia, erguidas e reerguidas num prazo de cerca de vinte anos. As escavações arqueológicas em andamento em Jotapata identificaram as ruínas de uma cidade bem fortificada. O regime asmoneu e/ou herodiano deve ter construído fortalezas com bases a partir das quais eles administravam e tributavam as aldeias galilaicas, o que se harmoniza com o relato de Josefo de que Antipas refortificou Séforis como o ornamento de toda a Galiléia (Josefo. *Guerra Judaica* 2:56; *Antiguidades Judaicas* 17:271). Evidências arqueológicas indicam a presença de uma fortaleza militar asmoneia em Gíscala e apontam para as realidades concretas das relações entre os camponeses galileus e o regime asmoneu.. Tais evidências deixam claro que os asmoneus, como Herodes mais tarde, eram os governantes da Galiléia e que seu governo envolvia guarnições e administração militar na área. Ainda segundo Horsley (2000), as guarnições eram sustentadas pelas receitas tributárias que coletavam nas aldeias da Alta Galiléia. O interesse imediato desses governantes externos teria sido, então, a manutenção do seu próprio controle sobre a área e a coleta de receitas tributárias. O próprio Josefo diz que Séforis ocupava uma posição política e militarmente

forte porque ela estava rodeada por numerosas aldeias que supririam suas necessidades econômicas (Josefo. *Vida* 346). As receitas provenientes do reino de Herodes devem ter girado em torno de 900 talentos anuais, uma vez que seus filhos Antipas e Arquelau recebiam 200 e 400 (às vezes até 600) talentos, respectivamente dos territórios da Galiléia, mais Peréia e Judéia, mais Samaria e Iduméia (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 18:317-20; *Guerra Judaica* 2:94-98). Herodes, porém, deixou o Templo e o sumo sacerdócio intactos, isto é, ainda necessitando do suporte econômico dos dízimos e das oferendas, apesar de sua reduzida função política. Isso significa que os galileus estiveram sujeitos a três camadas de pagamentos devidos: impostos a Herodes, tributo a Roma e ainda dízimos e oferendas ao Templo e seus sacerdotes.

É significativo os evangelhos (Mt 5:25-26, 10:17-19; Lc 12:57-59) transparecerem uma animosidade dos camponeses às cidades que os parasitavam, ressentimento dirigido sobretudo às instituições urbanas, como cortes, conselhos, governadores e reis. Quanto ao dízimo, ele consistia, ao menos em teoria, na décima parte da colheita como reconhecimento e gratidão a Iahweh, já que ele era o verdadeiro dono da terra. A Judéia era administrada por um Estado-Templo no qual a aristocracia sacerdotal era, em parte, sustentada pelas oferendas do povo. Acatava-se a injunção de Ne 10:35-39 que exigia:

*“... levar cada ano ao Templo de Iahweh as primícias de nosso solo e as primícias de todos os frutos de todas as árvores (...) um sacerdote, filho de Aarão, acompanhará os levitas quando forem recolher o dízimo para o Templo de nosso Deus, para as salas do tesouro, pois é para essas salas que os filhos de Israel e os levitas levam as contribuições de trigo, de vinho e de azeite”.*

Restritos, *a priori*, ao distrito da Judéia, as conquistas levadas a efeito pelos reis asmoneus aos territórios adjacentes, o que inclui a Galiléia, transportaram para os galileus mais este dever fiscal que doravante teriam de suportar. A decisão de João Hircano quanto a

desobrigação do pagamento de dízimos ao templo, parece ter afetado apenas alguns camponeses e não contradiz o exposto acima. Ao ampliar seu controle sobre a maior parte do território que viria a ser chamado de Palestina após a Revolta de Bar-Kochba (132-135 d.C.), o regime asmoneu não fez mais do que estender a tributação asmonéia e o sistema de dízimos e oferendas devidos aos sacerdotes e ao Templo às aldeias e cidades da Galiléia e de outros distritos anexos (HORSLEY, 2000).

Via de regra, havia muito mais do que exploração econômica sobre os judeus do século I; paralelo a ela grassava a pressão cultural do helenismo, que se iniciou com o domínio macedônico. Todavia, a título de observação, devemos estar cientes de que os primeiros contatos entre gregos e judeus remontam a um período bem anterior às conquistas de Alexandre, O Grande. Para Arnaldo Momigliano (1991), relações comerciais entre gregos e judeus palestinos começaram já no período micênico e, segundo o autor, essas relações teriam sido retomadas nos séculos IX e VIII a.C., quando navios mercadores gregos reapareceram ao longo da costa fenício-palestina. Na Samaria, a cerâmica grega encontrada é anterior à destruição da cidade por Sargão II, no século VIII a.C.

Baseado em dados arqueológicos, Momigliano defende que tais contatos teriam até sobrevivido ao exílio. Descobertas de cerâmica grega em Bet-Zur, na estrada de Jerusalém a Hebron, são sinais de comércio ativo na primeira metade do século V a.C. Fragmentos de cerâmica ática de Ein-gedi são datadas de final do século V e início do século IV a.C.

Entretanto, o próprio Momigliano reconhece que não se pode falar de uma influência cultural grega (pelo menos não uma influência significativa) sobre os judeus antes das conquistas de Alexandre, no século IV. De acordo com o autor, os poucos textos bíblicos com menção aos gregos, possíveis de serem datados de antes de 336 a.C., conhecem os gregos apenas como negociantes. Nas partes pré-helenísticas da bíblia, não há nenhuma noção que possa ser atribuída à influência grega e tampouco se verifica qualquer palavra

indiscutivelmente grega. As primeiras palavras indiscutivelmente gregas na bíblia, segundo Momigliano, estão no livro de Daniel (Dn 3:5), que na sua composição atual pertencem aos séculos III e II a.C.

Sendo assim, os veteranos de guerra de Alexandre foram os fundadores dos primeiros núcleos de helenismo nesta região. Era hábito de Alexandre Magno assentar nos territórios conquistados colônias de soldados que se instalavam nesses territórios definitivamente. A conquista não se dava só pelas armas; ela era acima de tudo cultural por se tornarem esses soldados instrumentos de difusão da cultura grega. Isto tornou possível a formação da Decápole, uma confederação de dez *poleis* dentro do território judeu. A Decápole foi uma criação de Pompeu que, junto com a formação da província da Síria (64 a.C.) deveria representar um estratégico cinturão político-militar de grande porte.

Caracterizava-se, consoante G. Theissen (2002), por uma administração própria traduzida pela existência de um conselho de cidadãos (*boule*), eleito por uma assembleia (*ekklesia*) e por cunharem moedas próprias como sinal de autonomia. Eram compostas majoritariamente de gentios que viviam em constante atrito com as minorias judaicas, mormente devido às disputas pelo direito de cidadania. Como *poleis*, elas eram construídas nos moldes gregos, planejadas com monumentos, avenidas com pórticos, teatros, fontes e santuários, no melhor estilo grego. Do seio dela emergiram um sem-número de oradores, filósofos e poetas de renome internacional. São nativos de Gadara, o sátiro Menippo (séc III a.C.), o poeta Meleâgro (140-70 a.C.), o filósofo epicurista Filodemos (110-40 a.C.).

No período imperial temos: o filósofo Antioco, o orador Teodoro (morto em 33 d.C.), tutor e conselheiro de Tibério, o filósofo cínico Oinomaus, adversário de Estrabão, todos provenientes de Gadara. Mais tarde surge o ilustre filósofo Jâmblico (250-325 d.C.), nativo de Cálcis e que se muda para Gadara. De Gerasa veio o célebre matemático pitagórico Nicômaco, o retor Ariston e o sofista Kenikos, todos do século II d.C. (SCHIAVO, 1999).

Esta última cidade impressiona por suas colunas e monumentos grandiosos, testemunhas de uma prosperidade fantástica, talvez o sinal mais claro do estilo sírio-helenístico, como ficou demonstrado pelas escavações arqueológicas feitas no lugar. As duas colinas que estão dentro da cidade abrigaram os principais centros religiosos. Na colina sul havia um templo a Zeus e na outra um templo dedicado a Ártemis (por volta de 150 d.C.), deusa padroeira de Gerasa, cercado por uma área espaçosa com um duplo colunado. A cidade fora planejada em forma de cruz, com somente três encruzilhadas ao longo da avenida principal. Também existiam dois banhos ou termas públicas e um Fórum Oval no sul da cidade, em estilo iônico, do século I d.C. Próximo a ele, foi escavado um teatro de 3.000 lugares. Fora dos muros da cidade, entre os séculos I e II foi construído um hipódromo com 800 pés de comprimento e capacidade para 15.000 pessoas. Os muros da cidade, na época imperial, possuíam uma largura de 10 pés e traçavam um círculo de duas milhas, com diâmetros de 3.500 pés. Em 130, por ocasião da visita de Adriano, a cidade ganhou um *Arco do Triunfo* na entrada sul e um teatro menor, com capacidade de 1.000 pessoas, no norte da cidade, foi erigido entre 162 e 165 d.C. (SCHIAVO, 1999).

O caráter ecumênico do helenismo evidenciava-se de modo patente na religião, talvez até mais do que em qualquer outra coisa. Transplantava-se a mitologia grega à Síria e Palestina, submetendo tradições locais a uma interpretação grega. Assim, em Joaze se contava que naquele penhasco Perseu teria libertado Andrômeda (Plínio. *História Natural* 5.13:19). Citópolis (uma das cidades da Decápole) pretendia ser o local onde se criara Dionísio (Plínio. *História Natural* 5.18:74). Na Samaria, Simão, o mago, apresentava sua companheira como reencarnação de Helena (Justino, *Diálogo* 120:6). Em Gaza venerava-se Apolo (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 13:364) e em Ascalon, a Astarte como Afrodite celeste (Pausânias, 1.14:7). Ao que parece existia em Citópolis um culto a Dionísio e festas vinícolas em sua

homenagem, o que levou alguns autores a afirmar que o deus adorado pelos judeus seria na verdade Dionísio com o nome de Iahweh (Tácito. *Histórias* 5:5).

Caberia perguntar se esse helenismo era compartilhado indiscriminadamente por todos os judeus, especialmente por aqueles camponeses que viviam às sombras das cidades maiores. A título de observação, devo ressaltar que todas as cidades mencionadas acima, sem exceção, ou pertenciam à Decápole (Gerasa, Gadara, Citópolis) ou eram cidades altamente helenizadas, como Séforis, Gaza e Ascalon, as mesmas que tinham como fonte de renda os tributos cobrados aos camponeses e aos judeus que residiam nas aldeias ao seu redor. A meu ver, essas pessoas simples podiam até não sentir repulsa pela cultura helenística em si, mas à medida que mais palácios, teatros, hipódromos, monumentos, etc. iam sendo edificadas e uma vez que eles demandavam recursos financeiros consideráveis, o que resultava num aumento de impostos, essas pessoas do campo passaram a enxergar o estrangeiro e a cultura que ele representava como uma presença incômoda. Do mesmo modo que a construção do templo em Jerusalém por Salomão foi vista com maus olhos por inúmeros judeus devido aos encargos tributários que ele ocasionava, os projetos de urbanização helenística também deviam causar muitos aborrecimentos a essas pessoas simples. Vistas como exploradoras da sua mão-de-obra e provavelmente também como abrigo daqueles ricos que confiscavam suas terras, essa massa de judeus do interior devia sentir uma aversão por essa cultura estrangeira no que ela tinha de identificável com o dominador. Os fatos ocorridos durante a guerra contra Roma nos fornecem indícios de uma hostilidade subjacente dos judeus não helenizados com os habitantes gentios das cidades acima. No ano 66 d.C., os gregos de Cesaréia Marítima pediram e obtiveram do imperador Nero a revogação do direito de cidadania dos judeus ali residentes, gerando um clima de descontentamento da parte destes últimos, que acabaram por se revoltar e foram massacrados (Josefo. *Guerra Judaica* 2:24 ; *Antiguidades Judaicas* 20:7).

Josefo (*Guerra Judaica* 2:33) classifica o episódio como sendo o responsável direto pela guerra que estourou logo a seguir e relata a investida dos judeus contra as populações gentias e suas cidades como forma de retaliação. No ano de 66 d.C., toda população judaica de Citópolis é exterminada, depois de ter sido constrangida a lutar contra os seus irmãos judeus que atacaram a cidade (Josefo. *Guerra Judaica* 2:18). Em Tiberíades, Antipas mandara edificar um palácio decorado com figuras de animais, o que era proibido pelas leis judaicas e o palácio foi construído justamente sobre um antigo cemitério judeu, causando irritação entre os galileus (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 18:38). Pouco depois da irrupção da revolta em 66, o governo provisório de Jerusalém enviara uma delegação a Tiberíades para destruir o palácio real de Antipas, alegando que suas representações pictóricas ofendiam as leis judaicas (Josefo. *Vida* 64-65). Porém, antes mesmo que a ordem fosse executada, Josefo relata que os camponeses galileus tinham, por iniciativa própria, incendiado o palácio com suas imagens (Josefo. *Vida* 65-66).

O aristocrata Josefo (*Vida* 384) nos informa do sentimento daqueles galileus das camadas baixas da população em relação às duas mais importantes cidades helenísticas da Galiléia: “*Eu vi a fúria dos galileus contra Tiberíades: eles detestam da mesma maneira os moradores de Tiberíades como os habitantes de Séforis*”.

Chegamos ao ponto em que opressão política e espoliação econômica se encontram e interagem com a penetração de uma cultura estrangeira. Os galileus principiaram a julgar a perda de terras, exploração financeira e transgressão religiosa como possuindo uma só e única natureza. Toda essa combinação de fatores os impelirá a reações diversificadas contra o *status quo*. E o ponto fundamental respalda em que essas reações tiveram como pilar a justificativa da preservação dos preceitos religiosos do que eles consideravam um judaísmo autêntico. Em outras palavras, a religião virou a arma com a qual esses judeus oprimidos se levantaram a fim de lutar pelo seu próprio direito de sobrevivência. Diz Richard Horsley: “*Ao reagir contra o*

*impacto exercido por Séforis e Tiberíades no século I, os galileus devem ter feito isso apoiados por alguma cultura e em defesa dessa cultura” (HORSLEY, 2000:112).*

No capítulo que segue veremos como os judeus se valeram da sua religião para lidar com esses problemas e como o aspecto apocalíptico do judaísmo orientou tais atitudes.

## II – O messianismo na cultura judaica e o movimento de Jesus

A junção de um intenso esbulho econômico com uma voraz penetração cultural estrangeira, influenciou (o que é diferente de determinar) os rumos que o universo religioso dos judeus iria tomar dali para frente. E um dos caminhos que muitos judeus optaram por tomar para tentar pôr um fim nos seus sofrimentos e deter o avanço de uma cultura alienígena foi o do apocalipticismo. O apocalipticismo é entendido não simplesmente como a busca de uma revelação divina; é a convicção consoladora e fortalecedora de que Deus interferirá na vida dos homens e lhes dará a libertação do mundo cheio de sofrimento, sendo esta libertação aguardada para breve. Como disse Crossan: “... *os movimentos apocalípticos são uma reação a um profundo ataque à integridade cultural, a uma ameaça de ordem político-religiosa e sócio-econômica*” (CROSSAN, 1994:139).

Opinião partilhada por Charlesworth no seu livro *Jesus dentro do judaísmo* (1992), para quem o apocalipticismo tem origem no colapso de estruturas sociais significativas. O apocalipticismo foi um fenômeno importante, pois é ele que fornecerá a sustentação ideológica aos movimentos messiânicos surgidos no seio do judaísmo, inclusive o de Jesus de Nazaré. Afinal a palavra apocalipse vem do grego, que quer dizer “revelação”, isto é, revelação do que irá ocorrer no final dos tempos e mesmo se haverá ou não um messias nessa consumação. Quando um povo subjugado vê seu modo de vida ameaçado pela dominação de uma nação militarmente superior, sentindo-se obliterado de participar das decisões que definem sua própria vida, ele se volta com um ânimo redobrado para suas tradições culturais. A tendência então é ele se prender ainda mais à cosmogonia da sua religião, com todos os símbolos e preceitos que ela comporta, numa expectativa idealista de retornar a uma era de liberdade e independência que possuíam no passado.

Algumas das expectativas messiânicas eram baseadas na crença da vinda de um futuro rei davídico, a quem certos judeus esperavam que lhes trouxesse uma nova libertação das nações estrangeiras. Este estratagema de uma profecia que apela para um herói do passado, seja ele real ou lendário, não era uma exclusividade do judaísmo e também é encontrado na antiga Babilônia, por exemplo. Da mesma forma que nas predições bíblicas, os oráculos babilônicos também previam um governante eterno, universal. Como exemplo nós temos a profecia de Uruk, do século VI a.C. que diz de um rei que “*depois dele seu filho surgirá como rei em Uruk e governará o mundo inteiro. Ele exercerá autoridade e reinará em Uruk e sua dinastia permanecerá para sempre. Os reis de Uruk exercerão autoridade como deuses*”.<sup>3</sup>

O rei em questão é Nabucodonosor II, o rei que destruiu Jerusalém e levou os judeus para o exílio. Todavia, a figura de Davi não foi a essência do messianismo judaico, como se costuma pensar. Etimologicamente, o vocábulo messias é originário do hebraico *mashîah*, que significa tão somente a expressão “*ungido*”. Reside justamente aí a complexidade de se falar sobre este tema, já que o termo unguento é bastante vago e abrange uma gama vastíssima de categorias e significados. Em tempos remotos, era prática comum dos hebreus aspergir um óleo perfumado sobre pessoas em ocasiões especiais num gesto simbólico de sacramentalização de indivíduos nas ocasiões de júbilo. Por isso, quando Saul foi eleito primeiro rei de Israel, derramou-se óleo sobre sua cabeça (1 Sm 10:1). Costume cumprido indefectivelmente por todos os reis posteriores, ou seja, todos os reis eram *a priori*, ungidos. Mas não só os reis eram ungidos, outras personalidades como os sacerdotes também o eram.

Para se ter uma idéia, o termo *mashîah* (ungido) ocorre 38 vezes na bíblia hebraica, onde ele é aplicado 2 vezes aos patriarcas, 6 vezes a um alto sacerdote, 1 vez a Ciro, rei dos persas, e 29 vezes a um rei israelita. Nestes contextos, a expressão denota alguém investido, normalmente por Deus, com poder e liderança, mas quase nunca ela aparece como

---

<sup>3</sup> - Retirado de Collins. *The Scepter and the star*.p.24.

designativo para uma figura escatológica. Até no livro de Daniel, uma das obras apocalípticas mais importantes, a palavra messias (ungido) refere-se simplesmente a um sumo sacerdote assassinado (Dn 9:25). Nos textos da *mishná*, o código de leis judaicas mais antigo que se conhece, messias refere-se a um sacerdote ungido, ao passo que o messias como redentor é completamente negligenciado. Todavia, pode-se dizer que durante séculos não houve uma ânsia fervorosa pela vinda de um messias redentor. O messianismo parece ganhar impulso a partir do século II a.C., particularmente a partir da Revolta dos Macabeus. No período de 167 a 161 a.C., judeus piedosos produziram textos nos quais tentavam explicar os desastres do seu tempo, onde personagens atuavam como “porta-vozes” de Deus e ofereciam conselhos para o presente e esperança para o futuro.

Existem livros que são de importância especial dentro da literatura apocalíptica dentre os quais se destacam os livros de Daniel – particularmente os capítulos 7-12 – e 1 Enoc. Em ambos os textos, argumenta Jonathan A. Goldstein (1996), os contextos parecem refletir a realidade de Judas Macabeu e neles nós lemos a crença expressa de que os sofrimentos presentes dos judeus são o último estágio dos setenta períodos de punição imposta por Deus pelos pecados cometidos pelo povo (Dn 9:24; 1 Enoc 89:56-57). Daniel, em particular, foi redigido (pelo menos os capítulos 7 a 12) entre os anos de 169 e 165 a.C., sendo contemporâneo da guerra dos macabeus. John Collins (1996) acentua que Daniel 2-6 não faz qualquer alusão a um futuro rei judeu e os reis gentios não são contrastados com nenhum ideal davídico, e sim com Deus. Não há referência clara em Daniel à restauração da linhagem davídica e a única personagem salvadora é o arcanjo Miguel, denominado “o príncipe” de Israel (Dn 12:1). O reino que é dado a “*um como Filho do Homem*” (Dn 7:13) é também dado aos Santos do Altíssimo (Dn 7:18). Os santos, na maior parte da antiga literatura hebraica são as hostes celestiais. John Collins discorda que “*aquele como um Filho do Homem*”, conforme se lê no livro, seja um símbolo coletivo para as tribos de Israel. O autor sustenta que ele deve

ser identificado com o arcanjo Miguel, o líder da hoste celestial. Embora Daniel antecipe que *“o reinado e o domínio e a grandeza dos reinos sob todo o céu será dado ao povo dos Santos do Altíssimo”* (Dn 7:27), não há referência que não seja ambígua na obra para um reino davídico restaurado. A natureza do reino terrestre permanece vaga. O que há de explícito no livro é um lamento exacerbado pelos sofrimentos que os judeus experimentam durante o reinado de Antíoco IV. Daniel 11:21-39 descreve em tom dramático as ações do rei Antíoco IV como ofensas terríveis ao deus judaico e que causaram repúdio ao redator e seus partidários. Daniel é considerado um marco na literatura apocalíptica, segundo John Bright (1980), apontado como o maior responsável por cultivar nas mentes dos judeus a crença na ressurreição (Dn 12:1-4).

Apesar disto, observa Norman Cohn (1996), o Livro de Daniel não é um manifesto macabeu, pois não tem como objetivo recrutar tropas, mas encorajar a população civil a suportar com firmeza a perseguição. Assim é com os companheiros de Daniel na primeira parte do livro (cap. 1-6). Quando Sidrac, Misac e Abdênago se recusam a adorar o ídolo dourado dos babilônios e são lançados na fornalha incandescente; quando o próprio Daniel é lançado aos leões por insistir em orar ao seu Deus a despeito da proibição régia.

Tais figuras são apresentadas como exemplares para os judeus a quem Antíoco (ou a ala de judeus helenizados de Menelau) impunha escolhas não menos terríveis. Se Iahweh havia resgatado esses heróis do passado, como seria possível que Ele abandonasse seus fiéis seguidores nas mãos dos seus algozes selêucidas? As libertações individuais relatadas nas histórias desempenhavam no imaginário popular o prenúncio de uma libertação em massa; crença reforçada pelas profecias apocalípticas.

Quanto ao livro de 1 Enoc, J. A. Goldstein (1996) argumenta que pelo menos parte dele é contemporâneo de Daniel, sendo o resultado de uma série de reescritos de um texto composto primeiramente no fim do século III a.C., constituindo uma resposta aos eventos na

carreira de Judas Macabeu antes da sua morte em 160 a.C.; por conseguinte, não é obra de nenhum indivíduo isolado. Foram achadas onze cópias da obra nas cavernas de Qumrã (com exceção do Livro das Parábolas, que compreende os capítulos 37-71), demonstrando que ela teve bastante influência sobre os qumranitas. Por outro lado, isto levanta a hipótese de que os redatores da obra pertenciam ao mesmo grupo do qual os qumranitas sobressaíram, embora até hoje não haja nenhuma prova disso. A palavra messias só é mencionada 2 vezes, mas ao invés de se referir a um rei terreno, refere-se a uma figura celestial e a expressão ainda é atenuada por outras designações, tais como “O Escolhido” e o “Filho do Homem”. A existência de um agente messiânico só é encontrada explicitamente no último estrato de Enoc, os capítulos 37-71, conhecido como Livro das Parábolas. Aqui, motivos escatológicos atribuídos aos anjos e a Deus nos outros capítulos, são atribuídos a uma figura cujos textos descrevem como o “Ungido do Senhor”.

Contudo, como nós veremos, no Livro das Parábolas ele não é o tipo de messias descrito nos textos que aguardam um rei davídico ou um sacerdote levítico. Ele é uma figura celestial com títulos e funções retirados de diferentes cenários bíblicos. A personagem messiânica nas Parábolas, que é a executora do julgamento divino é designada por 4 nomes: na maioria da vezes é chamado “O Escolhido”, duas vezes “O Justo”, duas vezes “O Ungido” e várias vezes de “O Filho do Homem”. Para Charlesworth (1996), todos os diferentes nomes das figuras escatológicas de 1 Enoc designam o mesmo ser.

Segundo o autor, não apenas essas criaturas são similares em características e realizam funções idênticas, como é impossível discernir qualquer relação cronológica entre elas; não há seqüência ou cronologia nas ações atribuídas a cada uma. Por isso, Charlesworth acredita que em 1 Enoc há tão somente um único ser com diferentes nomenclaturas. Estes nomes são derivados de outros textos das Escrituras. Filho do Homem foi retirado de Dn 7.

O Justo e o Escolhido são títulos do Servo do Senhor, de Isaías. O Ungido é um título messiânico *strictu sensu*. O capítulo 47 está embasado em Dn 7. Em ambos nós lemos que o Ancião de Dias está sentado no seu trono glorioso em meio à sua corte angelical e os livros dos vivos são abertos e o julgamento será executado em nome dos justos. Embora a sessão da corte celestial, descrita na linguagem de Daniel, nos leve a esperar pelo julgamento de Deus sobre os reis e poderosos, como de fato ocorre em Dn 7; em Enoc este julgamento não acontece diretamente. Ao contrário, o autor faz uma digressão para contar da incumbência que Deus deu ao Filho do Homem, que em Daniel só entra em cena depois do julgamento. Em Enoc há o extremo oposto: a existência do Filho do Homem precede a própria criação do universo (Enoc 47:6), sendo ocultado por Deus até o momento oportuno para sua revelação. No capítulo 48 a narrativa muda para uma antecipação do julgamento vindouro. Naqueles dias, as faces dos “reis da terra” estarão abatidas (Enoc 48:8). Enoc 48:10 é uma alusão ao Salmo 2:2: estes reis serão julgados “*porque eles negaram o Senhor dos Espíritos e seu Ungido*”. E o curioso é que embora o julgamento seja função do Escolhido, ele será executado contra os reis também por aqueles escolhidos dentre o povo.

A segunda estrofe dessa perícopa nos leva de volta à cena da corte celestial (Enoc 49). O Escolhido toma sua posição ante o Senhor dos Espíritos. Suas qualificações são a sabedoria divina e a justiça:

*“Ele é poderoso em todos os segredos da justiça  
e nele moram o espírito da sabedoria e o espírito da visão,  
e o espírito de instrução e poder,  
e o espírito daqueles que adormeceram na justiça.  
E ele julgará as coisas que estão secretas,  
e ninguém será capaz de dizer uma palavra mentirosa na sua presença”*

(1 Enoc 49:2-4)

Essa passagem retira seus motivos de Isaías 11:2-5, que acentua as funções judiciais do rei davídico, primeiramente pela sabedoria divinamente dada que o capacita a penetrar além das aparências e julgar as ações humanas com justiça e equidade. Nesta alusão é acrescentada a referência aos justos perseguidos, cujo vingador é O Escolhido.

O desdobramento do julgamento alcança seu clímax em Enoc 61-63, onde nós nos vemos novamente introduzidos na corte celestial. Deus agora assenta seu Escolhido no trono de glória. Primeiro ele julga os anjos. Então, nos capítulos 62-63, ele julga os reis e poderosos. É digno de nota que há um relacionamento íntimo entre a pessoa do Escolhido e os escolhidos a quem ele consola. Esta relação é expressa de duas maneiras: primeiro, é uma graça dada aos eleitos dentre o povo que o agente escolhido de Deus que havia estado oculto desde os primórdios da criação será revelado a eles (1 Enoc 62:6-7; 48:6-7).

Em contrapartida, os reis e poderosos encaram seu julgamento com assombro. É quando eles reconhecem através da pessoa do Escolhido aqueles a quem eles perseguiram. Acima de tudo, eles acabam reconhecendo a soberania de Deus, cujos escolhidos por Ele dentre o povo, eles perseguiram. O outro aspecto na relação entre O Escolhido e os seus eleitos é que esta relação não se encerra com o julgamento. O Escolhido não é apenas o justiceiro celestial deles. Ele será também a companhia deles na vida eterna, que é a partir de então dignamente ofertada a eles.

Fora das parábolas de Enoc, também vislumbramos uma figura que governa sobre judeus e gentios depois que toda maldade foi derrotada, todos os gentios convertidos e a humanidade restaurada á longevidade que caracterizou os patriarcas – simbolizada na visão de Enoc da ovelha e outros animais convertidos em touros – 1 Enoc 90:37-38. O que, aliás, não surpreende porque, consoante George W. E. Nickelsburg (1996), em 1 Enoc 85-90 os seres humanos são retratados como animais e os sete arcanjos como seres humanos.

Neste trecho da obra, Nickelsburg afirma que o único agente humano escatológico do julgamento é o carneiro ou cordeiro, Judas Macabeu.

*“Então as ovelhas [os israelitas] gritaram ao ver suas carnes dilaceradas pelos pássaros [as nações inimigas]. (...) Depois, daquelas ovelhas brancas nasceram cordeiros [os irmãos macabeus], que começaram a abrir os olhos, a ver e a exortar as ovelhas [isto é, exortar os judeus ao combate] (...) Não obstante, as águias, os gaviões, os abutres e os milhafres continuavam a dilacerar as ovelhas, voavam livremente sobre elas e as devoravam. As ovelhas, no entanto, permaneciam inertes; somente os carneiros [novamente os irmãos macabeus] davam o alarme e clamavam. (...) Então eu vi que chegavam os pastores, as águias, os gaviões e os milhafres, e gritavam aos abutres [os sequazes de Antíoco] para quebrarem o chifre daquele Carneiro [Judas Macabeu]. Então atacaram-no e lutaram com ele...”* (1 Enoc 90:2-6).

Como foi dito acima, existem paralelos interessantes entre certas passagens de Enoc e do livro de Daniel que suscitam suspeitas de que ambos compartilharam ao menos alguns aspectos em comum de expectativas apocalípticas, conquanto seja impossível atestar se seus redatores faziam parte de um mesmo grupo judaico. Eis os trechos:

*“Lá eu vi aquele que possui uma cabeça de ancião, e esta era branca como a lã; e junto dele havia um outro, cujo aspecto era de um homem, o seu rosto era cheio de graça, semelhante ao de um Anjo Santo”* (1 Enoc 46:1).

Compare agora com Dn 7:9:

*“Eu continuava contemplando,  
quando foram preparados alguns tronos  
e um ancião sentou-se.  
Suas vestes eram brancas como a neve;  
e os cabelos de sua cabeça, alvos como a lã”.*

Em 1 Enoc 47:2 lemos outra passagem equivalente a Daniel 7:10:

*“Naqueles dias eu vi como o Ancião sentou-se sobre o trono da sua Majestade, quando diante dele foram abertos os livros dos vivos, e como toda sua coorte, que está no céu O cerca, prostrou-se na sua presença”* (1 Enoc 47:2).

*“Mil milhares o serviam,  
e miríades de miríades o assistiam.  
O tribunal tomou assento  
E os livros foram abertos”.*

(Dn 7:10).

Quem era o ancião é algo bastante discutido nos dias de hoje. Certos estudiosos dizem que se trata do próprio Deus ao passo que outros alegam tratar-se do seu agente, o messias. De qualquer modo, ele não é de importância fundamental para este estudo. Ao invés disso, julgo mais importante avaliar os capítulos 89-90 de Enoc, onde os judeus são retratados como um rebanho de ovelhas. Segundo J. Goldstein (1996), essa parte é derivada de Ezequiel 34, onde os israelitas também são tratados como ovelhas cuidadas por maus pastores; estes são castigados e substituídos por um pastor diretamente escolhido por Deus e que é dito ser um novo Davi (Ez 34:23). Em Enoc os maus pastores também são punidos antes que Deus inaugure a nova era. Disto Goldstein infere que o autor do livro de Enoc (1 En 89-90) partilhava da crença na vinda de um futuro Davi. Mas eu sou obrigado a adotar a cautela recomendada por John Collins (1996), que vê esta afirmação com reticências, alegando que o touro branco que aparece em Enoc pouco após a queda dos maus pastores não figura no imaginário de Ezequiel. Mesmo assim Collins não descarta totalmente a imagem do touro branco como uma alusão ao messias davídico, porém, ele argumenta que Enoc tem mais interesse num salvador transcendental do que na restauração da linhagem terrena de Davi. Na opinião de Collins, a noção de uma figura salvadora transcendental sob Deus é o

desenvolvimento mais notável no messianismo judaico do século II a.C. em diante. Tal figura aparece em peso nos Manuscritos do Mar Morto. A Regra da Comunidade (1Qsa) fala de um Príncipe das luzes que se levanta contra o anjo da escuridão. Na Regra da Guerra (1QM), o Príncipe da luz é contrastado com Belial (1QM 13:10-12), sendo identificado com o arcanjo Miguel (1QM 17:7). Em 11Q Melquisedec, a personagem Melquisedec emerge como uma figura celestial em oposição a Belial. Em 1QS 3:20 é dito: *“Na mão do Príncipe da Luz está o domínio sobre todos os filhos da justiça – eles andam nos caminhos da luz. Mas na mão do Anjo das Trevas está todo poder sobre os filhos do crime – eles andam nos caminhos das trevas”*<sup>4</sup>

Apesar de tudo, para John Collins (1996), figuras angélicas transcendentais podem coexistir sem problemas com a expectativa de messias humanos nos Manuscritos de Qumrã, como na Regra da Comunidade (1Qsa 5). *“Conquanto os dois tipos de messianismo sejam diferentes em origem e função, eles não são mutuamente excludentes”* (COLLINS,1996:103). No caso do grupo sectário dos qumranitas, eles próprios constituindo uma seita apocalíptica, as pesquisas revelaram que eles aguardavam dois messias terrenos: o messias de Aarão e o messias de Israel, ambos precedidos por um profeta (1QS 9:9-11 e 1Qsa).

Hershell Shanks (1992) assevera que o messias mais importante seria o messias sacerdotal descendente de Aarão. O messias de Israel pertenceria a um nível inferior, embora a função deles até hoje não esteja muito evidente. É sabido que uma delas – conforme Horsley e Hanson chamam a atenção – está contida no pergaminho intitulado Regra da Guerra (1QM 2:1; 15:4; 16:13; 18:5; 19:1), onde se lê, entre outras coisas, que na guerra final contra os romanos, o Sacerdote Ungido, o descendente de Aarão, desempenharia o papel de inspirar as tropas celestes para a batalha derradeira que derrotaria os romanos. Segundo Kippenberg (1988), Qumrã é uma comunidade que pode servir de exemplo de uma oposição da religião

---

<sup>4</sup> - Retirado de Kippenberg. *Religião e formação de classes na antiga Judéia*. p.150.

aos costumes que grassavam na sociedade do seu tempo. O conteúdo das relações sociais fora do grupo aparece no Manuscrito de Damasco (CD 19:17-20) como expressão de um mundo que parece seguir uma outra lei:

*“Os apóstatas não se afastaram do caminho dos traidores e se sujaram nos caminhos da desonestidade e com as riquezas ilegais (...) Eles negaram apoio aos companheiros de descendência. Eles se aproximaram de relações incestuosas e eram grandes em relação a posses e lucros e fizeram o que lhes convinha”.*<sup>5</sup>

Em *Guerra Judaica* 2:127, Josefo fala da igualdade que vigorava em Qumrã: *“Eles não compram nem vendem nada entre si, mas cada um dá ao outro o que ele precisa, daquilo que ele tem, e recebe o que tem necessidade”*. Sobre seu modo de vida, Kippenberg tece um comentário interessante:

*“O interesse dos essênios nas tradições foi determinado tendo como fundo a emancipação da sociedade helenística das tradições coletivistas, e tinha como meta a conservação destas tradições, como normas das relações sociais”* (KIPPENBERG, 1988:150).

Como esses judeus sectários surgiram, ainda é motivo de controvérsias, mas parece ser quase um consenso entre os pesquisadores, como Horsley e Hanson (1995) que, à maneira dos fariseus, sua matriz teria sido os mesmos hassidim que batalharam para expulsar os selêucidas do território judaico.

A grande questão que é o cerne da hostilidade nutrida pelos qumranitas em relação aos asmoneus, repousa no fato de que até a subida deles ao poder, o sumo sacerdócio sempre fora ocupado por um sadoquita. Os asmoneus eram uma família sacerdotal não sadoquita. Por isso, quando Simão se fez proclamar sumo sacerdote por uma assembléia nacional (advertindo

contra qualquer oposição e proibindo reuniões públicas na sua ausência), muitos hassidim devem ter ficado decepcionados. O governo despótico dos asmoneus deve ter agravado deveras o sentimento de desilusão, transparecendo um mero retorno caótico aos eventos da época de Antíoco, ao invés do autêntico advento do reino de Deus. Desapontados, enxergaram na fuga ao deserto um modo de não se contaminarem com uma sociedade que julgavam corrompida. De acordo com Horsley, é provável que as invectivas contra o “Sacerdote Iníquo” sejam dirigidas aos asmoneus Jônatas ou Simão. Seu apocalipticismo foi, então, uma resposta á usurpação do sacerdócio por uma dinastia considerada ilegítima do ponto de vista religioso da comunidade; sentimento que deve ter sido partilhado por boa parte da população.

As diversas e até mesmo contrastantes maneiras em que as expectativas messiânicas foram trabalhadas no final do judaísmo tardio podem ser evidenciadas em mais um pseudoepígrafo do século I d.C.: 4 Ezra. Em 4 Ez 7:28-29 as características e o papel do messias são claros. Ele é nomeado explicitamente “*meu messias*” e “*meu servo o Messias*”. Assim como em Enoc, aqui ele é também uma figura transcendental preexistente. Este trecho contém a afirmação surpreendente de que após quatrocentos anos o messias morrerá juntamente com todo o povo. Ele não desempenha nenhum papel ativo nos eventos que precedem a era messiânica e sua aparição parece ser apenas parte das maravilhas que os fiéis sobreviventes verão no fim dos dias (4 Ez 7:27).

Já em 4 Ez 11:37-46, o messias desempenha um papel significativo. Na passagem conhecida como *Visão da Águia*, ele aparece como um leão que acusa e sentencia a águia. A águia desaparece e a terra passa por tormentos (4 Ez 12:1-3). Na interpretação do sonho, o leão é dito ser de natureza davídica, sendo aguardado para o fim dos dias (4 Ez 12:32). É quando ele repreende e destrói o último império (4 Ez 12:33). Então ele libertará o resto do povo de Israel e se rejubilará com eles até o dia do julgamento (4 Ez 12:34). A interpretação

---

<sup>5</sup> - Ibid, p.146-47.

do leão no sonho sugere, segundo Michael Stone (1996), um descendente judeu do messias, de acordo com o livro do Gn 49:9-10. A interpretação do sonho identifica o leão com o messias davídico, preservado para o fim (4 Ez 12:32). Apesar disso, sua atividade como juiz e como um líder no período subsequente não é expressa numa terminologia real. Além disso, o texto deixa claro que ele é preexistente ao universo. Suas atividades têm a ver em primeiro plano com o destino imaginado para o império romano. Enquanto no sonho ele é descrito como acusando a águia, a interpretação (4 Ez 12:33) diz que “*ele primeiro assentará (o último dos quatro impérios do mundo) no julgamento enquanto eles ainda estão vivos e será então que ele os repreenderá e os destruirá*”<sup>6</sup>

Aqui o messias é incumbido de uma série de tarefas legais – acusação, pronunciamento do julgamento e sua execução. Os aspectos forenses de sua atividade, já presentes no sonho, são intensificados na sua interpretação. Depois disso, ele libertará o restante do povo de Israel e se regozijará com eles até o dia do julgamento definitivo sobre toda a humanidade, que será executado por Deus (4 Ez 12:34). Em suma, na *Visão da Águia*, a ação do messias é descrita em termos legais, reminescente da atividade judicial de Deus. Todavia, aponta Michael Stone, este julgamento de 4 Ezra distingui-se do julgamento em Daniel 7 ou das Parábolas de Enoc, que são inequivocamente cósmicos no seu escopo, pois aqui os elementos de universalidade e ressurreição comuns a estes dois, não aparecem nesta cena de julgamento de 4 Ezra.

Para M. Stone, a destruição do império romano é o reflexo da idéia da batalha escatológica entre o bem e o mal, que é particularmente proeminente no capítulo 13, e também se deve ao fato da obra ter sido escrita logo depois da primeira guerra contra Roma, espelhando o ressentimento do autor ou autores. Deve ser acentuado uma vez mais que o papel atribuído ao messias na *Visão da Águia* (4 Ez 11-12) difere grandemente daquele

---

<sup>6</sup> - Retirado de Stone. *The messiah in 4 Ezra*.p.210.

descrito no capítulo 7. No capítulo 7 o messias nada faz a não ser reconfortar os sobreviventes por quatrocentos anos. Na *Visão da Águia* ele literalmente destrói o império dominante.

No capítulo 13 há um outro sonho onde uma figura aparentemente messiânica também desempenha uma função importante. Neste sonho Ezra vê um homem que surgiu do mar. Ele voou por cima das nuvens e seu olhar e voz consumiam a todos que com eles se deparavam (4 Ez 13:1-4). Ele foi atacado por uma multidão, esculpiu uma grande montanha para si próprio e voou sobre ela (4 Ez 13:5-7). Sem armas ele lutou com a multidão e fogo da sua boca consumiu seus contendores (4 Ez 13:8-11). Na opinião de M. Stone, o Homem do mar é identificado com aquele que Deus resguardou por muitas eras no intuito de libertar os sobreviventes (4 Ez 13:26).

Seu posicionamento contra a multidão significa que no fim dos dias todos os povos se unirão para combater o Homem (4 Ez 13:32-34) que permanecerá sobre o Monte Sião e os reprovará e destruirá (4 Ez 13:35-38). O que temos aqui, defende M. Stone, é uma terceira categoria de messias dentro de uma mesma obra, pois difere dos outros dois previamente citados. Neste último sonho, a personagem messiânica é apresentada basicamente como um guerreiro, o que contrasta com a apresentação do messias na *Visão da Águia*, na qual ele é retratado acima de tudo como um juiz e os indícios de um guerreiro escatológico são tênues. Deve-se atentar que o Homem deste segundo sonho não é chamado de messias e nem há qualquer insinuação neste sentido. Por outro lado, ele é descrito numa linguagem simbólica largamente extraída das descrições bíblicas das epifanias de Deus, onde Deus é retratado particularmente como um guerreiro. Assim como o Homem deste último sonho, Deus é regularmente precedido por ventos e nuvens. Fogo é também um elemento típico das teofanias e é uma das principais armas de Deus contra seus inimigos. A consumação dos inimigos pelo fogo é também apropriada para um guerreiro divino.

Curiosamente, esta terceira categoria de messias encontrada no Quarto Livro de Ezra pode ter sido reivindicada por um suposto pretendente messiânico que apareceu na Judéia por volta do ano 56 d.C. Tratava-se de um anônimo profeta egípcio:

*“Naquele tempo veio a Jerusalém um certo homem do Egito dizendo que era profeta e chamando a massa do povo simples a ir com ele ao monte das Oliveiras, que se encontra em frente á cidade. Disse que dali lhes mostraria que **à sua ordem** os muros de Jerusalém cairiam e eles então poderiam entrar na cidade. Mas quando Félix soube disso, ordenou que seus soldados tomassem suas armas. Marchando de Jerusalém com muitos cavaleiros e infantess, atacou o egípcio e seus sequazes, matou quatrocentos deles e capturou, vivo, duzentos. O egípcio fugiu da batalha e desapareceu sem deixar vestígios”.*

(Josefo. *Antiguidades Judaicas* 20:169-71)

A meu ver, um denominador comum entre o terceiro tipo de messias encontrado em Ezra (4 Ez 13) e o profeta egípcio pode ser traçado pelo seguinte: assim como este terceiro tipo messiânico destrói seus adversários pelo fogo expelido da sua boca, o egípcio confiou que derrubaria os muros de Jerusalém com uma voz de comando (tão arrasadora quanto o fogo) proferida pela sua boca. Se for verdade que esta terceira figura messiânica de 4 Ezra serviu de inspiração para o egípcio, então nos é lícito imaginar que uma tradição voltada para este modelo de personagem messiânica já estava bem vívida entre os judeus muito antes do(s) autor(es) de 4 Ezra redigirem sua obra.

Seja como for, para M. Stone, em 4 Ezra, o reino messiânico é aguardado mais como uma etapa no desenvolvimento do Julgamento Final. No capítulo 7, conforme já vimos, o próprio messias morrerá quando o julgamento vier. Consoante o autor, a restauração da monarquia davídica no seu sentido político não desempenhou um papel relevante nas expectativas escatológicas do redator de 4 Ezra.

Quanto à expectativa num messias estritamente davídico, o texto considerado mais relevante é o Salmos de Salomão 17, possivelmente redigido por membros do partido farisaico entre o final do reinado de Alexandre Janeu (103-76 a.C.) e princípios da década de 50 do século I a.C. A obra transparece uma hostilidade latente dos fariseus para com a dinastia asmonéia (GRELOT,1996). Esta hostilidade se notabilizou quando o sumo sacerdote Janeu reivindicou para si uma posição de realeza e ordenou a matança dos fariseus que ousaram protestar contra esta atitude (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 13:372-83). Teria sido a partir de então que este grupo dirigiu suas esperanças para a vinda de um novo Davi. Era um contrabalanceamento, psicológico até eu diria, mas a nível ideológico, de uma realidade caracterizada pela existência de um rei visto como um tirano e um assassino pela ala farisaica. Os fariseus, em reação, como intérpretes das escrituras, procuraram nos livros sagrados alguém diametralmente oposto a Janeu. E o descobriram na profecia de Natã feita a Davi em 2 Sm 7:16 de que Iahweh suscitaria um herdeiro seu para restabelecer a glória do povo judeu: “*A tua casa e a tua realeza subsistirão para sempre*”.

Em outras palavras, trata-se da exegese de um grupo instruído da população que detinha domínio sobre os textos sacros. É discutível se os fariseus exerciam grande influência na mente das pessoas comuns como os mais nobres cumpridores dos preceitos divinos (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 13:296-97). Se quisermos crer em Josefo, a influência farisaica sobre a população foi possível por sua capacidade de combinar uma crença no destino com a de livre arbítrio e outras noções filosóficas (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 18:13-15), sua reputação por possuir conhecimento do futuro através de sua compreensão da Torá (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 17:41-43) e, acima de tudo, pelo fato de muitos deles serem considerados os mais exatos intérpretes da Lei (Josefo. *Guerra Judaica* 2:162).

No entanto, é preciso cautela quando lemos Josefo, uma vez que ele como um fariseu, estaria interessado em enaltecer a importância dos seus correligionários. Nem mesmo a

denodada oposição deles ao reinado de Herodes Magno é prova suficiente de que o conjunto da população judaica tenha assimilado as concepções religiosas do farisaísmo, incluindo sua perspectiva redentora de um ungido da casa de Davi. As preferências dos judeus por este ou aquele messias dependiam da visão de mundo de cada judeu em particular ou do grupo a qual cada um pertencia. William S. Green (1996) definiu bem esse pensamento ao expressar que o objeto real da pesquisa não é a figura intitulada messias, mas a ideologia religiosa que propositadamente a tornou possível. Em outras palavras, é mister avaliar a ideologia religiosa da comunidade dentro da qual certos indivíduos estão inseridos para se buscar entender os arquétipos de messianismo elaborados por aquele grupo e os fundamentos usados para construir tais arquétipos. É o que pretendo fazer ao abordar o tipo de messianismo adotado pelos seguidores de Jesus para legitimar seu líder nessa função.

Retornando ao messianismo concebido pelos redatores do Salmo de Salomão 17; nele percebe-se o desprezo expresso pelos fariseus aos asmoneus na comparação de Janeu à magnificência do reinado de Davi, a quem os asmoneus não equiparariam em hombridade:

*“Eles [os asmoneus], a quem nada havias prometido, tomaram força e não glorificaram o teu nome digno de honra; com fausto, estabeleceram uma realeza conforme ao seu orgulho; espoliaram o trono de Davi, com a imprudência de tomar o lugar dele”.*  
(Sl Sal 17:6-8).<sup>7</sup>

Além da profecia em II Sm 7:16, vemos que o Salmo 89 e o livro de Jr 23:5 também narram o reinado de Davi como um tempo glorioso de salvação, com a promessa de Deus de que sua realeza atravessará as gerações posteriores e que podem ter servido para os fariseus como ratificação da profecia do Segundo Livro de Samuel:

*“Fiz uma aliança com meu eleito,  
eu jurei ao meu servo Davi:  
estabeleci tua descendência para sempre,  
de geração em geração construo  
um trono para ti”.*

*(Salmos 89: 4-5)*

*“Eis que dias virão – oráculo de Iahweh  
em que suscitarei a Davi um germe justo;  
um rei reinará e agirá com inteligência  
e exercerá na terra o direito e a justiça”.*

*(Jr 23:5)*

Conforme se pode constatar, havia um sem-número de presságios no Antigo Testamento através dos quais os fariseus podiam argumentar que o surgimento de um novo Davi era certo. Incorporados da crença num messias davídico redentor, muitos líderes populares revestiram-se com esse ideal e urdiram movimentos de sublevação. Josefo cita alguns que pela sua magnitude deixaram marcas na história. Três desses movimentos messiânicos irromperam ao mesmo tempo e motivados pela mesma circunstância: a morte de Herodes no ano 4 a.C., vista como um sinal de que a libertação divina estava se aproximando. O impacto desses levantes foi marcante não só pelo número de pessoas envolvidas, mas também pela extensão deles. Os três ocorreram, cada qual, em três regiões diferentes (Galiléia, Peréia e Judéia), o que demonstra o quanto o ideal messiânico já estava encravado na mente das pessoas. Ei-los a partir do relato de Josefo:

*“Houve Judas, filho do salteador-chefe Ezequias. Este Judas, depois que organizara em Séforis, na Galiléia, um grande número de homens desesperados, atacou o palácio. (...) Aterrorizava a todos, saqueando a quantos encontrava, na sua ambição de mais poder e na*

---

<sup>7</sup> - Retirado de Grelot. *A esperança judaica no tempo de Jesus*.p.82.

*sua ardente busca de posição real. Não esperava para obter esse prêmio pela virtude, mas pela vantagem de sua força superior” (Josefo. Antiguidades Judaicas 17:271-72).*

*“Também houve Simão, um criado do rei Herodes, mas de resto um homem imponente pelo seu tamanho e pela sua força física, desejoso de destacar-se. Estimulado pelas caóticas condições sociais, teve a ousadia de colocar a coroa na sua cabeça. Depois de ter organizado alguns homens, também foi proclamado rei por eles no seu fanatismo e ele se julgava mais digno disso do que qualquer outro. Tendo incendiado o palácio real em Jericó, saqueou e levou as coisas anteriormente transportadas para lá. Também incendiou muitas outras residências reais em muitas partes do país e destruiu-as, depois de permitir que seus sequazes levassem como despojos os bens nelas confiscados (...) Depois de uma longa e difícil batalha, foi morto grande número de pereianos [os seguidores de Simão], pois estes estavam em confusão e lutavam com mais coragem que habilidade”.*

*(Josefo. Antiguidades Judaicas 17:273-76).*

*“E depois houve Atronges, um homem cuja eminência não provinha nem do renome dos seus antepassados, nem da superioridade do seu caráter, nem da extensão dos seus recursos. Era um obscuro pastor, mas notável pela sua estatura e força. Ele ousou aspirar á realeza (...) Usando o diadema real, Atronges reunia um conselho para deliberar sobre o que devia ser feito, ainda que em última instância tudo dependesse do seu próprio julgamento. Manteve o poder por longo tempo, tendo sido designado rei e podendo fazer o que quisesse sem interferência. Ele e seus irmãos atuaram vigorosamente na matança das tropas romanas e herodianas, agindo com ódio semelhante contra ambas, contra as tropas reais por causa dos abusos que estas cometeram durante o reinado de Herodes, e contra os romanos por causa das injustiças que estes tinham perpetrado nas presentes circunstâncias, segundo julgavam” (Josefo. Antiguidades Judaicas 17:278-85).*

Percebe-se que esses movimentos foram centrados em torno de um rei carismático, todos de origem humilde. Um era pastor, como foi Davi; um outro era criado de Herodes, e um terceiro era filho de um salteador. A alusão feita por Josefo à estatura física e a bravura desses líderes remete à tradição de Davi como um valente guerreiro, consoante se lê em 1 Sm

16:18: *“Tenho visto um filho de Jessé [Davi], o belemita, que sabe tocar e é um valente guerreiro...”*

Diga-se que os participantes desses movimentos foram majoritariamente camponeses. Assim, é sugestivo quando Josefo relata que Judas reuniu “um grande número de homens desesperados”. Era exatamente esse o sentimento dos camponeses judeus que perdiam suas terras e viam-se fustigados por um sistema tributário que os parasitava. Ao escrever que os pereianos proclamaram Simão rei “no seu fanatismo” e que eles “lutavam com mais coragem que habilidade”, Josefo parece sugerir que tais movimentos eram mesmo estimulados por inspiração divina. R. Horsley e J. Hanson asseguram que o objetivo primordial destes movimentos era restaurar os ideais tradicionais de uma sociedade livre e igualitária. Por conseguinte, quando eles assaltaram os palácios reais de Séforis e Jericó, eles o fizeram não somente porque eram símbolos do odiado regime herodiano, mas para recuperar bens que haviam sido confiscados por oficiais herodianos e guardados nos palácios. Quando eles saquearam e destruíram mansões e residências de boa parte da nobreza, constatamos a existência de um ressentimento pela prolongada exploração econômica e um espírito de anarquismo igualitário.

Setenta anos depois, em plena guerra dos judeus contra Roma, surgia um outro messias. Seu nome era Simão bar Giora e foi o principal comandante dos exércitos judeus contra as legiões romanas. Novamente é Josefo quem descreve mais este líder messiânico:

*“Na região de Acrabatene, Simão bar Giora organizou um grande número de revolucionários e entregou-se á pilhagem. Não só saqueava as casas dos ricos, mas também maltratava as pessoas. Desde o princípio era claro que ele era propenso á tirania. Quando foi enviado um exercito contra ele por Anano e pelos líderes, ele e seus homens se refugiaram com os salteadores em Massada e lá permaneceram até a morte de Anano e seus outros inimigos”* (Josefo. *Guerra Judaica* 2:652-53).

*“Mas ele buscava o poder supremo e ambicionava grandes coisas. Quando ouviu que Anano estava morto, retirou-se para região montanhosa e proclamou liberdade para os escravos e recompensa para os livres, angariando camponeses de toda parte. (...) Não tardou a tornar-se objeto de pavor para as aldeias e muitos homens influentes foram seduzidos pela sua força e pelo próspero curso dos seus feitos. Já não era mais um exército de escravos ou de salteadores, mas incluía muitos cidadãos que lhe obedeciam como a um rei” (Josefo. Guerra Judaica 4:507-13).*

A exemplo dos predecessores, Simão foi aclamado por uma multidão como rei. Josefo evita dizer que todos eles estavam imitando Davi ou que seus sequazes os viam como messias, porque sendo um aristocrata escrevendo para um público romano, não queria dar a seus leitores a impressão de que sua religião servia para incentivar revoltas.

Porém, à maneira dos três primeiros, vislumbra-se em Simão paralelos com o rei Davi, a começar pela sua força física e audácia de guerreiro. Outra similaridade é o fato de ambos terem, inicialmente, reunido ao redor de si grandes bandos de salteadores ou indivíduos proscritos pela lei oficial. Existe um aspecto curioso que reforça a afirmação de que Simão bar Giora se inspirou em Davi como estratégia para corroborar sua legitimidade e seu carisma: a tomada de Hebron. O próprio Josefo (*Guerra Judaica* 4:529-34) refere o valor simbólico desta cidade:

*“Num ataque surpresa [Simão] primeiro dominou a pequena cidade de Hebron, onde tomou uma grande quantidade de despojos e cereais. (...) Lá Abraão, o antepassado dos judeus, tinha a sua morada após sua saída da Mesopotâmia e foi de lá que seus descendentes desceram ao Egito...”*

Mais do que o lar de Abraão, Hebron foi a cidade onde Davi fora ungido (lembramos da raiz da palavra messias) rei de Israel (2 Sm 2:4; 5:1-7). Deduzimos então que com este gesto, Simão queria reafirmar perante seus simpatizantes que ele era o messias davídico.

Simão e seus seguidores marginalizados foram fortemente motivados pela fúria resultante da aniquilação econômica gerada pelos abastados. Lemos que ele e suas forças invadiam as casas dos ricos e os maltratavam. Simão, no entanto, almejava ir mais longe e chegou a declarar liberdade para os escravos e recompensas para os livres. Nos parece que sua maior meta era a restauração total da justiça socioeconômica, como se supunha ter existido no tempo dos seus antepassados. Ele poderia estar se guiando por Is 11:4: “*Antes, [o messias] julgará os fracos com justiça, com equidade pronunciará uma sentença em favor dos pobres da terra*”.

Por mais escatológico que possa parecer o tom, equidade para os humildes e justiça para os pobres eram coisas essenciais que se esperavam seriam realizadas pelo rei messiânico. Parece que o plano de Simão incluía o estabelecimento de uma nova ordem social ou a restauração da “boa e velha” ordem socioeconômica, conforme a aliança mosaica original.

Os referidos pretendentes messiânicos buscaram a realização do Tempo Messiânico através de insurreições, mas foram derrotados militarmente. Seus métodos não obtiveram sucesso, logo os movimentos por eles iniciados não tinham como perseverar e feneceram junto com seus líderes.

Retomando o livro de Salmos de Salomão; ele é um texto importante por deixar claro que alguns círculos judaicos ansiavam por um messias davídico. Entrementes, se o confrontarmos com outros livros do AT, isto nos abrirá uma nova perspectiva que nos ajudará a entender melhor uma outra natureza que alguns judeus esperavam que o messias incorporasse na época de Jesus. O ponto central que neles interessam é o fato de girarem em torno de um eixo comum: a descrição do paraíso terrestre concebido por Deus no instante da criação. Essas passagens encontram-se no livro de Ezequiel (Ez 36:35) e no livro de Isaías (Is 11:1-9 e 35:5-6). Em Isaías 11:1-9 o autor descreve a natureza do descendente de Davi e pondera que, ao soar a hora do seu surgimento “*o lobo morará com o cordeiro, o leopardo se*

*deitará com o cabrito, a vaca e o urso pastarão juntos e a criança brincará com a áspide e nenhum mal lhe acontecerá*". (Is 11:6-8).

O autor do livro de Isaías está fazendo, de forma implícita, uma descrição do Jardim do Éden e o está associando a uma figura davídica – “o ramo que sairá do tronco de Jessé” (Is 11:1) – ou seja, o messias. É a prova tangível de que o sonho de um pretendente messiânico do século I não se vinculava necessariamente a restauração do reinado de Davi, entendido no sentido denotativo, isto é, enquanto tipo de governo. Ele podia se voltar à gênese da humanidade. *“A era perfeita pode surgir através de um ato de regeneração, em que o tempo parece dobrar-se sobre si mesmo para resgatar o estado de harmonia em que o mundo teria começado”* (CROSSAN, 1994:140).

O mesmo Isaías que descreve a natureza do messias davídico, mais adiante, em Isaías 35:5-6, quando narra acerca do triunfo de Jerusalém, assevera que *“então se abrirão os olhos do cego, os ouvidos dos surdos se desobstruirão, o coxo saltará como o cervo, e a língua do mudo cantará canções alegres”*. Nesta passagem de Isaías, o restabelecimento da saúde dos outrora enfermos nos remete a Jesus de Nazaré. Seus discípulos devem ter interpretado o triunfo de Jerusalém, consoante aludido em Isaías, como o estabelecimento da Era Messiânica, vislumbrada como o tempo em que os estropiados recuperarão a saúde.

Mas será que o arquétipo do messias davídico se adequava ao perfil messiânico de Jesus? Será que os seus seguidores consideraram-no um messias de natureza davídica? Será que o próprio Jesus se julgava encaixado na categoria davídica de messias, isto é, como um governante político que governaria a partir de Jerusalém? A mim, a resposta soa negativamente. Se procedermos a uma leitura acurada do evangelho de Marcos (Mc 2:23-27, 10-46-52, 12:35-36) verificaremos que o nome de Davi só aparece três vezes. Em Mc 2:23-27 o discurso de Jesus em defesa dos seus discípulos, que tinham arrancado as espigas no sábado, toma como exemplo Davi. Porém, a figura de Davi neste caso é despida da sua realeza. Dito

de outra maneira: Davi, longe de ser o poderoso rei de Israel, é um homem faminto que invadiu o Santo dos Santos e comeu os pães da proposição destinados exclusivamente aos sacerdotes, portanto, ele aqui nada tem que lembre o ideal do messias davídico cheio de poder. Em Mc 10:46-52, o cego Bartimeu suplica a Jesus que lhe restitua a visão chamando-o de “Filho de Davi”. Nesta passagem, entretanto, Bartimeu não relaciona o Jesus “Filho de Davi” a uma personagem régia, monárquica. De fato, seu apelo repousa mais na confiança no “Filho de Davi” como aquele que possui boa-vontade para ajudar do que na confiança no “Filho de Davi” enquanto detentor de um poder monárquico.

A omissão de um caráter monárquico que pudesse ser atribuído ao “Filho de Davi” do cego Bartimeu também não se coaduna com a idéia de um messias davídico que emerge para restaurar a realeza do “direito e da justiça” – Jr 23:5. Nos resta a controvertida passagem de Mc 12:35-36, onde Jesus parece refutar a idéia de que o messias pudesse ser um descendente de Davi:

*“E prosseguiu Jesus ensinando no Templo, dizendo: Como podem os escribas dizer que o messias é filho de Davi? O próprio Davi disse, pelo Espírito Santo: ‘O Senhor [Iahweh?] disse ao meu Senhor [o messias?]: Senta-te à minha direita até que eu ponha os teus inimigos debaixo dos teus pés’ O próprio Davi o chama [o messias?] Senhor; como pode então ser seu filho?”*

O que me parece plausível é que os discípulos de Jesus tenham comparado as suas curas miraculosas com aquelas curas que ocorreriam quando o messias davídico de Isaías inaugurasse a nova era. Para os seus seguidores, Jesus então estaria à altura do messias davídico de Isaías, uma vez que os poderes milagrosos de ambos se equivaleriam. Ora, se as ações taumátúrgicas de Jesus estão à altura daquelas levadas a cabo pelo messias imaginado pelo redator de Isaías; aos olhos dos seus seguidores seria perfeitamente legítimo reivindicar para Jesus o *status* de messias, sem, no entanto, considerá-lo davídico.

*“A figura messiânica não meramente modela o paradigma davídico, mas ultrapassa Davi de uma maneira transcendente” (KEE, 1996:203).*

Para entendermos melhor o efeito que as ações taumatúrgicas de Jesus causaram naqueles que o testemunharam, temos de analisar os milagres atribuídos a Jesus de Nazaré, em especial os milagres de curas. John P. Meier (1998) tratou magistralmente do tema ao discorrer em defesa da historicidade de alguns deles. A título de observação, quero deixar claro que as histórias de milagres transcritas aqui foram selecionadas unicamente por serem aquelas que apresentam mais indícios de remeterem a um episódio real. Não há preferência por nenhuma categoria de milagre. Esclarecido este ponto, comecemos pela narrativa do enfermo na piscina de Betesda, existente apenas em Jo 5:1-9:

*“Depois disso, por ocasião de uma festa dos judeus, Jesus subiu a Jerusalém. Existe em Jerusalém, junto à Porta das Ovelhas, uma piscina que em hebraico, se chama Betesda, com cinco pórticos. Sob esses pórticos, deitados pelo chão, numerosos doentes, cegos, coxos e paráliticos ficavam esperando o borbulhar da água. (...) Encontrava-se aí um homem doente havia trinta e oito anos. Jesus, vendo-o deitado, e sabendo que já estava assim havia muito tempo, perguntou-lhe: ‘Queres ficar curado?’ Respondeu-lhe o enfermo: ‘Senhor, não tenho quem me jogue na piscina, quando a água é agitada; ao chegar, outro já desceu antes de mim’. Disse-lhe Jesus: ‘Levanta-te, toma o teu leito e anda!’ Imediatamente o homem ficou curado. Tomou o seu leito e se pôs a andar”.*

Qual indício nesta história pesaria a favor de uma cura genuína, ao invés de simples imaginação do evangelista? De acordo com John P. Meier (1998), seria a exata topografia do milagre. A isto muito contribuiu as escavações arqueológicas de Jerusalém, que revelaram duas grandes piscinas e uma série de outras menores nas proximidades na área nordeste do Templo; descoberta que se harmoniza com os escritos do Pergaminho de Cobre de Qumrã, informando que havia uma área em Jerusalém, chamada Betesda, onde se localizavam piscinas nas quais as pessoas podiam entrar. Qual das piscinas trazidas à lume pelas

escavações seria a citada no trecho, é irrelevante. O que importa aqui é o conhecimento por parte do Quarto Evangelista da localização exata de tal piscina e sua conexão com um culto de curas, demonstrando uma admirável familiaridade com os detalhes da vida em Jerusalém no período pré-70 d.C. (lembramos que o autor do Evangelho de João está escrevendo fora da Palestina, na década de 90 do primeiro século, quando o Templo de Jerusalém já não mais existia). John Meier tem ainda outro bom argumento em prol da historicidade do evento:

*“O surpreendente, isto sim, é que, dada a grande ênfase do Evangelho de João sobre o ministério em Jerusalém, este só inclui dois milagres bem desenvolvidos, ocorridos em Jerusalém: esta cura em Jo 5 e a da cura do cego de nascença no capítulo 9” (MEIER, 1998:209).*

Pelo exposto acima, torna-se lícito afirmar, quase que com certeza, que a referida história deve remontar, ao menos em seu núcleo, a uma cura praticada por Jesus naquela localidade. O segundo caso de milagre inserido no gênero de curas é o do mendigo cego Bartimeu (Mc 10:46-52; Mt 20:29-34; Lc 22:24-27):

*“Chegaram em Jericó. Ao sair de Jericó com seus discípulos e grande multidão, estava sentado à beira do caminho, o cego Bartimeu, filho de Timeu. Quando percebeu que era Jesus, o Nazareno, que passava, começou a gritar: ‘Filho de Davi, Jesus tem compaixão de mim!’ E muitos o repreendiam para que se calasse. (...) Detendo-se, Jesus disse: ‘Chamai-o!’ Chamaram o cego dizendo-lhe: ‘Coragem! Ele te chama. Levanta-te’ . (...) Jesus lhe disse: ‘Que queres que eu te faça?’. O cego respondeu: ‘Rabbúni! Que eu possa ver novamente!’ Jesus lhe disse: ‘Vai, a tua fé te salvou’. No mesmo instante ele recuperou a vista e seguia-o no caminho” (Mc 10:46-52).*

O aspecto insólito deste trecho reside no fato de ser incomum algum beneficiário dos milagres de Jesus ser identificado pelo nome; Bartimeu é o único exemplo em toda tradição

dos sinópticos, afora os Doze. Há também a menção a Lázaro, mas aí no Evangelho de João. E o curioso é que longe de se manifestar uma propensão de se incluir nomes próprios nas histórias de milagres, Mateus e Lucas omitem o nome de Bartimeu quando recontam Mc 10:46-52. Meier assinala que a sobriedade dos evangelhos nesse sentido contrapõe incrivelmente a exuberante imaginação dos redatores cristãos. Narrativas longas e pormenorizadas como a do endemoninhado geraseno (Mc 5:1-20) ou do menino epilético (Mc 9:14-29) parecem clamar, em vão, pelos nomes dos principais atores. Bartimeu se mantém solitário na tradição sinóptica. Vislumbramos então uma discrepância frente aos outros sinópticos e suas tradições, pendendo para a autenticidade desta cura efetuada por Jesus.

*“Com efeito, a não ser por Jesus, os Doze e Jairo, Bartimeu é o único personagem do Evangelho de Marcos identificado pelo nome, antes da Narrativa da Paixão. Temos, assim, um argumento certo de descontinuidade, neste caso em face dos evangelhos sinóticos e das tradições por trás deles” (MEIER, 1998:217).*

J. P. Meier destaca como outro ponto intrigante a maneira pela qual Bartimeu interpela Jesus, chamando-o duas vezes pelo epíteto incomum de “Filho de Davi”, que não aparece em nenhuma outra história de milagre. Na verdade, fora dos paralelos redacionais dos evangelhos baseados nessa história, a expressão “Filho de Davi” não aparece em qualquer outra narrativa de milagres nos quatro evangelhos.

*“Em suma, com exceção do episódio de Bartimeu e das passagens baseadas nele, a expressão ‘Filho de Davi’ é estranha às mais antigas tradições cristãs sobre os milagres de Jesus. Como tratamento direto para Jesus, é também estranha ao restante do Evangelho de Marcos” (MEIER, 1998:218).*

O que o cego Bartimeu quis dizer com a expressão “Filho de Davi”? Conforme eu havia explicado atrás, a expressão não parece designar um título messiânico neste caso específico. Bartimeu não apela diretamente a Davi, mas sim ao *filho* de Davi. E o filho mais célebre de Davi foi Salomão, que, segundo o estudo feito por Chevitarese (2003b) era considerado pela tradição judaica da época como alguém dotado de poderes mágicos, capaz de curar e exorcizar. O relato de Josefo acerca de um tal Eleazar, um judeu conterrâneo de Josefo, parece aludir a uma tradição que via Salomão como um mago. No relato, Josefo (*Antiguidades Judaicas* 8:45-49) narra que esse Eleazar libertou vários homens possuídos por demônios, colocando no nariz deles um anel que tinha sobre o seu selo uma das raízes prescritas por Salomão, e então, quando o homem a cheirava, expelia o demônio através da narina. Estando livre do demônio, o homem o esconjurava para que nunca mais voltasse, evocando o nome de Salomão e recitando as palavras mágicas que Salomão teria supostamente composto. Para Chevitarese (2003b), esta passagem deixa transparecer alguns elementos-chaves presentes nos textos bíblicos (1 Rs 5:9-14; 10,1-13), em particular, o conhecimento de Salomão sobre plantas, desde o cedro que cresce no Líbano até o hissopo que sobe pelas paredes. Este elemento, quando acrescido da imensa sabedoria que Deus lhe havia dado (1 Rs 3:12) e do poder que exercia sobre os espíritos (Sb 7:20), proporcionaram a elaboração de uma imagem de Salomão diretamente vinculada com o universo mágico, onde o rei era dotado de poderes especiais capazes de submeter todos os males (CHEVITARESE, 2003b). A hipótese que eu posso conjecturar a partir daí, é que ao chamar Jesus de “Filho de Davi”, Bartimeu estaria associando Jesus a Salomão por comparar os miraculosos poderes curativos de Jesus aos poderes mágicos de curas atribuídos a Salomão.

Em seguida ao episódio de Bartimeu, John P. Meier analisa a cura do cego de Betsaida, existente em Mc 8:22-25:

*“E chegaram a Betsaida. Trouxeram-lhe um cego, rogando que ele o tocasse. Tomando o cego pela mão, levou-o para fora do povoado e, cuspendo-lhe nos olhos e impondo-lhes as mãos, perguntou-lhe: ‘Percebes alguma coisa?’ E ele, começando a ver, disse: ‘Vejo as pessoas como se fossem árvores andando’. Em seguida, ele colocou novamente as mãos sobre olhos do cego, que viu distintamente e ficou restabelecido e podia ver tudo nitidamente e de longe”.*

Neste relato, podemos aplicar com êxito o critério do constrangimento no intuito de provar a veracidade do mesmo. É muito provável que o constrangimento ante a cura com saliva, agravada pelo fato de ter sido mal-sucedida da primeira vez, seja o principal motivo de Mateus e Lucas terem suprimido a história dos seus evangelhos, por ferir certas susceptibilidades, não só higiênicas – causadas pelo cuspe em si –mas também religiosas.

Afinal, deve ter sido difícil para os evangelistas aceitar que alguém enviado por Deus cometesse o ato repulsivo de cuspir nos olhos de um cego. É significativo que a única outra história de milagre que ambos, Mateus e Lucas, omitem de sua tradição marcana, seja a cura do surdo-gago (Mc 7:31-37), que também inclui o uso de saliva. John D. Crossan partilha da mesma opinião:

*“A história de Marcos não foi aceita por Mateus nem Lucas. (...) Uma vez que os dois milagres mencionam o fato de Jesus utilizar o cuspe para curar, em Mc 7:33 e 8:23, talvez seja este o motivo de eles terem sido evitados” (CROSSAN, 1994:362).*

Outrossim, o aparente fracasso de Jesus em restituir a visão total do cego logo na primeira tentativa, induzindo-o a repetir o ritual, era por demais embaraçoso para Mateus e Lucas; daí sua ausência nos evangelhos destes dois últimos.

*“Apesar de ser empregada como agente curativo em contextos médicos, milagrosos e mágicos, a saliva, sem dúvida, estava sujeita a uma interpretação mágica, quanto mais se os*

*gestos de cuspir e de impor as mãos não obtinham êxito imediato e total. O fato de Jesus ter de perguntar ao ‘paciente’ que efeito seu gesto de cura havia conseguido, de o paciente dar uma descrição de sua visão parcial (...) faz com que ele se pareça ou com um médico primitivo ou com um mágico...” (MEIER, 1998:224).*

O quarto episódio de cura é o do cego de nascença em Jo 9:1-41. Longo demais para ser reproduzido aqui na íntegra, transcrevo unicamente o núcleo do milagre – Jo 9:1+6-7:

*“Ao passar, ele [Jesus] viu um cego de nascença (...) Tendo dito isso, cuspiu na terra, fez lama com a saliva, aplicou-a sobre os olhos do cego e lhe disse: ‘Vai lavar-te na piscina de Siloé – que quer dizer ‘Enviado’. O cego foi, lavou-se e voltou vendo”.*

O critério de avaliação neste caso é similar ao do cego de Betesda. Assim como neste, a cura do cego de nascença denota que o autor do Quarto Evangelho conhecia a topografia através de alguma fonte, da cidade de Jerusalém antes de 70 d.C. A piscina de Siloé, na ponta oriental da colina a sudoeste de Jerusalém, próxima ao vale do Cedrom se encontra com o de Tiropeom, mas não é apresentada ou explicada em Jo 9:7; ela apenas está lá. Esta menção indiferente à piscina de Siloé seria a pista de uma tradição muito antiga. Antiga o bastante para ser aceita por uma comunidade que deveria conhecer muito bem a cidade antes da fatídica destruição do Templo de Jerusalém em 70 d.C., já que a área de Siloé parece ter sido arrasada pelos romanos naquela data.

O método usado por Jesus nesta cura específica é singular em todo NT e díspar da cura do surdo-gago em Mc 7:31-37 e do cego de Betsaida em Mc 8:22-26, porque aqui Jesus utiliza a saliva para fazer a lama, untando os olhos do cego. Nos exemplos precedentes de Marcos, a saliva é usada como agente direto da cura, ao passo que em Jo 9 ela é um meio para fazer a lama, colocada nos olhos do cego. Exclusiva também é a maneira de Jesus realizar a cura: primeiro ele cospe no chão para moldar a lama, a seguir a esfrega nos olhos do cego e então emite a ordem dele lavar-se na piscina.

Em suma, a história dá a entender que é o ato de banhar-se que restabelece a visão do cego. Inexiste qualquer referência direta à fé do homem ou mesmo uma súplica de sua parte para ser curado. *“A obediência do cego deve bastar como manifestação da fé. Em resumo, a forma exata de Jesus realizar esta cura é descontínua com toda tradição de milagres nos evangelhos”* (MEIER, 1998:229).

De tudo o que vimos até agora, deduz-se que os discípulos de Jesus devem ter refletido que suas curas miraculosas eram o prelúdio de uma realidade nova que se avizinhava. *Deve ter-lhes parecido lógico enxergar na pessoa de Jesus um tipo de messias equivalente ao messias davídico restaurador do paraíso, conforme vaticinado por Isaías 35.* Substituamos *paraíso* por um dos seus sinônimos – *Tempo de Bem-Aventurança=Era Messiânica* – e, creio eu, esteja explicada a razão do caráter messiânico atribuído por Jesus a seu movimento. Faço minhas as palavras de Geza Vermes: *“...sua reputação de operador de milagres, inspiradora de espanto, asseguravam que suas palavras eram aceitas”* (VERMES, 1995:73).

É sintomática a pergunta do Batista a respeito das intenções de Jesus (Mt 11:3-6):

*“[João manda alguns discípulos seus interrogarem Jesus] ‘És tu aquele que há de vir [ou seja, o messias], ou devemos esperar um outro?’ Jesus respondeu-lhes: ‘Ide contar a João o que estás ouvindo e vendo: os cegos recuperam a vista, os coxos andam, os leprosos são purificados e os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e os pobres são evangelizados. E bem-aventurado aquele que não ficar escandalizado por causa de mim!’”*

Sob risco de dar a impressão de se estar elaborando um trabalho teológico no lugar de uma pesquisa histórica, caberia aqui explicar, do ponto de vista sociológico, porque a taumaturgia orientada no restabelecimento da saúde era tão importante para os judeus do século de Jesus, a ponto de poder conferir a ele o papel de messias. Objetivando esclarecer esta questão, eu adoto qual parâmetro de pesquisa os estudos da antropologia cultural e seu significado num contexto de exploração econômica e desigualdades sociais. Baseio-me nos

trabalhos de campo do antropólogo francês Marc Augé e também da antropóloga inglesa Mary Douglas, desenvolvidos em tribos no continente africano, onde os ritos de magia eram práticas freqüentes. Tribos estas subjugadas por nações estrangeiras. É mister não olvidarmos de que a Judéia na época de Jesus era uma nação politicamente dominada por Roma. É sabido que os efeitos desta dominação consumaram-se catastróficos para os judeus, a ponto de resultar na guerra entre os dois estados em 66-70 d.C., com a subsequente destruição da Judéia pelas legiões romanas comandadas por Tito.

J. D. Crossan (1994) lança mão dos estudos da antropologia cultural para asseverar que uma das conseqüências do caos na ordem político-religiosa e socioeconômica de um povo é a ocorrência de movimentos milenaristas de cunho apocalíptico como resposta a essas situações. Ainda dentro da mesma pesquisa antropológica na área intercultural, o autor pondera que nos casos de opressão e desequilíbrio social, o homem busca desesperadamente uma salvação para circunstâncias que fogem ao seu controle, ao mesmo tempo que lhe dá uma sensação de segurança. A idéia de salvação pode assumir formas diversas: domínio sobre patologias que afetam a saúde, promessa de vida após a morte através da reencarnação ou ressurreição, etc.

Na mesma obra, o autor afere que os movimentos taumatúrgicos nascem no intuito de oferecer ao homem essa impressão de poder. Segundo o antropólogo Marc Augé (1999), tais práticas, nas sociedades que não elaboraram uma verdadeira teoria científica, visam igualmente pensar e dominar a relação entre a matéria inerte e a matéria viva, a natureza e os homens. No caso específico da taumaturgia, os estudos antropológicos de Mary Douglas e Marc Augé apontam para a teoria de que o corpo humano seria um microcosmo do corpo social. Existiria uma dialética entre o nível pessoal e o social, o indivíduo e o grupo, no concernente a tabus e limites. O corpo humano é representado por símbolos que expressam as

experiências sociais mais diversificadas, isto é, as nossas atitudes diante dos nossos corpos são um reflexo da imagem que a sociedade faz de si mesma.

*“Assim, no âmbito da antropologia comparada, se descobrirmos como uma pessoa entende o funcionamento desse complexo sistema chamado corpo (...), podemos fazer várias suposições a respeito do padrão total de autocompreensão da sociedade; podemos estudar a maneira como ela vê seu próprio funcionamento, a sua estrutura de poder e a sua cosmologia”* (CROSSAN, 1994:350).

Adentrando mais precisamente no âmago da minha pesquisa, pelo que foi exposto acima, poderíamos tratar os casos de possessão demoníaca tratados por Jesus como exemplos clássicos dessa teoria. Em um deles, o do endemoninhado geraseno (Mc 5:1-20), quando Jesus interpela o demônio que estava obsidiando o rapaz acerca do seu nome, o demônio responde: *“Legião é o meu nome, porque somos muitos”* (Mc 5:9).

Legião (o modo como se agrupava o exército romano) simbolizava justamente o instrumento de poder da dominação de Roma. Ao livrar o endemoninhado da ação que o demônio/legião exercia sobre ele, Jesus estava satisfazendo, através de um gesto metafórico e aparentemente inofensivo, dois anseios prementes dos seus contemporâneos, mas que no fundo se resumiam a uma coisa só: a eliminação de um tormento físico e a anulação (ainda que simbólica) da origem desse problema – o peso da dominação romana. Crossan faz questão de reiterar isso: *“... os exorcismo coloniais representam, ao mesmo tempo, mais e menos que uma revolução; eles são na verdade uma revolução simbólica individual”* (CROSSAN, 1994:355).

John P. Meier (1998) é reticente em aceitar as palavras do endemoninhado como genuinamente históricas, embora concorde que haja algum cerne de verdade no relato. Não discutirei aqui sobre a historicidade ou não do episódio por ser demasiado complexo e exigir um exercício de hermenêutica que ocuparia muito do meu trabalho. Ao invés disso, julgo

mais interessante acompanhar a metodologia dos estudos antropológicos, que nos permitem traçar um paralelo dos casos de possessão feitos por Jesus com fenômenos recentes do século XX. Na Rodésia do Norte, atual Zâmbia, a tribo africana dos lunda-luvale conhecia um tipo de possessão espiritual chamada *bindele*, ocasionada segundo a crença, pela intervenção de “espíritos de fora”. Curioso que no idioma luvale, *bindele* significa “europeus”. Os nativos acreditavam, portanto, que aqueles que sofriam de *bindele*, eram atormentados pelo espírito de um europeu. Percebemos então que *legião* estava para os judeus palestinos assim como *bindele* estava para os lunda-luvale.

J. D. Crossan assegura ser este fenômeno comum em comunidades conquistadas vivendo sob o domínio da opressão. Marc Augé lança uma luz sobre este fenômeno ao afirmar que a atividade ritual tem por finalidade estabelecer, reproduzir ou renovar as identidades individuais e coletivas. O antropólogo explicita que nas ocasiões inevitáveis da vida da pessoa, a exemplo das doenças, é o par “oposição/complementaridade” do si mesmo (o “eu”) e do outro que é questionada, posta em evidência. Para Marc Augé, em toda essa discussão o que está em jogo é a intrusão de um elemento externo que afeta o equilíbrio interno do mesmo indivíduo. Quando traçamos um paralelismo entre corpo e sociedade verificamos que sempre há um simbolismo social latente no milagre corporal e que todo milagre corporal tem um significado social. De acordo com Marc Augé, o próprio corpo é um espaço no sentido de que se o espaço de uma aldeia é concebido sobre o modelo do corpo humano, por exemplo, o inverso é ainda mais verdadeiro. “*O corpo humano é um espaço, um espaço habitado onde as relações de identidade e de alteridade não cessam de atuar*” (AUGÉ, 1999:141).

Falta relacionar esta interação corpo/sociedade com as razões sociológicas pelas quais os milagres de cura exerciam imenso fascínio entre os judeus do século de Jesus, a tal ponto de legitimar um taumaturgo como líder messiânico. Contudo, antes de satisfazer esse tópico,

faz-se imperioso lembrar a natureza intrincada e heterogênea que caracterizou o messianismo no judaísmo pré-rabínico. Como já foi dito, a expectativa judaica era fluida, maleável; enfim, não havia um consenso a respeito de como deveria ser a natureza e o comportamento do messias. Perseverava, entretanto, um denominador comum: o messias libertaria o seu povo do tempo de sofrimento, instituindo no seu lugar uma era de júbilo e felicidade suprema. Este tempo glorioso somente seria alcançado – e aqui recorro novamente à antropologia intercultural – se, de algum modo, o jugo romano sobre os judeus tivesse um fim. Numa comparação fortuita com o Salmos de Salomão 17, lemos que “*o filho de Davi quebrará os governantes injustos e purificará Jerusalém das nações que a pisoteiam*” – Sl Sal 17:23-25.<sup>8</sup>

Vislumbramos agora numa mesma frase a temática da libertação de Israel (por meio da destruição dos governantes injustos), desta vez acompanhada de uma idéia de *purificação*. De fato, quando se falava na libertação dos judeus, esta era uma concepção que ultrapassava o sentido restrito da independência política, mas que, complementarmente a ela, a libertação total só ocorreria quando tudo de ruim e de impuro fosse extinto em definitivo. A administração romana constituía apenas um desses elementos impuros; juntamente a ela deveria desaparecer a maldade, a impudícia e toda sorte de enfermidades ou mal físico. Martin Goodman, valendo-se dos estudos de Mary Douglas no campo da antropologia, diz que a desconfiança geral mostrada por judeus em relação a estranhos coincidiu com o desenvolvimento coerente para se compreender doenças em seus corpos e má sorte em suas vidas em termos de poluição e ultrapassagem ilícita de limites rígidos.

O que quer dizer que teria parecido satisfatório psicologicamente á maioria dos judeus tentar corrigir problemas sociais, bem como físicos, pela expulsão do invasor poluente. “*Em resumo, a mim parece que a importância central das noções de pureza na atitude de judeus*

---

<sup>8</sup> - Retirado de Grelot. *A esperança judaica no tempo de Jesus*.p.83

*palestinos em relação aos seus corpos os fez tender ver sua sociedade de um modo estruturalmente análogo”* (GOODMAN, 1994:107).

Esta assertiva fica mais patente na sociedade judaica quando analisamos seus tabus de alimentação. Para os judeus, prevalecia, acima de tudo, a preocupação com as leis dietéticas estipuladas em Levítico 11, que proibia o consumo de alimentos impuros. E um alimento impuro podia ser simplesmente aquele proveniente do estrangeiro. A história narrada em Dn 1:8-16, por exemplo, mostra como uma dieta á base de legumes *kosher* (refeição considerada pura), torna um homem (no caso, o profeta Daniel) *“mais forte e mais robusto do que se comesse das finas iguarias do rei da Babilônia”* (Dn 1:15).

Tais leis de pureza tinham a função de manter a distância entre o mundo exterior e a comunidade judaica. À imensa maioria dos judeus, o ato de comer num estado de pureza converteu-se na afirmação religiosa de um momento importante. O próprio culto se dava em torno de refeições dos quais toda poluição havia sido excluída com o maior cuidado.

Comer cuidadosamente separava seus corpos do profanado mundo secular e tornava suas mesas tão sagradas quanto o santuário do Templo. Eles estavam de fato, fazendo simbolicamente da separação do mundo não judeu, um ato de veneração. Tal procedimento se encaixa nas situações que Marc Augé denominou de “aculturação antagonista”. Temos aqui uma reação a esse antagonismo, classificado por Marc Augé de “isolamento defensivo”, comportamento configurado pela busca de uma supressão pura e simples do contato social com o outro, envolvendo não raramente um boicote ou embargo de itens culturais estrangeiros. Os fariseus, grandes disseminadores do pensamento apocalíptico messiânico, cumpriam à risca as determinações de pureza concernente aos alimentos. Inúmeros deles chegaram a compor certas irmandades que se ocupavam com a preservação da pureza dos alimentos, acreditando que isto lhes ajudava a suportar a miséria reinante por lhes dar alguma proteção contra a mácula da impureza que existia em toda parte.

*“Quanto mais os indivíduos ou grupos se mostram exclusivos em matéria de pureza, tanto mais são vulneráveis à sujeira e, por conseguinte, restringem a escolha de seus comensais. Determinando a equivalência da sujeira que a ‘Gente do país’ é suscetível de comunicar a um fariseu, a Lei oral lhe indica implicitamente quais abluções lhe permitem desfazer-se dela (...) quem comia seus alimentos em estado de pureza ritual devia evitar a compra de sua alimentação de alguém que não observasse exatamente as mesmas leis de pureza” (SCHMIDT, 1998:218).*

Emile Morin (1981) aponta corretamente que o livro do Levítico, com sua lei dos sacrifícios e com seu cerimonial de expiações, clamava pela necessidade do homem ser ritualmente puro diante de Deus: *“Ele [o livro do Levítico] veiculava uma concepção bastante mágica da existência humana, constantemente arranhada pela morte (...) É impuro tudo aquilo que é depreciação da energia vital e está em relação com a morte” (MORIN, 1981:131-32).*

Dada a veloz proliferação de famintos no território judaico na época de Jesus; pessoas que perdiam suas terras e iam às cidades para mendigar ou morriam de inanição, ou aquelas que tendo um pedaço de chão, sentiam-se constantemente esmagadas por uma política tributária, o cerceamento imposto pela “depreciação de energia vital” (acentuado contingente de subnutridos) e pela morte sempre presente (elevada mortalidade) podia beirar à paranóia. Schmidt, apesar disso, observa que a impureza não necessariamente simbolizava pecado, desde que o sujeito se mantivesse no domínio do profano e não tentasse entrar em contato direto com o sagrado. A menos, é claro, que se tomassem as devidas precauções, a fim de se evitar a mistura do sagrado com o profano, o que poderia macular a integridade do primeiro. A distância vital na mentalidade religiosa judaica entre o puro e o impuro, no entanto, tornou-se aguda a partir de 63 a.C., ano em que Pompeu, invadindo a Judéia com suas legiões, decretou a autonomia das cidades helenísticas até então submetidas ao regime asmoneu, forçando a uma quase impossível convivência os judeus e os estrangeiros residentes dessas

idades. O acirramento das tensões seria inevitável (Josefo. *Guerra Judaica* 1:155-57). A coexistência entre o puro e o impuro, representados respectivamente pelo judeu e o estrangeiro, configurou-se insustentável depois que Herodes Magno executou seu ambicioso projeto de urbanização da Palestina, edificando miríades de cidades nos moldes helenísticos (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 15:329). Cesaréia, com seu palácio, seus monumentos, templo, teatros e anfiteatros é apenas um exemplo. A política de Herodes teve por efeito levar as tensões étnicas e culturais ao próprio coração das cidades.

*“Os estrangeiros, cuja presença vai perturbar gravemente o sistema do puro e do impuro, sagrado e profano, são, antes de tudo, os que os judeus encontram em todas essas instituições helenísticas, praças públicas, mercados, ginásios, banhos e teatros, que fazem o prestígio das cidades”* (SCHMIDT, 1998:186).

O estrangeiro não está além das fronteiras, ele está no país. Essa proximidade, esse acotovelamento nas cidades, em suas praças públicas e em seus mercados, longe de abolir a fronteira que separava judeus e estrangeiros no antigo sistema, acarreta ao contrário um reforço dessa separação. O que era espacial, torna-se ritual. Com efeito, estabelecido na “casa” dos judeus, agora mais do que nunca, o estrangeiro é declarado impuro. Schmidt recorda que a escola farisaica de Shamaï, pouco antes da primeira guerra contra Roma, havia elaborado um código de leis, dentre as quais se rechaçava qualquer coisa procedente do estrangeiro: *“Entre essas dezoito medidas, havia as que proibiam o pão dos gentios, seu vinho, seu queijo, seu óleo, suas filhas...”* (SCHMIDT, 1998:220).

Goodman endossa essa opinião, aferindo que muitos judeus consideravam a mais leve aproximação com o gentio, algo repreensível: *“Não judeus, segundo algumas opiniões, podiam poluir qualquer judeu com quem entrassem em contato. O toque deles, quando possível, devia ser evitado”* (GOODMAN, 1994:105).

Na situação de penúria que os judeus vinham enfrentando, com milhares sendo lançados à indigência, era natural que esse desafortunados ficassem mais suscetíveis a toda espécie de enfermidades. O resultado disso foi que a poluição virou a explicação judaica comum para as doenças e metáfora para o pecado. No pensamento judaico, doença e pecado estavam intimamente associados. Quando Deus expulsou Adão e Eva do Éden em virtude do pecado por eles cometido, ambos passaram a conhecer a morte; o tempo de vida deles e de seus descendentes foi gradativamente se abreviando. Segundo Oscar Cullmann (2000), as doenças nada mais seriam do que a manifestação tangível do domínio que a morte pôs-se a exercer sobre o ser humano dali em diante: “... a enfermidade não é mais do que um caso particular de morte que atua enquanto vivemos” (CULLMANN, 2000:192).

Se a conseqüência do pecado de Adão foi a convivência com a morte, para todas as gerações; baseado no raciocínio de Oscar Cullmann, isto é, da doença como manifestação visível da morte, então a conclusão evidente para os judeus era de que um dos frutos do pecado é a enfermidade. A partir daí nos parece óbvio o desejo dos judeus em se livrarem da presença dos estrangeiros (em especial dos romanos), convictos de que assim estariam se livrando do contato com a mancha do pecado e das mazelas que ela trazia. Tenhamos sempre em mente o quanto os compatriotas marginalizados de Jesus se ressentiam da exploração causada pelos encargos tributários destinados a custear inúmeras construções que refletiam o modo de vida helenístico, promovido por Herodes e seus sucessores.

Paulatinamente, os judeus se imbuíram da certeza de que expulsando os estrangeiros de sua terra, estariam purificando sua nação. Eis uma das características da explosão dos movimentos messiânicos no seio da população.

*“Para a maioria dos judeus antes de 66, para a casa de Shamaï inclusive, tais atitudes naturalmente achavam apenas uma expressão simbólica na forma de pureza e tabus de poluição. Mas ao se avultarem as dificuldades (...) foi esse aspecto do judaísmo que*

*instilou fervor religioso nas massas que se sublevaram contra Roma*” (GOODMAN, 1994:115).

É sugestivo que Francis Schmidt (1998), ao discorrer sobre a comunidade messiânica dos qumranitas, assevera que todos os impuros são declarados inaptos para ocupar um posto no seio da congregação. A eles era vedado ocupar um cargo na comunidade, não podiam tomar assento na Assembléia ou no Conselho, cujos membros eram obrigados a mais perfeita pureza. E encontramos novamente um motivo de sacralidade na descrição do banquete escatológico num dos textos de Qumrã, onde a refeição será abençoada pelos dois messias – o Ungido de Aarão e o Príncipe da Congregação – na frente de uma audiência de homens purificados:

*“A exposição mais clara sobre uma refeição especial em Qumran vem da Regra da Congregação (1Qsa) (...) Esta refeição, realizada na presença dos dois messias postulados em Qumran, era apenas para aqueles que estavam ritualmente puros”* (SHANKS, 1992:203-4).

A ênfase da comunidade messiânica de Qumrã no requisito da pureza, notadamente em face da presença dos seus dois messias, é mais uma prova de que no instante da vinda do(s) ungido(s) redentor(es), os judeus confiavam de que eles trariam de vez a purificação, entendida como o extermínio das vicissitudes corporais e espirituais e o fim da dominação estrangeira. No texto de Salmos de Salomão 18, reconhecidamente de forte teor messiânico, a temática da purificação de Israel é igualmente interligada à irrupção do messias:

*“Que Deus purifique Israel pela sua bênção para o dia da misericórdia,*

*para o dia escolhido em que suscitará o seu messias!” (Sl Sal 18:6)<sup>9</sup>*

Agora fica transparente a razão dos milagres de cura serem tão admirados pelos contemporâneos de Jesus, podendo conferir ao seu praticante o *status* de messias. Judas Galileu, Simão, o pereiano, Atronges, Simão bar Giora e outros, almejavam restabelecer o reino ideal de pureza por meio da revolta aberta contra os governantes, judeus e romanos.

Jesus de Nazaré tentou proceder de modo oposto. Ao invés de buscar repelir os romanos pelas armas a fim de acabar com as mazelas do corpo e da sociedade, Jesus estava suprimindo os males físicos das pessoas. Ele estava concretizando uma libertação simbólica de todo poder exógeno nocivo, fosse ele mundano ou espiritual. Não que Jesus não ansiasse pela libertação política do seu povo; talvez até desejasse a destruição dos romanos, mas sua estratégia era outra, era mais sutil. Tratava-se (para usar a expressão de Crossan (CROSSAN, 1994:352) de uma “*rebelião ritual*” .

As doenças, por serem expressões do pecado, eram usualmente imputadas ao desígnio de entidades malignas que atormentavam o homem. Albert Nolan bem adverte:

*“Todas as desgraças, doenças e outras desordens eram más. Eram aflições enviadas por Deus como castigo pelo pecado (...) No entanto, não acreditavam que Deus ministrava tais castigos diretamente. Ele entregava as pessoas aos poderes do mal” (NOLAN, 1992: 45-46)*

O melhor exemplo da atuação de Satã infligindo cruéis sofrimentos físicos é o do infeliz Jó. Lemos que: “*Ele [Satanás] feriu Jó com chagas malignas desde a planta dos pés até o cume da cabeça*”. (Jó 2:7). Na percepção do judeu comum, a restauração da saúde equivalia ao expurgo de um demônio que controlava o corpo do indivíduo atormentado e,

---

<sup>9</sup> - Ibid, p.86.

portanto, para muitos, a cura da disfunção física estava próxima demais de um ritual de exorcismo; ambos caminhavam lado a lado. Decerto, eles se interpenetravam e se complementavam. “... *as palavras que significam ‘curar’, ‘expulsar demônios’ e ‘perdoar os pecados’ eram sinônimos intercambiáveis. O exorcismo, a cura e o anúncio da chegada do reino eram maneiras de libertar as pessoas do domínio de Satã*”. (COHN, 1996: 257).

Logo, seria estranho a um pretense messias como Jesus de Nazaré, que no seu ministério, ele não houvesse praticado o exorcismo, haja vista suas curas se traduzirem num embate indireto contra aquilo que Satanás representava: a agrura física. A princípio, os exorcismos atribuídos a Jesus podem ser tratados como fato histórico em razão da extensa quantidade de relatos acerca deles nos evangelhos (Mc 1:23-28, 3:22-27, 5:1-20, 7:24-30, 9:14-29; Mt 9:32-34, 12:22-23; Lc 11:14-23, 13:10-17,31-33). Temos aqui um bom exemplo de aplicação do critério da Múltipla Confirmação. Irei me ater, entretanto, a um caso apenas de exorcismo, por ser o que detém indícios mais evidentes de representar um acontecimento autêntico. Trata-se da controvérsia sobre Belzebu em Lc 11:14-20, com correspondentes em Mt 12:25-30 e Mc 3:23-27:

*“Ele expulsava um demônio que era mudo. Ora, quando o demônio saiu, o mudo falou e as multidões ficaram admiradas. Alguns dentre eles, porém, disseram: ‘É por Belzebu, o príncipe dos demônios, que ele expulsa os demônios’. (...) Ele, porém, conhecendo-lhes os pensamentos, disse: ‘Todo o reino dividido contra si mesmo acaba em ruínas, e uma casa cai sobre a outra. Ora, até mesmo Satanás, se estiver dividido contra si mesmo, como subsistirá seu reinado? (...) Contudo, se é pelo dedo de Deus que eu expulso demônios, então o Reino de Deus já chegou a vós’”. (Lc 11:14-20)*

A análise criteriosa de John P. Meier (1997) selecionou o texto de Lucas, pois segundo o autor, o texto contém peculiaridades que por si só oferecem argumentos á autenticidade do evento, a começar pela expressão “dedo de Deus”. Por quê Jesus usaria a expressão “dedo de

Deus” ao invés de “espírito de Deus”? John Meier observa a singularidade do detalhe em virtude da palavra “espírito” ser um tema teológico de suma importância, tanto no livro de Lucas quanto em Atos dos Apóstolos. Assim sendo, qual teria sido o motivo do autor substituir um dos seus temas favoritos pela invocação incomum de “dedo de Deus”? Para se ter uma idéia, a terminologia “espírito” (*pneuma*) é atestada 36 vezes no Evangelho de Lucas e 70 vezes em Atos, totalizando 106 vezes; enquanto que “dedo” (*daktylos*) ocorre somente duas vezes em Lucas e Atos dos Apóstolos (Lc 11:46; 16:24), ressalta John Meier. Há outro pormenor que J. P. Meier aponta: mesmo nos dois únicos casos nos quais o vocábulo “dedo” é citado pelo autor de Lucas e de Atos dos Apóstolos; em nenhum deles a palavra é associada a Deus e tampouco se reveste de qualquer simbologia teológica significativa. Desta maneira, é altamente improvável que Lucas tenha usado deliberadamente a expressão “dedo de Deus” (uma expressão não atestada no restante do Novo Testamento) em substituição a um de seus termos (e conceitos) teológicos favoritos.

Qual seria o sentido da expressão “dedo de Deus”? John Meier encontra a explicação em Ex 8:12-15. Esta passagem contém a narração da terceira praga enviada por Iahweh para assolar o Egito: a nuvem de mosquitos. No episódio, Arão estende a vara e evoca uma nuvem de mosquitos que fustigam o faraó e seu povo. Os magos do faraó, impotentes para anular o feito de Arão, se rendem e admitem a fracasso dizendo: *“Isto é o dedo de Deus”* (Ex 8:15).

*“No mínimo, com essa expressão, Jesus indica que se coloca ao lado de Moisés e Arão, genuínos mensageiros de Deus, (...) Por implicação, Jesus está agora fazendo o mesmo; sua autorização e seu poder para realizar milagres, exorcismos em especial, vêm do Deus de Israel, e não dos demônios”* (MEIER, 1997: 231).

Explicitado o motivo que aponta para a autenticidade do exorcismo, faz-se mister chamar a atenção para a sentença proferida por Jesus: *“O Reino de Deus já chegou a vós”* (Lc 11:20). Existiria uma mensagem vital nesta declaração de Jesus e responsável, em parte,

pela continuação da missão mesmo após sua morte. Não é difícil compreendermos o que Jesus pretendia dizer com “o Reino de Deus já chegou a vós”. Se lembrarmos que a função primordial de um pretendente messiânico era a instauração de uma nova era, idílica, na qual jamais existiria dor, doenças ou qualquer sofrimento físico (vide Isaías 35), então as curas e os exorcismos de Jesus propiciaram, na mente dos que testemunharam seus feitos, a certeza de que esta era gloriosa já estava *parcialmente realizada*. Ou podemos dizer que ela estava se consumando. A idéia de um tempo *parcialmente* concretizado talvez seja ilógica do nosso ponto de vista atual. Todavia, convém lembrar que os antigos judeus possuíam sua própria concepção de tempo, distinta da nossa. Em anuência com Albert Nolan; para os judeus o tempo escapava à rigidez cronológica de se decorar datas, mas sim de saber qual a natureza do tempo que se tratava. Era tempo de lágrimas ou tempo de risos? O tempo se traduzia, antes de tudo, na disposição ou qualidade dos acontecimentos. Nós nos localizamos no meio de uma longa linha imaginária de tempo, com o passado atrás de nós e o futuro na nossa frente. O judeu da antiguidade não se localizava em nenhum lugar; ele localizava os acontecimentos e considerava a si mesmo como se estivesse fazendo uma viagem passando por pontos fixos. Acontecimentos como a Criação, o êxodo e a aliança com Moisés e lugares como Jerusalém e o Monte Sinai eram todos pontos fixos.

Quando um judeu chegava a um ponto fixo, por exemplo, a festa da Páscoa, ele se tornava, em certo sentido, *contemporâneo* de seus antepassados e seus sucessores que já tinham passado ou iriam passar por esse mesmo tempo qualitativo. O número de anos que pudesse haver entre os dois eventos tampouco tinha alguma importância. Por isso os profetas de Israel tinham a tarefa de revelar às pessoas o significado do tempo específico no qual estavam vivendo, em vista de um ato divino que acreditavam estar prestes a acontecer. Nesta concepção de tempo qualitativo, Albert Nolan assevera que um acontecimento futuro qualifica o tempo presente, determinando o que deveríamos estar fazendo ou não. “*O eschaton*

*é acontecimento futuro, mas á medida que nossas vidas são determinadas e qualificadas por ele, é também acontecimento contemporâneo, acontecimento que pode ser enxergado nos sinais dos tempos”* (NOLAN, 1992: 113)

O fato de que um poder divino parecia operar em Jesus, permitindo que seus esforços para libertar as pessoas dos seus males obtivessem êxito, era para Jesus e seus discípulos o sinal de que o Reino de Deus, a “Era Áurea” isenta de sofrimento, estava se desenhando nos seus gestos, embora ainda não estivesse plenamente realizada. Estudando o carisma que Jesus imprimiu ao seu movimento, o estudioso J. D. Dunn (1981) afirma que o próprio Jesus considerava seus prodígios como o prenúncio da vinda de uma nova era. John Meier o corrobora:

*“Jesus aponta para o poder soberano de Deus revelado de forma clara nos exorcismos que ele realiza. Eles mostram cabalmente que o reino já chegou – ao menos para os que experimentaram na própria carne a poderosa manifestação de Deus derrotando o mal”* (MEIER, 1997: 256).

Há um trecho nos evangelhos mostrando a convicção de Jesus de que um novo período raiava e de que as primeiras luzes do alvorecer despontavam no seu ministério. Ele se encontra em Lc 10:23-24 e foi reutilizado em Mt 13:16-17: *“[Jesus diz aos discípulos] Felizes os olhos que vêem o que vós vedes! Pois eu vos digo que muitos profetas e reis quiseram ver o que vós vedes, mas não viram, ouvir o que ouvis, mas não ouviram”* (Lc 10: 23-24). John Meier traz à lume uma evidência indireta que comprovaria a genuinidade destes versículos: a mensagem frontalmente oposta contida em Jo 20:29, na narrativa do ceticismo de Tomé. Jesus ironiza Tomé por ele haver acreditado somente após ter visto suas chagas: *“Porque viste, creste. Felizes os que não viram e creram”*. O que há aqui é uma criação da igreja a fim de louvar seus membros que não usufruíram a felicidade de serem testemunhas oculares dos milagres de Jesus. Com o transcurso dos anos, alguns cristãos devem ter posto

em dúvida a profecia de um “reino de Deus” que não se consumava e tal incredulidade poderia comprometer a existência da comunidade.

*“Na realidade, Jo 20,29 reflete a verdadeira razão por que falas de Jesus foram criadas ou adaptadas pela igreja primitiva: para fazer com que o evento passado e os ensinamentos de Jesus de Nazaré falassem e fossem importantes para o presente bem diverso da igreja” (MEIER, 1997: 268).*

No entanto, emerge um problema capaz de pôr em xeque a minha hipótese de Jesus ser reconhecido messias em decorrência da sua taumaturgia: Jesus não foi o único a exercer curas e exorcismos no mundo antigo. De fato, tanto no interior da Judéia quanto na vastidão do mundo greco-romano, milhares de magos e exorcistas curavam, expurgavam demônios e até ressuscitavam (COUSIN, 1993). Nos deparamos com a pergunta: por quê, no meio de uma infinidade de magos e exorcistas, só Jesus e uns poucos lograram ser agraciados com o reconhecimento de uma aura messiânica? Aqui é mister termos em mente o fato de que Jesus não era unicamente um taumaturgo. Ele era isso, mas ele detinha uma característica que complementava seus feitos miraculosos e mais; que conferia a eles sua própria razão de ser: a escatologia. De fato, Jesus era um profeta, um profeta-taumaturgo. O lado profético do seu ministério impõe uma análise minuciosa da sua escatologia: o movimento apocalíptico de João Batista, do qual Jesus e alguns dos seus próprios discípulos vieram à tona. Que Jesus foi batizado por João no rio Jordão é algo incontestado, graças a Marcos (e ao constrangimento que o ato em si causou para Mateus, Lucas e João). Mas as implicações desse ritual aparentemente inofensivo e a maneira como ele foi retratado nos evangelhos posteriores a Marcos, nos fornece a pista do quanto Jesus estava imbuído da mensagem escatológica do Batista. Atentemos às diferenças entre eles:

*“Aconteceu, naqueles dias, que Jesus veio de Nazaré da Galiléia e foi batizado por João no rio Jordão. E, logo ao subir da água, ele viu os céus se rasgando e o Espírito, como uma pomba, descer até ele, e uma voz veio dos céus: ‘Tu és meu Filho amado, em ti me comprazo’” (Mc 1:9-11).*

*“Nesse tempo, veio Jesus da Galiléia ao Jordão até João, a fim de ser batizado por ele. Mas, João tentava dissuadi-lo, dizendo: ‘Eu é que tenho necessidade de ser batizado por ti e tu vens a mim?’ Jesus, porém, respondeu-lhe: ‘Deixe estar por enquanto, pois assim convém cumprir toda justiça’. E João consentiu” (Mt 3:13-15).*

*“O tetrarca Herodes, admoestado por causa de Herodíades, mulher de seu irmão, e por causa de todas as más ações que havia cometido, acrescentou a tudo ainda isto: pôs João na prisão. Ora, tendo todo o povo recebido o batismo, e no momento em que Jesus, também batizado, achava-se em oração, o céu se abriu e o Espírito Santo desceu sobre ele em forma corporal, como pomba” (Lc 3:19-22).*

*“João lhes respondeu: ‘Eu batizo com água. No meio de vós, está alguém que não conheceis, aquele que vem depois de mim, do qual não sou digno de desatar a correia da sandália’. Isso se passava em Betânia, do outro lado do Jordão, onde João batizava. No dia seguinte, ele vê Jesus aproximar-se dele e diz: ‘Eis o cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo. Dele é que eu disse: Depois de mim, vem um homem que passou adiante de mim, porque existia antes de mim. Eu não o conhecia, mas para que ele fosse manifestado a Israel, vim batizar com água’. E João deu testemunho, dizendo: ‘Vi o espírito descer como uma pomba vindo do céu, e permanecer sobre ele’” (Jo 1:26-32).*

Nota-se a diferença de um para o outro: em Marcos, Jesus é batizado por João. A narrativa é seca e direta, o batismo é descrito explicitamente e de forma clara. Acontece que a aceitação pura e simples desse ocorrido, acarretou às gerações subseqüentes de cristãos, um ponto teológico constrangedor. O problema é que se Jesus se submete ao batismo de João, ele confessa-se um pecador e, portanto, inferior a João. Constatação inadmissível para alguém considerado “Filho de Deus” pelos seus adeptos. Fazia-se imperioso mitigar cena tão

constrangedora e os três evangelistas pós-Marcos trabalharam arduamente neste sentido. Mateus, por exemplo, exhibe o Batista reconhecendo a superioridade de Jesus e confessando publicamente sua inferioridade em relação a ele, antes de batizá-lo. Lucas, por seu turno, usa um estratagema curioso: ele reordena o texto de maneira que a prisão de João seja narrada antes do batismo de Jesus; assim o leitor não ficaria sabendo quem batizou Jesus. O Quarto Evangelho adota o expediente radical de suprimir inteiramente o episódio do batismo. João sequer é o Batista; o título nunca lhe é aplicado. O batismo de João, que os sinópticos descrevem como um sinal de arrependimento pela remissão dos pecados, não tem nenhuma relação com o perdão dos mesmos no Quarto Evangelho; ele é apenas o instrumento da revelação cristológica.

Resumindo, o embaraço que Mateus, Lucas e João sentiram ao falar do batismo de Jesus por João e os recursos engenhosos que cada qual inventou com o objetivo de obscurecer a figura do Batista em detrimento da de Jesus, prova que Jesus esteve em contato com João. E de que ele aceitou submeter-se a ser purificado pelo Batista.

*“O constrangimento dos evangelistas, assim como as maneiras diversificadas, para não dizer contraditórias, com que eles tentam dobrar o independente Batista para uma posição subordinada dentro da história de Jesus, são bons argumentos a favor de sua existência histórica [isto é, do batismo]” (MEIER, 1996:37).*

O mais impressionante é que João Batista deve ter exercido uma influência tão marcante sobre seu admirador galileu, que aos redatores dos evangelhos revelou-se impossível simplesmente ignorá-lo ou apagá-lo. A reiteração da ligação Batista-Jesus é essencial a fim de compreendermos como os milagres de Jesus se harmonizaram com as expectativas messiânicas dos seus sequazes. João Batista apregoava a vinda iminente de Deus para justificar os bons e destruir os perversos. Se Jesus aceitou ser batizado por João,

inferimos que ele deveria comungar da sua ânsia fervorosa pela vinda de Deus. Temos uma idéia do furor escatológico do Batista lendo um trecho ilustrativo do evangelho:

*“[João disse]: ‘Raça de víboras, quem vos ensinou a fugir da ira que está para vir? (...) O machado está posto á raiz das árvores e toda árvore que não produzir bom fruto será cortada e lançada ao fogo. Eu vos batizo com água para o arrependimento, mas aquele que vem depois de mim é mais forte do que eu. (...) Ele vos batizará com o Espírito Santo e com fogo. A pá está na sua mão: vai limpar sua eira e recolher seu trigo no celeiro, mas quanto á palha, vai queimá-la num fogo inextinguível’” (Mt 3:7; 10-12).*

Uma vez examinada a historicidade do batismo de Jesus, é lógico deduzirmos que ele reconhecia a autoridade carismática de João como profeta apocalíptico, o que implica dizer que Jesus assimilou sua exortação de um brevíssimo julgamento divino. Outra particularidade intrigante é vislumbrada no mesmo evangelho de João, imediatamente após a proclamação da epifania de João Batista. No restante do capítulo 3 (vv. 35-51), conta-se que João ordenou a dois de seus discípulos que seguissem Jesus – um deles era André, irmão de Simão, a quem Jesus mais tarde chamaria de Pedro. No referido trecho, estes dois tornam-se discípulos de Jesus, ao que se segue Filipe e Natanael. Considerando a propaganda teológica do evangelista João, fica difícil imaginar que este tenha inventado a história de que dois dos discípulos de Jesus houvessem primeiro escolhido o Batista como mestre e só depois tenham passado a Jesus. E que um deles fosse justamente irmão daquele que viria a ser o principal discípulo e posteriormente chefe da comunidade cristã em Jerusalém: Simão Pedro. Sobretudo porque se levarmos em conta que, sendo Simão Pedro irmão de André, o Quarto Evangelista poderia estar dando a deixa para que seus leitores pensassem que o patriarca da Igreja havia preferido antes o Batista a Jesus.

*“No entanto, quando toda teologia joanina é removida, resta um fato embaraçoso e surpreendente – algo que ninguém jamais poderia perceber na apresentação dos sinóticos: alguns dos principais discípulos de Jesus primeiro dedicaram sua fidelidade ao Batista e só depois de algum tempo a transferiram para Jesus...”* (MEIER, 1996:165).

A segunda ilação que John Meier tece é a de que tal mudança somente seria possível se esses alunos de João Batista houvessem convivido durante algum tempo com Jesus. Isto porque de outro modo, não faria sentido os adeptos de um profeta carismático, subitamente e sem nenhum motivo aparente, trocarem João por Jesus. Esta linha de raciocínio, ou seja, de que Jesus conviveu por algum tempo com integrantes do grupo do Batista, nos induz a imaginar que o próprio também tivesse sido um discípulo de João. O que, aliás, é algo coerente, haja vista ter ficado claro que ao provar do ritual de ablução do Batista, Jesus demonstrava partilhar da sua visão de final dos tempos.

*“Se alguns dos discípulos do Batista, estando ainda em sua companhia, transferiram sua fidelidade a Jesus, é de presumir que este permaneceu no grupo o tempo suficiente para que aqueles viessem a conhecê-lo e ficassem impressionados por ele”* (MEIER, 1996:165)

A ser correta esta hipótese, então temos um Jesus taumaturgo plenamente encaixado no contexto de um movimento escatológico. Suas curas ganham agora um sentido dentro da teologia do messianismo. Seus milagres, conforme se constatou, possuíam um ponto de partida e estavam devidamente canalizados para um projeto maior do que a simples erradicação de doenças: eles preparavam o advento do Reino de Deus vaticinado por João.

Visando eliminar de vez qualquer argumento que possa refutar a idéia de que Jesus se inspirou no movimento profético de João Batista, lanço mão de uma última ponderação de John Meier, segundo o qual Jesus, além de taumaturgo, comungava da escatologia de João,

em quem se inspirou. O autor sustenta que, a exemplo do seu mentor, Jesus também batizava e ele toma uma perícope do evangelista João para defender seu ponto de vista:

*“Depois disso, veio Jesus com os seus discípulos para o território da Judéia e permaneceu ali com eles e batizava. João também batizava em Enon, perto de Salim, pois lá as águas eram abundantes e muitos se apresentavam para serem batizados. João ainda não fora encarcerado. Originou-se uma discussão entre os discípulos de João e um certo judeu a respeito da purificação; eles vieram encontrar João e lhe disseram: ‘Rabi, aquele que estava contigo do outro lado do Jordão, de quem deste testemunho, está batizando e todos vão a ele’”. (Jo 3:22-26)*

Prestemos atenção: Jesus e os seus discípulos chegaram ao território da Judéia, mas apenas Jesus é o sujeito de *permaneceu*. Assim, fica aberto o caminho à asserção direta de que somente Jesus batizava, estando os demais ofuscados como sujeitos ativos da oração. Em seguida, a contraposição de Jesus com João apronta o clímax para uma discussão sobre purificação ritual efetuada por um *enigmático* judeu “*não identificado*”. A perícope em Jo 3:22-26 é retomada em Jo 4:1-2:

*“Quando Jesus soube que os fariseus tinham ouvido dizer que ele fazia mais discípulos e batizava mais que João – ainda que, de fato, Jesus mesmo não batizasse, mas os seus discípulos – deixou a Judéia e retornou á Galiléia”*

Há aqui uma tentativa desesperada de desmentir a sentença precedente de que Jesus batizava, alegando serem os discípulos os autores deste ritual. Mas é aí que o evangelista se trai (ou um possível interpolador cristão que acaba contrariando um princípio cristológico do redator de João), pois de acordo com a cristologia joanina, os discípulos não saem em missão até o momento da ressurreição de Jesus. Portanto, jamais poderiam ter empreendido o batismo de conversão enquanto Jesus estava vivo. Fazer Jesus emergir da órbita do Batista para logo

depois iniciar seu próprio ministério com um batismo idêntico ao de João, a ponto de provocar comparações hostis, é colocá-lo sob a permanente sombra de João. Jesus começa a parecer um imitador e um rival ingrato de João Batista.

A respeito do ritual batismal, talvez seja conveniente mencionarmos de passagem o fato de sua prática ser conhecida na comunidade messiânica de Qumrã. E de estar coincidentemente relacionada à idéia de pureza:

*“As abluções regulares da seita, que permitiam que seus membros tocassem a comida pura, eram proibidas para os estranhos (e para os membros de comportamento duvidoso), porque essas abluções não eram consideradas válidas a menos que precedidas de pleno arrependimento”* (FLUSSER, 1988:70).

Eu creio que este paralelo entre Jesus e a coletividade messiânica dos qumranitas no tocante ao batismo, reforça o apanágio messiânico do profeta-taumaturgo galileu, especialmente quando ambos viam no combate à impureza (os qumranitas através do batismo e Jesus por meio do batismo, mas sobretudo através das suas curas e exorcismos) o caminho à consumação dos novos tempos.

Via de regra, há uma questão que é imperiosa que seja respondida: Jesus tinha consciência do seu papel messiânico, ou melhor ainda, ele chegou a se autodefinir explicitamente como um messias perante os seus discípulos? E neste caso, qual arquétipo messiânico teria servido de inspiração a ele? A priori, eu poderia responder simplesmente que Jesus tinha uma autoconsciência messiânica, mas chegar a esta afirmação não é uma tarefa fácil para os estudiosos do messianismo judaico e do Jesus histórico, pois ela envolve uma análise demasiadamente complexa de exegese bíblica e, de fato, há um sem-número de pesquisadores que discordam da afirmação feita acima por mim e compartilhada por outra infinidade de estudiosos do tema. Dentre inúmeros autores eu selecionei para este tópico da minha pesquisa os estudos de Gerd Theissen (2002) por ser o autor que na minha opinião

oferece a explicação menos rebuscada, mas ao mesmo tempo solidamente bem construída, para abordar essa questão. Desde já eu devo dizer que concordo com Theissen quando ele argumenta ser historicamente improvável que uma conotação messiânica tenha sido transferida para Jesus somente depois da Páscoa; afinal, a cruz e a ressurreição tinham se tornado (para uma parcela significativa dos cristãos) a partir de então os eventos mais importantes, que colocavam tudo sob uma nova luz. Um título messiânico teria sido inadequado para interpretar uma vida que tendia para a cruz e a ressurreição. Não existia na literatura judaica a idéia de um messias sofredor e menos ainda o registro de alguém que houvesse se tornado messias pela ressurreição. Para continuar a viver depois da Páscoa, uma aura messiânica já devia ter sido associada anteriormente a Jesus. No entanto, o título messias entendido no seu sentido político como “filho de Davi”, isto é, aquele que reinaria a partir de Jerusalém o seu povo, como eu já demonstrei, não parece ter sido reivindicado pelo Jesus histórico. Nos resta avaliar sua autoconsciência messiânica baseando-nos nos ditos de Jesus sobre uma outra personagem messiânica: “O Filho do Homem”. Como Theissen aponta, quase todas as referências ao Filho do Homem no Novo Testamento aparecem apenas na boca de Jesus, com raras exceções: de um lado, em duas visões do Filho do Homem no céu (At 1:13, 7:56) e de outro lado em Jo 12:34, sendo que aqui os interlocutores de Jesus imputam a ele o uso da expressão Filho do Homem! Além disso, o termo está ausente das epístolas neotestamentárias, com exceção da Epístola de Barnabé 12:10 onde ele é um termo em oposição a “Filho de Deus”. Estranhamente o conceito “Filho do Homem” não é explicado e tampouco suscita controvérsias ou discussões e somente em Jo 12:34 os ouvintes interpelam Jesus sobre quem é esse “Filho do Homem”. Vale ressaltar que nenhuma confissão de fé do cristianismo antigo utiliza a expressão “Filho do Homem” (THEISSEN, 2002).

A associação da expressão “Filho do Homem” a Jesus não pode ser derivada simplesmente da linguagem cotidiana, observa Theissen. Afinal de contas, por que uma

expressão que geralmente era traduzida como “o ser humano no sentido genérico” (podendo incluir o próprio falante), como bem argüiu Crossan (1994), deveria continuar tão claramente vinculada a Jesus a ponto de ficar em uso mesmo depois da Páscoa, quando Jesus já era mais do que homem para os cristãos? Theissen responde que a valorização da expressão “Filho do Homem” foi encorajada pelo fato de Jesus ter falado de si mesmo como sendo um “Filho do Homem futuro” que se manifestaria na virada escatológica.

Este recurso lingüístico não era absurdo e muito menos uma novidade entre os judeus da época. Um bom exemplo disso é Paulo na sua Segunda Epístola aos Coríntios (2 Cor 12:1-6):

*“Conheço um homem em Cristo que há quatorze anos foi arrebatado ao terceiro céu (...) E sei que esse homem – se no corpo ou fora do corpo, não sei; Deus o sabe! – foi arrebatado até o paraíso e ouviu palavras inefáveis, que não é lícito ao homem repetir. No tocante a esse homem, eu me gloriarei; mas no tocante a mim, só me gloriarei das minhas fraquezas. Se quisesse gloriar-me, não seria louco, pois só diria a verdade. Mas não o faço, a fim de que ninguém tenha a meu respeito um conceito superior àquilo que vê em mim ou me ouve dizer”.*

Vemos que Paulo fala de si mesmo como se fosse de um outro homem (na 3ª. pessoa) que por um momento pertenceu ao mundo celeste como resultado de um êxtase religioso. O que Paulo escreve em vista de uma experiência extática passada, Jesus pode perfeitamente ter dito em vista de uma experiência extática futura: ele esperava, com a irrupção do reinado de Deus, assumir o papel que ele atribuía ao Filho do Homem. A virada escatológica chegaria em breve, assim pensava Jesus; e com ela não só ele seria transformado, mas sim o mundo inteiro. Por isso, Jesus falava desse homem transformado como se fosse uma terceira pessoa, mas ele estava pensando em si mesmo como pessoa modificada. (THEISSEN, 2002). Vejamos o seu discurso em Mc 14:62: “Jesus respondeu: ‘Eu sou. E vereis o Filho do

*Homem sentado à direita do Poderoso e vindo com as nuvens do céu’*”. A resposta de Jesus no caso é aquela feita à indagação do sumo sacerdote Caifás sobre se ele se julgava ou não o messias. Evidentemente, não sabemos se Jesus proferiu essas palavras exatas ao sumo sacerdote; é quase certo que o evangelista tenha criado tal frase e a tenha colocado nos lábios de Jesus. Mas a pergunta é: por quê o evangelista imaginou essa declaração e a pôs nos lábios de Jesus? Os exegetas costumam ver aqui uma referência direta a Dn 7:13: “*Eu continuava contemplando, nas minhas visões noturnas, quando notei, vindo sobre as nuvens do céu, **um como Filho do Homem***”.

Contudo, há um detalhe que Theissen não deixa passar despercebido: em Dn 7:13, assim como no restante do livro de Daniel, fala-se do Filho do Homem numa estrutura gramatical comparativa: **um como** Filho do Homem. O autor de Daniel quer dizer que o referido ser, apenas se parece com um homem, mas não é. Em contrapartida, em Mc 14:62, assim como em praticamente todo o Novo Testamento (à exceção de Ap 1:13), sempre se fala sobre “**o** Filho do Homem”, isto é, com o artigo definido introduzindo a expressão. O que aparentemente é uma mera preferência de estilo lingüístico, ganha uma dimensão mais profunda quando se faz uma leitura atenta do livro de Daniel:

*“E quatro animais monstruosos subiam do mar, um diferente do outro. O primeiro era semelhante a um leão com asas de águia. (...) Apareceu um segundo animal, completamente diferente, semelhante a um urso, erguido de um lado e com três costelas na boca, entre os dentes (...) Depois disso, continuando eu a olhar, vi ainda outro animal, semelhante a um leopardo, que trazia sobre os flancos quatro asas de ave...”* (Dn 7:1-6)

Da mesma forma como as bestas apenas se **parecem** com um leão, um urso e um leopardo porque atrás deles não estão leões, nem ursos, nem leopardos verdadeiros, mas seres humanos reais (os reis das nações que dominaram os judeus), então por trás daquele que se

*parece* com um homem (*um como* Filho do Homem) está uma figura que não é um ser humano – provavelmente se trata de um anjo se nos atermos a Dn 8:16.

Creio eu, portanto, que é por isso que os evangelistas teriam registrado Jesus falando sempre com o artigo definido: ele não se referia a um anjo celestial, mas sim a ele mesmo. Esta linha de raciocínio leva a descartar a sugestão de que os evangelistas teriam se baseado no Filho do Homem de Daniel para aplicá-lo retrospectivamente a Jesus de Nazaré, inventando um messianismo póstumo para Jesus. Se Jesus estivesse se referindo a uma criatura celestial ao invés dele mesmo, seria de se esperar que ele usasse a conhecida fórmula de Daniel 7:13: “um como Filho do Homem”. Ou então teríamos que imaginar que Jesus ao discorrer sobre “o Filho do Homem”, acreditava na vinda de um messias humano depois dele, o que está em contraste com a sua resposta à pergunta de João Batista acerca da sua identidade messiânica em Mt 11:3-6. Em certas passagens nos evangelhos, como em Jo 9:35, Mc 2:10 e Mt 11:19, Jesus está claramente referindo-se a si próprio como o Filho do Homem no presente. Mas em outras passagens ele se refere a um Filho do Homem futuro e elas têm servido de alicerce para autores que discordam de que Jesus se referia a si como uma figura messiânica. São elas:

*“De fato, aquele que, nesta geração adúltera e pecadora, se envergonhar de mim e de minhas palavras, também o Filho do Homem se envergonhará dele quando vier na glória do seu pai com os santos anjos”.* (Mc 8:38)

*“Pois assim como Jonas foi um sinal para os ninivitas, assim também o Filho do Homem será um sinal para esta geração”* (Lc 11:30)

*“Como aconteceu nos dias de Noé, assim também ocorrerá nos dias do Filho do Homem”* (Lc 17:26)

Não nego que seja um argumento pertinente e até dotado de certa força, mas a minha resposta a ele está baseada no paralelo do êxtase religioso de Paulo (2 Cor 12), ou seja, Jesus teria vivenciado uma experiência extática futura (ao contrário de Paulo que, conforme vimos, se dava no passado) onde ele se via no papel de um agente escatológico messiânico atuante. Entretanto, como foi dito acima, a expressão “Filho do Homem” também tinha o significado metafórico de homem ou “ser humano” no sentido geral. Tal constatação fica patente numa perícopes (Mt 8:19-20) onde Jesus parece mencionar o Filho do Homem numa alusão ao ser humano no sentido amplo:

*“Então chegou-se a ele um escriba e disse: ‘Mestre, eu te seguireis para onde quer que vás’. Ao que Jesus respondeu: ‘As raposas têm tocas e as aves do céu, ninhos; mas o Filho do Homem não tem onde reclinar a cabeça’”*

Na perícopes acima, salienta-se a diferença entre o homem e o animal. Aqui o sentido é genérico: no destino de Jesus se revela o destino de todos os homens que planejam segui-lo. O que cumpre ser ressaltado é que a designação Filho do Homem de natureza escatológica podia coexistir sem nenhum problema com a designação Filho do Homem como um sentido alegórico para o ser humano. Jesus associou a expressão Filho do Homem da linguagem cotidiana com a tradição da linguagem visionária de um ser celeste semelhante ao homem. Por causa dessa associação a expressão cotidiana como perífrase para ser humano, acabou ganhando contornos que não possuía originalmente e gerou, como vem gerando, confusão entre exegetas e estudiosos do tema. Após a Páscoa, Jesus era muito mais do que um Filho do Homem no sentido perifrástico de “ser humano” para os membros da comunidade cristã. De fato, em 2 Cor 4:4, Jesus, agora chamado de Cristo, era visto como a imagem de Deus.

É curioso, como na comunidade cristã pós-pascal, o Cristo ressuscitado, esse Filho do Homem agora plenamente escatológico, subjuga todos os poderes antidivinos: todos os reinados, potestades e autoridades (1 Cor 15:24). Eu digo curioso porque isso lembra

justamente a vitória do Filho do Homem escatológico sobre os reis e poderosos nas Parábolas de 1 Enoc 62-63! E a comunidade cristã pós-pascal esperava que, assim como aconteceu com Jesus, os seus membros fossem transformados nesse ser etéreo, incorruptível (1 Cor 15:49-52). Na mentalidade dos cristãos pós-pascais, Jesus já tinha sido transformado na sua natureza celeste e todos os crentes sofreriam essa mesma transformação. Esse Jesus celestial é o Filho do Homem designado por Deus para a função de juiz escatológico, exatamente a mesma função do Filho do Homem em 1 Enoc! E o mais notável é que todos os crentes irão participar da sua alteza. Segundo eles, seus membros julgariam até mesmo os anjos (1 Cor 6:3). E precisamente o outro denominador comum entre as expectativas da comunidade cristã primitiva e a escatologia de 1 Enoc é que os anjos também são julgados e que pessoas escolhidas dentre o povo colaboram ao lado do juiz escatológico na execução do julgamento – 1 Enoc 48-49. Tudo isto me leva a conjecturar que o Filho do Homem escatológico proferido por Jesus durante o seu ministério foi inspirado na tradição do Filho do Homem enoquiano, em quem Jesus se espelhou e que influenciou o pensamento dos seus seguidores após sua morte.

E existe ainda um outro ponto em comum entre o Filho do Homem de Enoc e o messianismo de Jesus que aumenta a minha convicção de uma relação intrínseca entre ambos e que teria influenciado os membros da comunidade cristã primitiva: o Filho do Homem de Enoc precede a criação do universo e só é revelado por Deus num momento oportuno (1 En 47:6). Não é minha intenção aqui criar uma nova teoria, mas não posso deixar de conjecturar se teria sido esta passagem que inspirou o quarto evangelista a compor o seu prólogo, em que retrata Jesus como a personagem transcendental que preexiste ao universo:

*“No princípio era o Verbo  
e o Verbo estava com Deus (...)  
No princípio, ele estava com Deus.*

*Tudo foi feito por meio dele (...)*  
*Ele estava no mundo*  
*e o mundo foi feito por meio dele,*  
*mas o mundo não o reconheceu (...)*  
*E o Verbo se fez carne,*  
*e habitou entre nós; (...)*  
*João [Batista] dá o testemunho dele e clama:*  
*‘Este é aquele de quem eu disse:*  
*o que vem depois de mim*  
*passou adiante de mim,*  
*porque existia antes de mim’”*  
 (Jo 1:1-3, 10, 14-15)

Mas como explicar a aplicação do termo *Cristo* (a tradução grega de messias) a Jesus se ele, ao que tudo indica, se inspirou na personagem messiânica do Filho do Homem e não num *ungido* (o significado de messias) davídico ou sacerdotal?

Para responder esta pergunta, eu me servi do brilhante estudo de Charlesworth (1996) sobre o apocalipse de Enoc. O autor aponta que no trecho de Enoc (1 En 48:10) a personagem que atende pelo nome de Filho do Homem é equiparada àquela que atende pelo título de Messias. Ambos, o Filho do Homem e o Messias não só são mostrados num mesmo cenário, diz Charlesworth, como assumem funções idênticas no drama. E os dois são similarmente relacionados ao Senhor dos Espíritos: ambos servem a ele exatamente da mesma maneira. Em suma, o drama no capítulo 48 de Enoc não faz distinção entre os papéis do Filho do Homem e do Messias. Isto leva Charlesworth a afirmar que Messias e Filho do Homem são títulos diferentes para a mesma figura messiânica e escatológica na obra de 1 Enoc. Do meu ponto de vista, foi a identificação de Messias e Filho do Homem numa mesma criatura no livro de Enoc, que possibilitou aos primeiros cristãos “deslizar” de uma nomenclatura a outra para

designar Jesus. Ele é tanto Filho do Homem (Mc 2:10; 8:38; Mt 11:19, etc.) quanto Cristo (Mt 16:16).

Mas isto por si só explicaria a sobrevivência da comunidade cristã primitiva? Teria tido ela um outro estímulo que a fez perseverar? Durante a subida a Jerusalém, no decorrer do ministério itinerante de Jesus, abateu-se sobre o núcleo do seu movimento a fatalidade que quase ocasionou uma catarse entre os seguidores do messias galileu, pondo em risco a existência daquela comunidade messiânica: a crucificação de Jesus.

Contrariando todas as evidências, o movimento iniciado por Jesus perseverou e se expandiu entre os congêneres judeus. A grande interrogação que se faz imperante responder é a de por que, afinal de contas, aquela pequena comunidade escatológica não desapareceu com a morte de Jesus. Por quê ela não expirou juntamente com seu líder? Por quê os discípulos do profeta-taumaturgo galileu continuaram a alimentar o mesmo fervor apocalíptico-messiânico e como isso foi possível?

Devo salientar que 1 Enoc, apesar de toda a influência que ele possa ter exercido sobre Jesus e seus discípulos, não menciona nenhum agente messiânico que tivesse sido crucificado. Então qual foi o ingrediente novo que alimentou aquela comunidade messiânica e a fez prosseguir na sua crença?

Depois de haver explicado as razões do caráter messiânico de Jesus em razão dos seus milagres, a resposta agora não é difícil de ser elaborada. Entendemos que Jesus deveu seu reconhecimento como messias devido aos milagres por ele efetuados e que eles serviram de sinal à irradiação de um tempo auspicioso que já se fazia sentir na mente daqueles que presenciaram seus feitos. Doravante, estamos prontos para perscrutar as causas da perseverança do movimento. Às expensas de oferecer uma explicação um tanto simplista, considero que ela responde satisfatoriamente a questão. Ela é baseada na certeza mais do que expressa no NT de que os discípulos de Jesus prosseguiram na execução de curas e dos

exorcismos outrora realizados pelo seu ex-mestre. Ou melhor, Jesus outorgou esses poderes ao seu círculo íntimo de adeptos e procedendo assim, Ihes propiciou a coesão necessária a fim de que eles prosseguissem com sua doutrina. Exemplos nos evangelhos são copiosos, mas o livro de Atos dos Apóstolos é o que mais tacitamente comprova os meus argumentos. Nós lemos em At 2:43: *“Apossava-se de todos o temor, pois numerosos eram os prodígios e sinais que se realizavam por meio dos apóstolos”*. Um breve relato de At 5:12-16 é, por seu turno, excelente para ratificar minha exposição:

*“Pelas mãos dos apóstolos faziam-se numerosos sinais e prodígios no meio do povo... Costumavam estar, todos juntos, de comum acordo, no pórtico de Salomão, e nenhum dos outros ousava juntar-se a eles, embora o povo os engrandecesse. Mais e mais aderiam ao Senhor, pela fé, multidões de homens e mulheres... a ponto de levarem os doentes até para as ruas, colocando-os sobre leitos e em macas, para que, ao passar Pedro, ao menos sua sombra encobrisse alguns deles. Também das cidades vizinhas de Jerusalém acorria a multidão, trazendo enfermos e atormentados por espíritos impuros, os quais eram todos curados”*.

Há pelo menos duas curas efetuadas por Pedro e um caso de ressurreição em Atos dos Apóstolos. Lemos que em At 3:1-8, Pedro devolveu a um aleijado a capacidade de se locomover. Em At 9:32-35, o mesmo apóstolo cura o paralítico Enéias na cidade de Lida e em At 9:36-42, ele ressuscita uma jovem chamada Tabita, na localidade de Jope.

A conclusão, portanto, é que se Pedro e os demais discípulos deram prosseguimento às curas miraculosas de Jesus e se elas atuavam qual prenúncio da Era Messiânica; então a exequibilidade delas através dos apóstolos e o êxito como iam se propagando, manteve a convicção de que essa Era Messiânica ainda viria, de que Jesus não se enganou. Estava forjado aí o elo de continuidade que possibilitou à doutrina de Jesus sobreviver a sua morte.

As palavras de Geza Vermes resumem o meu ponto de vista: *“Apesar do pesado golpe*

*nos seus seguidores por sua execução, os discípulos logo se convenceram de que Jesus não tinha morrido, mas continuava a viver, já que em seu nome conseguiam sucesso como operadores de curas, exorcistas e pregadores” (VERMES, 1995:189).*

O ensejo daquilo que foi o ponto de partida para a futura religião cristã, começou nestas passagens de Mc 3:13-15 e Mt 10:1-8. A passagem abaixo pertence a Mt 10:1-8:

*“Chamou os doze discípulos e deu-lhes autoridade de expulsar os espíritos imundos e de curar toda sorte de males e de enfermidades (...) Jesus enviou esses Doze com estas recomendações: ‘Não tomeis o caminho dos gentios, nem entreis em cidade de samaritanos. Dirigi-vos, antes, às ovelhas perdidas da casa de Israel. Dirigindo-vos a elas, proclamais que o Reino dos Céus está próximo. Curai os doentes, ressuscitai os mortos, purificai os leprosos, expulsai os demônios’”.*

Via de regra, há uma questão que eu gostaria que ficasse esclarecida: como é que o discipulado de Jesus pôde se conformar com a morte do seu messias, sobretudo em se tratando de uma execução tão ignominiosa como a crucificação? O primeiro modelo de messias existente em 4 Ezra 7:28-29, isto é, aquele que vem a falecer, não parece se encaixar adequadamente no caso de Jesus porque nessa passagem fica claro que o messias morre junto com o seu povo. O único texto por mim encontrado que pode ter servido aos seguidores de Jesus para justificar a sua morte é o do “servo sofredor” de Isaías 53, segundo os estudos de D. Scardelai. Embora o texto não se refira a um messias, ele pode ter sido perfeitamente adaptado para esse fim, tendo em vista a morte violenta do seu líder. Eis alguns excertos que ajudam a desvendar este aspecto:

*“Era desprezado e abandonado pelos homens,  
um homem sujeito à dor, **familiarizado com a enfermidade** (...)  
E no entanto, **eram as nossas enfermidades que ele levava sobre si,  
as nossas dores que ele carregava.***

*Mas nós o tínhamos como vítima do castigo,  
ferido por Deus e humilhado.*

*Mas ele foi trespassado por causa das nossas transgressões,  
esmagado em virtude das nossas iniquidades.*

*O castigo que havia de trazer-nos a paz, caiu sobre ele,  
sim, por suas feridas fomos curados (...)*

***Foi maltratado, mas livremente humilhou-se e não abriu a boca,  
Como um cordeiro conduzido ao matadouro”***

(Is 53:3-7)

Para os discípulos, a figura do “servo sofredor”, do indivíduo familiarizado com as enfermidades, que as carregou sobre si (traduz-se: as suprimiu) e que como recompensa foi barbarizado, humilhado e “conduzido como um cordeiro ao matadouro” (Is 53:7), encaixava-se perfeitamente no perfil do seu mestre crucificado.

Na perspectiva cristã, a apologia do “servo sofredor” ganhava sentido na vida e na missão de Jesus de Nazaré. Scardelai é renitente em defesa dessa tese, conforme consta:

*“A interpretação do ‘servo’ de Isaías, feita à luz do sofrimento de Jesus na cruz, adquiriu conotações messiânicas até então desconhecidas no judaísmo normativo, cristalizando-se como um novo critério de redenção, além de se constituir num divisor de águas entre as tradições cristã e judaica, acentuada no sofrimento vicário de Cristo”.*

(SCARDELA, 1998:300)

Vemos como o aspecto mágico de curas de Jesus cumpriu uma tríplice função: conferiu a ele uma legitimação messiânica, concedeu aos seus seguidores a possibilidade de continuar sua missão após sua morte e forneceu o argumento teológico para justificá-la.

### III – O judaísmo galilaico e as ações de Jesus em relação ao Templo de Jerusalém

Este capítulo é dedicado a tratar das especificidades sócio-históricas da Galiléia frente ao Estado-Templo da Judéia, a fim de que elas possam dar sentido às atitudes de Jesus de Nazaré, principalmente seu relacionamento com a instituição do templo. Para tanto, uma digressão histórica se faz premente. Nós somos informados a partir da documentação literária que durante o seu reinado, Salomão consumiu uma verdadeira fortuna para edificar não só o Templo de Jerusalém, como também seus inúmeros palácios e fortalezas. Atendendo a este fim, os camponeses sofreram com uma pesada carga tributária. Quando as receitas tributárias se mostraram insuficientes para custear os materiais de construção adquiridos de Hiram, rei de Tiro, Salomão simplesmente deu a Hiram “vinte cidades e aldeias na região da Galiléia”, vendendo seus habitantes como escravos (1 Rs 9:11). É certo que nós não temos comprovação arqueológica para esses palácios e fortalezas supostamente construídos por Salomão. No entanto, é bastante sugestivo que as dez tribos do norte de Israel, que formavam a Galiléia e a Samaria, tenham se rebelado contra a monarquia davídica após a morte de Salomão, indicando um descontentamento dos povos dessa região para com o seu governante de Jerusalém. Gabriele Cornelli (2003) expressa que a Galiléia permaneceu como entidade administrativa autônoma da Judéia desde 733 até 104 a.C., a despeito de duas tentativas visando reconquistar a Galiléia para Jerusalém: no reinado de Josias, no século VII a.C., que obteve apenas vinte anos de domínio sobre os galileus – um período ínfimo para concretização de uma dominação cultural – e, mais tarde, durante as reformas de Esdras e Neemias, que obtiveram pouco êxito entre os galileus.

Entretanto, para se estudar a história da Galiléia é necessário um recuo maior no tempo, dada à complexidade da sua evolução no transcurso dos acontecimentos. As poucas passagens na Bíblia hebraica (Js 11:2) que mencionam Galiléia referem-se a uma área

montanhosa a oeste e noroeste do Mar da Galiléia em direção à planície costeira perto do Mar Mediterrâneo, ou ainda mais estreitamente a região montanhosa conhecida posteriormente como Galiléia Superior ou Alta Galiléia. O próprio nome Galiléia vem de *Galil ha-goym*, que significa o “círculo das nações”, conforme podemos constatar de Isaías 8:23. “Círculo das nações” era uma provável referência, segundo R. Horsley, no seu livro *Galilee: history, politics and people*, a “cidades-estado” ou reinos vizinhos que competiam pela dominação político-econômica da área. O nome “Galiléia” combina, portanto, referências geográficas e políticas à terra e aos povos sujeitos às pressões variantes oriundas dos reinados próximos ou dos grandes impérios competindo pelo controle da Palestina setentrional.

A topografia da Galiléia está proximamente relacionada à geografia política. A Galiléia meridional ou “Inferior” (também conhecida como Baixa Galiléia) é uma série de vales e cumes ascendendo gradualmente da planície costeira ocidental até o interior, então descendo dramaticamente na sua elevação até o Vale do Jordão e o Mar da Galiléia, a leste. A Galiléia setentrional ou “Superior” é mais montanhosa e menos acessível. Os vales ocidentais eram as *hinterland* naturais para as cidades costeiras tais como Acco/Ptolemaida e Tiro, que dominaram a região interiorana quando elas eram politicamente fortes. De acordo com as recentes reconstruções históricas, os primeiros indícios dos israelitas datam do século XII a.C., quando fugitivos ou rebeldes dos reinos cananeus migraram para a instável região montanhosa. Hazor, ao norte do Mar da Galiléia, foi uma cidade cananéia bem estabelecida, como parece indicado em Jz 4:2. Escavações no monte Hazor mostram que a cidade foi destruída na Era do Bronze Tardio (1550-1200 a.C.) e que o assentamento na Era do Ferro Antigo (1200-1000 a.C.) não passava de uma vila. A arqueologia mostra que, como as tribos de Efraim e Manassés na Palestina central, os clãs de Neftali e Zabulon estabeleceram novos assentamentos na Galiléia montanhosa, independentes da dominação dos reinos já estabelecidos. Segundo Horsley (1995b), os antigos israelitas teriam se aproveitado do terreno

acidentado para manter sua independência frente à exploração dos governantes cananeus nas suas cidades fortificadas.

Consoante o autor, cada clã teria sido mais ou menos auto-suficiente em termos econômicos. O estabelecimento e a manutenção daquela auto-suficiência econômica e independência teria requerido um grande acordo de cooperação dentro de cada clã ou vila, como, por exemplo, no terraceamento para o cultivo. No Canto de Débora, a frase tradicionalmente traduzida como “planaltos do território” (Jz 5:18) é uma referência a tais terraceamentos entre os clãs de Neftali (HORSLEY, 1995b). Pactos entre clãs e tribos definiram e mantiveram unidos o “Povo de Israel”, o que foi historicamente visível nas ocasiões em que eles fizeram causa comum em defesa da sua liberdade mútua diante dos estrangeiros durante os séculos XII e XI a.C. – Jz 8:22-23.

Estudando especificamente a cidade de Séforis, Carol L. Meyers (1996), afirma que a habitação humana nesta área pode ser traçada dos períodos pré-históricos até a época atual. Todavia, embora o sítio fosse ocupado bem antes do período israelita, ele foi mais intensamente ocupado durante os primórdios israelitas na Palestina, diz Meyers. O assentamento em Séforis variou numerosas vezes desde o quinto até o primeiro milênio antes de Cristo, possivelmente com lacunas no começo da Idade do Bronze Médio (anterior a 1550 a.C.) e para as partes mais tardias da Idade do Ferro. As escavações mais recentes de Séforis sugerem, entretanto, que pode ter havido uma continuidade regional no decorrer da Idade do Ferro.

Por volta do fim da Idade do Ferro e no período persa, o assentamento na área teria mudado uma vez mais, de Ein Zippori para uma colina proeminente, a uns poucos quilômetros ao norte, que nós conhecemos como Séforis. A região foi ocupada quase continuamente desde a Idade do Ferro II (século X a IX a.C.) até a guerra pela formação do estado de Israel em 1948, quando uma vila árabe de tamanho considerável, chamada

Saffuriyeh, chegou ao seu fim. A descoberta de uma vasilha persa de calcita com inscrições em quatro idiomas e um *rhyton* (uma espécie de vaso com o formato de um chifre, tendo a sua extremidade mais fina terminando na escultura de um animal) de terracota fina de cerca de 400 a.C., juntamente com uma quantidade considerável de cerâmica do período persa, indica uma presença substancial persa nos séculos V-IV a.C. De acordo com Carol Meyers, ambos, o *rhyton* e a vasilha inscrita, são objetos suntuários preciosos, sua distribuição refletindo a presença de elites políticas. Segundo Meyers, oficiais persas foram atraídos para o sítio por um pequeno assentamento existente lá desde o período do Ferro II, embora ela reconheça que nenhum remanescente arquitetural daquele período tenha sido identificado. Antes do fim da Idade do Ferro e depois da Idade do Bronze Antigo, a principal habitação na área foi a de uma comunidade que se fixou num dos terraços de Ein Zippori, cujo nome significa “nascente de Séforis”, assim chamada porque estava localizada próxima a uma nascente; esta sendo um suprimento de água de boa qualidade para os seus antigos habitantes. Os seis estratos antigos identificados até agora em Ein Zippori compreendem um período que vai do século XVII ao IX a.C. Traduzindo para termos étnicos e históricos: Ein Zippori foi provavelmente fundada no período cananeu. Devido ao fato do sítio se encontrar dentro de uma região tradicionalmente relacionada à tribo de Zabulon na listagem bíblica (Js 19:10-16); esta provavelmente datando do século X a.C. mas podendo refletir padrões de assentamentos anteriores, é geralmente suposto que o sítio tornou-se israelita em algum ponto nos primórdios da Idade do Ferro I (por volta de 1200 a.C.). Apesar disso, Meyers pondera que é difícil estabelecer uma distinção entre os sítios israelitas e cananeus baseando-se na cultura material, sendo por conseguinte, difícil determinar quando a transição do povoamento cananeu para o israelita ocorreu. Ao contrário dos outros sítios galilaicos das Idades do Bronze e do Ferro, Ein Zippori foi ocupada no final do período cananeu e início do período israelita, sem sinais de interrupção ou mudanças que caracteriza os grandes sítios urbanos cananeus. Da

localização e escavação de tais sítios, fica claro que a Galiléia foi esparsamente povoada na Idade do Bronze Tardio (1550-1200 a.C.). De fato, apenas um punhado de sítios pode ser identificado para este período em toda a Galiléia, fazendo da Idade do Bronze uma das épocas mais fracamente povoada na história da Galiléia. Discute-se até mesmo se Ein Zippori não era mais uma vila rural do que um assentamento urbano. Apesar disso, pode-se especular que um certo povoamento teria começado na Idade do Bronze Tardio I (1550-1400 a.C.), para o qual uma exposição de artefatos, limitada mas significativa, tem sido obtida das escavações correntes. Muros colossais feitos de uma alvenaria caracterizada pelo uso de pedras maciças, de tamanho e formas muito irregulares e uma variedade de cerâmica fina (ao menos dezenove vasilhas), incluindo vasilhas importadas, estão entre os achados.

Meyers argumenta que a presença de cerâmica importada e de muralhas excepcionalmente largas e fortes, indicam um nível de desenvolvimento econômico capaz de permitir a aquisição de artigos de luxo; fato este que não se harmoniza com uma comunidade exercendo uma simples atividade agrária de subsistência. De qualquer modo, foi somente no começo da Idade do Ferro que se testemunhou uma proliferação de assentamentos na região montanhosa central da Palestina, não sendo a Galiléia uma exceção. Na Galiléia Inferior, cerca de vinte e cinco sítios são datados do século XII a.C. Ein Zippori estava, portanto, no centro de uma população rapidamente em expansão na Galiléia. É somente por volta do século XI a.C., aproximadamente, que a monarquia israelita foi fundada na luta contra os filisteus. Apesar disso, ela nunca foi completamente bem vista pela população, ressalta Horsley (1995b). Evidências da resistência a um estado monárquico são encontradas no Antigo Testamento. Davi teve de enfrentar uma insurreição da parte do seu próprio filho, Absalão, conforme se lê em 2 Sm 15-19.

Embora Davi tenha sufocado a rebelião com seu exército mercenário, ele só conseguiu consolidar sua posição dentro da tribo de Judá. Nós lemos em 2 Sm 20:1-2 que todo o povo de

Israel, à exceção da tribo de Judá, abandonou Davi para seguir Seba. Este centralizou suas forças em Abel-Bet-Maaca, uma cidade galilaica ao norte de Neftali, próxima a Dan. Lá ele foi cercado e morto (2 Sm 20:14-22). A conclusão que Horsley extrai sobre esses acontecimentos conflitantes é a seguinte: *“Portanto a história deuteronomica indica que os israelitas estavam decididamente desiludidos com o seu messias governando de Jerusalém por um poder militar”*. (HORSLEY, 1995b:23)

A opressão de Salomão para construir o Templo, e todo o luxo da sua corte, traduzida numa exploração econômica, gerou a revolta que irrompeu logo após a sua morte e culminou na separação das dez tribos do norte de Israel, que romperam com a monarquia davídica. Isso no século X a.C. Depois desse rompimento, os assírios conquistaram a região no século VIII a.C. Nos seis séculos seguintes desde a conquista assíria, a Galiléia esteve sobre um arranjo administrativo imperial separado do da Judéia, sobretudo a partir da política imperial persa. Mas antes mesmo da conquista assíria definitiva, o rei assírio Teglat-Falasar já havia capturado as cidades de Aion, Abel-Bet-Maaca, Janoe, Cedes, Hazor, Galaad e toda terra de Neftali (2 Rs 15:29).

No entanto, Horsley (1995b) questiona a afirmação de que a Galiléia foi totalmente devastada e sua população inteira deportada para a Assíria, como parece sugerir o relato de 2 Rs 17:23: *“... até que finalmente Iahweh banuiu Israel da sua presença, como o havia anunciado por intermédio de seus servos, os profetas; deportou Israel para longe de sua terra, para a Assíria, onde está até hoje”*. Os anais assírios, ao contrário, mencionam explicitamente que dos milhares de prisioneiros deportados, estes integravam contingentes consideráveis de guerreiros profissionais ou cavaleiros ao exército imperial assírio.

Outros relatos assírios deixam claro que os imperadores assírios tinham um interesse especial nos mais hábeis dos reinos conquistados para os seus próprios propósitos: escribas, artesãos, construtores de templos, mercadores, ourives, etc. Se nos for lícito traçar um

paralelo com a conquista da Judéia pelos babilônios e os cativos judeus que eles levaram para a Babilônia, veremos que Horsley pode estar correto ao afirmar que entre os exilados para o território assírio, a maioria deveria ser composta pelos mais notáveis do reino israelita. A fonte para isso também reside em 2 Rs 24:14: *“Levou para o cativo Jerusalém inteira, todos os dignitários e todos os notáveis, ou seja, dez mil exilados, e todos os ferreiros e artífices; só deixou a população mais pobre sobre a terra”*.

Horsley (1995b) até admite que camponeses podem ter sido deportados a fim de trabalharem como jardineiros imperiais, vinhateiros e pastores, mas reitera que o grosso da população israelita, isto é, a maioria do campesinato, teria sido deixada na sua terra natal. E a constatação da existência de oficiais assírios para coletar taxas e manter a ordem parece ir ao encontro da tese de Horsley. Se esta suposição for verdadeira, então as comunidades galilaicas estavam relativamente livres para conduzir seus assuntos locais segundo seus costumes nativos e sem a interferência de uma classe governante preocupada em estabelecer sua própria autoridade sobre a área; apenas reguladas por oficiais estabelecidos em Megido, na periferia da Galiléia, mais ao sul. Um ponto no qual Sean Freyne (1980) concorda, reforçando a idéia de que a primeira fase da conquista assíria foi marcada pelo exílio das classes altas, ponderando que somente na Samaria é que esse estado de coisas se altera, sendo ela organizada como uma província separada da sua congênere mais ao norte. Em outras palavras, na ótica de Freyne (1980) foi unicamente na Samaria que teria ocorrido uma “substituição” de povos de outras partes da realeza assíria.

Já na opinião de Jonathan L. Reed (1999), as escavações efetuadas na Alta e na Baixa Galiléia pintam o retrato de uma região completamente devastada e despovoada no alvorecer das conquistas de Teglath-Palasar (733/32 a.C.). A pesquisa de superfície realizada pelo arqueólogo Zvi Gal não descobriu evidência de ocupação na região referente aos séculos VII e VI a.C., ou seja, logo após as incursões de Teglath-Palasar, em nenhum dos oitenta sítios

inspecionados. Para Jonathan Reed, não há indícios de vilas, aldeias ou algo indicativo da permanência de uma população que pudesse ter sido deixada lá no intuito de abastecer os armazéns assírios.

Na visão de Reed, apenas nas franjas da Galiléia alguns modestos postos militares ou administrativos avançados teriam sido fundados próximos a Hazor e Tel Kinneret, e mesmo assim Reed sustenta que eles teriam sido abandonados depois que a dominação assíria foi quebrada pela hegemonia da Babilônia. Sob a base das escavações de Zvi Gal, e contrariando Horsley, Reed assevera que membros das classes mais baixas, incluindo camponeses, deviam ser freqüentemente deportados das regiões periféricas para a própria Assíria ou outras províncias para trabalhos agrícolas, o que sustentaria o quadro de uma Galiléia desolada. De acordo com o autor, o interesse dos assírios estava pautado principalmente na Palestina meridional, que serviu de base militar frente ao Egito, além de um centro para indústria de azeite, como as escavações em Tel Mique-Ekron trouxeram à luz. Os assírios também patrocinaram o comércio marítimo fenício ao longo da costa, razão que explica o fato de Megido estar orientado em direção ao sul e à região costeira, enquanto que a Galiléia, por não proporcionar grandes lucros advindos do comércio, não figurou nos planos de repovoamento assírio, sendo, por conseguinte, negligenciada e abandonada. Reed acrescenta que depois dos assírios, os interesses econômicos e administrativos persas concentraram-se ao longo da costa e do vale fértil de Jezrael e apenas um padrão modesto de ruralização pode ser detectada na Galiléia, com muitos pequenos sítios agrupados no vale de Beit Netofa enquanto o restante da Galiléia teria permanecido desabitada. O autor ainda acentua que este quadro se manteve até os primórdios do período helenístico.

Entretanto, sou obrigado a discordar da avaliação de Reed, de uma Galiléia quase totalmente despovoada até o período helenístico. Adotando uma política de restauração das aristocracias locais anteriormente deportadas pelos babilônios, os persas enviaram a

aristocracia real e sacerdotal judaica exilada para reconstruir o templo em Jerusalém.

Quando o templo terminou de ser reconstruído, o então rei Ezequias ordenou que mensageiros convidassem os “filhos da Casa de Israel” para uma visita ao templo em adoração a Iahweh. O Segundo Livro de Crônicas (2 Cr 30:1-3,10) diz que os emissários enviados por ele para o reino de Israel, ao norte, com a missão de convocar o povo para a peregrinação ao Templo, foram tratados com escárnio pela maioria do povo de Efraim, Manassés e Zabulon, tribos que se localizavam na região correspondente ao território da Galiléia. Como se pode ver, a existência dessas tribos habitando o norte de Israel logo após a conquista persa, parece contradizer a tese de Jonathan Reed de uma Galiléia parcamente habitada até a emergência do período helenístico. Tribos essas que deveriam ser numerosas a ponto de justificar o envio de emissários por parte do rei residente em Jerusalém a fim de convidá-los para irem celebrar no templo.

Quanto ao êxito dessas missões, ao que parece nem a reconstrução do templo que havia sido destruído pelos babilônios, sob os persas, facilitou a hegemonia do estado templário, devido às disputas violentas entre as famílias sacerdotais. No intuito de dirimir essas brigas entre famílias sacerdotais, Ezra e Neemias, os principais reformadores imperiais, fixaram como parâmetro de legitimidade dessas famílias, a proibição de casamentos com povos vizinhos e também com o “Povo da Terra”, isto é, todo judeu não sacerdote que não fosse descendente daqueles que tinham estado entre os antigos grupos governantes restaurados ao poder pelos persas (Ne 7:6-65). As repercussões de tais medidas não deixariam de ter efeitos sobre os galileus.

A ênfase sobre a exclusividade, de Ezra e Neemias, que pôs o povo ordinário numa posição de direitos secundários, dificilmente parece uma base apropriada para unificar uma gama ainda maior de povos israelitas. Contudo, ainda jaz a dúvida sobre até que ponto as invasões assírias, sucedidas pelas invasões persas e gregas, desenvolveram um sincretismo

religioso entre os antigos israelitas do norte. Durante as campanhas dos asmoneus na Galiléia, um trecho do Primeiro Livro de Macabeus (1 Mac 5:21-23) dá a entender que a população judaica da Galiléia não passava de uma minoria cercada por uma maioria de gentios:

*“Simão partiu para Galiléia e travou muitas batalhas com os gentios, que foram desbaratados diante dele. Perseguiu-os até a porta de Ptolemaida e, tendo morto cerca de três mil dentre eles, apoderou-se de seus despojos. Tomou então consigo os judeus da Galiléia e de Arbates com suas mulheres e crianças e com todos os seus pertences, e os conduziu [todos os judeus da Galiléia?!] para a Judéia com imensa alegria”*

Lendo esta passagem de macabeus, ficamos com a impressão de que a presença judaica na Galiléia era incrivelmente diminuta. Há, com toda certeza, um exagero da parte do redator do livro de macabeus devido ao seu interesse de exaltar os feitos daqueles que acabaram se tornando os fundadores da dinastia asmonéia. Contudo, é sabido que quando o controle selêucida da área enfraqueceu, os itureus, um povo residente no território fenício, estenderam seu domínio sobre a região setentrional da Palestina até que o rei asmoneu Aristóbulo os expulsou de lá durante o seu esforço de guerra para tomar o território galilaico.

Assim como os itureus, outros povos tinham se disseminado por aquela região e talvez o melhor exemplo fosse as colônias de gregos, estabelecidas lá quando da conquista de Alexandre Magno. Aqui entra em cena a questão cuja resposta é o cerne para o desenvolvimento deste capítulo: todas essas levas de povos com suas civilizações características teriam ocasionado um sincretismo religioso capaz de influenciar no relacionamento desses galileus com o Estado-Templo de Jerusalém? Antes de responder a indagação, eu julgo pertinente traçar um paralelo com outra região que, a exemplo da Galiléia, foi subjugada pelo reinado expansionista asmoneu: a Iduméia.

Josefo (*Antiguidades Judaicas* 15:253-55) discorre sobre um oficial idumeu de alto escalão chamado Costobar, que resistiu em adotar os costumes judeus:

*“Costobar era um idumeu por etnia e um dos primeiros em categoria dentre eles, tendo sido seus ancestrais sacerdotes em Koze, a quem os idumeus acreditaram ser um deus. Agora Hircano tinha alterado sua política e os feito adotar os costumes e as leis dos judeus. Quando Herodes tomou o poder real, ele nomeou Costobar governador da Iduméia e Gaza, e deu a ele em casamento sua irmã Salomé (...) Mas Costobar não achou que fosse correto para ele levar à cabo a ordem de Herodes, que era seu governante, ou que fosse justo para os idumeus adotar os costumes dos judeus e se sujeitarem a eles”.*

Se um oficial herodiano de alta categoria como Costobar, e portanto já habituado ao cenário político do mundo helenístico, ainda conseguia se manter leal às tradições iduméias, então nos é lícito supor que os aldeões idumeus se mantiveram bem mais firmes aos seus próprios costumes ancestrais. Em alguns momentos, Josefo (*Guerra Judaica* 1:123, 4:231) se refere a eles como um “povo” ou uma “nação” (*ethnos*) distinto dos judeus. Os idumeus aparecem nos relatos de Josefo (*Guerra Judaica* 4:228-35) como um povo distinto, com sua própria estrutura tribal nativa: *“um povo (ethnos) turbulento e desordeiro, cujos múltiplos chefes tribais podem rapidamente reunir bandos de homens combatentes provenientes do campo”*. Tais descrições sugerem que os idumeus não se integraram à comunidade do Estado-Templo judeu, nem tornaram-se *Ioudaioi* etnicamente; eles permaneceram um *ethnos* separado com sua própria estrutura social tradicional. Os galileus, por sua vez, também são descritos como um *ethnos* separado dos judeus em (Josefo. *Guerra Judaica* 2:510). O próprio Josefo (*Vida* 79) confessa na sua autobiografia que ele deteve um certo número de magistrados galileus como reféns para garantir a lealdade dos galileus. Ele revela ainda que os usava como um conselho para ajudar a legitimar suas decisões. Mais gritante é o seu relato (*Vida* 228) da manipulação de “trinta galileus da mais alta reputação”, usados como emissários enviados para a delegação sacerdotal farisaica despachada para substituí-lo.

*“Eu os instruí a prestar seus respeitos aos delegados [aqueles que iriam substituí-lo no comando do exército], mas para não dizer mais nenhuma palavra. A cada um deles eu juntei um soldado em que eu pudesse confiar, para observá-los e ver se nenhuma conversa tomou lugar entre os meus emissários e o outro partido”*

Quanto ao retorno dos emissários enviados por Josefo (Vida 309-11), aqueles magistrados então reportaram aos galileus exatamente o que Josefo queria ouvir deles. Com a ajuda dos seus mercenários, Josefo estava então claramente manipulando os líderes e os magistrados dos galileus. A necessidade do uso de tal estratégia da parte de Josefo a fim de fazer valer sua vontade entre os galileus é um indício de que eles não estavam tão dispostos a obedecer a um representante do clero de Jerusalém. Horsley (1995b) argumenta que embora os galileus devessem ter compartilhado da crença dos antigos israelitas; por terem eles ficado muitos séculos afastados dos seus correligionários de Jerusalém, eles teriam desenvolvido compreensões diferentes das suas tradições comuns, assim como teriam desenvolvido costumes locais distintos. Tão distintos que para harmonizá-los aos costumes do Estado-Templo judeu seria necessário um programa de ressocialização que Horsley duvida tenha existido. E a idéia de uma conversão fácil é equivocada para o período em questão, onde a religião estava presente em quase todos os aspectos da vida de um povo.

*“O conceito corrente de conversão religiosa pareceria inapropriado em casos que envolvem uma mudança no status político-religioso de todo um povo. Conversão religiosa ordinariamente assume religião como separada da vida político-econômica e implica um profundo senso de mudança nas convicções religiosas de um indivíduo”* (HORSLEY, 1995b:43).

Gostaria de retomar aqui o comentário de Josefo (*Guerra Judaica* 2:510) sobre o fato de os galileus constituírem um *ethnos* separado dos judeus e refletir por que razão ele os teria qualificado dessa maneira. A minha hipótese é que teria havido da parte de Josefo a percepção

de um possível sincretismo religioso latente na Galiléia. Sean Freyne (1980) adverte que um estudo sobre a religiosidade na Galiléia deve levar em consideração a possibilidade do antigo culto cananeu de Baal persistindo lá paralelamente com a veneração a Iahweh no decorrer dos séculos. Quando lemos 1 Rs 18:18 constatamos que o culto a Baal foi fomentado pela casa governante do reino israelita, dedução que pode ser extraída do confronto entre o rei israelita Acab e o profeta Elias: “*Logo que viu Elias, Acab lhe disse: ‘Estás aí, flagelo de Israel!’ Elias respondeu: ‘Não sou eu o flagelo de Israel, mas é tu e tua família, porque abandonastes Iahweh e seguiste os baals’*” (1 Rs 18:17-18).

Sean Freyne (1980) alerta que é ingênuo esperar um Iahweísmo “puro” na Galiléia, uma vez que ela esteve longe do centro cúlctico do Iahweísmo – Jerusalém – e, portanto, não teria a adoração a Iahweh sido fomentada do mesmo modo como na Judéia. Um dos efeitos da emergência dos impérios persa e grego foi uma mudança em direção a um monoteísmo sincretista no qual vários deuses locais foram vistos como expressões diferentes de um mesmo ser que guiava o universo. Na Palestina, esta tendência foi mais aparente nas cidades-estado fenícias, onde o tradicional Baal Shamen, “O Senhor dos Céus”, adquiriu traços universalistas no período helenístico ao mesmo tempo que pôde ser identificado com *Zeus megistos keraunios*, o Deus do Trovão. Tal denominação pode significar, portanto, que Baal Shamen, mesmo identificado com Zeus, teria preservado algumas de suas características mais antigas como deus da chuva e da vegetação. Tal divindade tinha sido venerada em Tiro desde a época de Hiram, o sogro de Salomão, no século IX a.C. e possivelmente até antes. (FREYNE, 1980)

Inscrições recentemente descobertas de uma dedicatória do portão de um templo a um deus, vem de Um el-Ammed, entre Tiro e Acco, datada de cerca do ano 132 a.C. O vínculo desta divindade com Iahweh é facilitado, segundo Freyne (1980) pelo chamativo *upsistos*, “O Altíssimo”. Esta já foi uma antiga designação para Iahweh, que reapareceu no período helenístico primitivo como uma reverência a Ele. Os helenizadores em Jerusalém durante

Antíoco IV tinham vínculos especiais com Tiro, a ponto de enviarem uma embaixada para os Jogos Olímpicos lá, enquanto Jasão ainda era sumo sacerdote. É interessante que naquela ocasião o sumo sacerdote não teve escrúpulos em oferecer sacrifícios a Hércules, que juntamente com sua consorte Astarte, foram venerados lá. (2 Mac 4:18-19). O deus Dionísio também parece ter sido cultuado em Jerusalém, haja vista nós lermos que os judeus foram “compelidos” (expressão duvidosa usada pelo redator de macabeus) a caminhar em procissões portando coroas de hera, o símbolo do deus, no dia de sua festa (2 Mac 6:7).

Sean Freyne (1980) pondera que o culto dionisíaco em Jerusalém pode ter sido uma tentativa de substituir o festival de Iahweh por um festival grego conveniente. Antes mesmo do contato com as crenças politeístas gregas, estima-se que o Monte Carmelo teria sido um centro de culto politeísta desde a antiga monarquia israelita até os tempos helenístico e romano. Uma inscrição descoberta lá no século II d.C. vincula o deus do Carmelo com o deus de Heliópolis (Baalbeck) que naquele momento era identificado com Zeus. O equivalente semítico é conhecido como Baal Shamen e uma identificação com Hadad, um deus sírio muito antigo também venerado em Baalbeck, é sugerida. Esta suposição tem sido reforçada pela descoberta de uma inscrição helenística antiga a Hadad e sua consorte Atárgatis na região de Ptolemaida. Tácito (*História* 2:78) nos informa que a montanha do Carmelo não teve uma imagem ou templo do seu deus, mas possuiu um altar, o que por si só já é sugestivo. Contudo, Sean Freyne (1980) contesta que o tipo de culto realizado no Monte Carmelo exercesse grande influência sobre os galileus. Segundo o autor, os galileus não teriam sentido forte atração por qualquer divindade cultuada no Carmelo e o alicerce para seu argumento está no livro de Macabeus. Lê-se aí que Judas Macabeu envia seu irmão Simão com um exército a fim de libertar os galileus que tinham clamado por auxílio na luta contra os “gentios” (1 Mac 5). Deste suposto pedido de socorro relatado nessas passagens, Freyne deduz que os galileus

teriam se recusado a participar do culto religioso no Monte Carmelo e por isso foram perseguidos.

Na minha opinião, entretanto, rechaçar a idéia de uma adoração galilaica ao Monte Carmelo sob a narrativa de que eles teriam apelado aos judeus numa suposta beligerância com os seus vizinhos “gentios”, é um argumento inconsistente quando se tem em mente que o redator de Primeiro Macabeus é um judeu simpatizante da guerrilha macabéia e dos seus objetivos de reunificação dos povos semitas num só *ethnos* sob a chefia de Jerusalém e sob a bandeira da defesa do Iahweísmo frente ao mundo helenístico. Em outras palavras, Primeiro Macabeus tem um forte apelo propagandístico que põe sob suspeita uma receptividade dos galileus para com seus correligionários da Judéia.

Acredita-se que o Monte Tabor, no limite meridional da Baixa Galiléia (Josefo. *Vida* 188) teria sido outra montanha onde o culto a um Baal local transformou-se num culto de adoração a Zeus. O lugar foi aparentemente um centro de veneração religiosa no tempo de Oséias (Os 5:1), a despeito do profeta ser crítico dele. O santuário teria sido do tipo ao ar livre e o fato de que os galileus preferiram se refugiar lá primeiro ao invés de correrem para Jerusalém quando Vespasiano começou a cercar os rebeldes na província (Josefo. *Guerra Judaica* 4:54-61) pode sugerir que o Tabor tivesse um significado religioso especial para eles ainda naquela época. Era nesse local, nos tempos antigos, que os escribas de Issacar e Zabulon se reuniam para oferecer os “sacrifícios da justiça” (Dt 33:19). Outrossim, era lembrado como o lugar onde Débora e Barac tinham convocado essas tribos para a batalha contra os reis cananeus (Jz 4:4-7). Demais textos sugerem ter ele sido um lugar sagrado tradicional onde os reis israelitas estabeleceram um culto de fertilidade real (Sl 89:12 e Os 5:1). O Monte Tabor parece expressar, então, uma alternativa ao culto centralizador do Templo de Jerusalém, ao menos para os galileus, cuja identidade sócio-religiosa diferia dos judeus oriundos do distrito da Judéia (HORSLEY, 2000).

Outro possível centro cúlrico para os galileus é o Monte Hermon. Josefo (*Guerra Judaica* 1:404) nos diz que Herodes construiu um templo a Augusto próximo ao monte, num lugar chamado Paneion. Segundo Josefo (*Guerra Judaica* 3:509), era da base do Monte Hermon que o rio Jordão emanava e Freyne (1980) vê nisto a explicação para o fato de que um centro cúlrico mais antigo já existente lá tenha sido helenizado e dedicado a Pan antes do ano 200 a.C., conclusão que ele extrai do relato de Políbio (*História* 16.18). Nas proximidades havia o antigo sítio de Dã, que Josefo (*Antiguidades Judaicas* 5:178; *Guerra Judaica* 4:3) localiza acima do “Pequeno Jordão”, isto é, o segundo dos córregos que formam o rio principal acima do Huleh e que também pode ter servido como um possível centro cúlrico atrativo para os galileus.

A história da sua fundação (Jz 17-18) é polêmica. Ela narra que os danitas estavam migrando à procura de um território quando invadem a região de Lais, matam seus habitantes, ocupam então a cidade e nela instalam uma imagem de metal que tinham roubado da casa de Micas. Talvez por isso fosse tão mal vista ainda no tempo do rei Jeú (841-814): “Assim Jeú fez Baal desaparecer de Israel. Entretanto, Jeú não se desviou dos pecados que Jeroboão, filho de Nabat, fizera Israel cometer – os bezerros de ouro de Betel e Dã”. (2 Rs 10:28-29).

O primeiro livro de Reis (1 Rs 12:28-31) confirma que o objeto de adoração em Dã eram dois bezerros de ouro:

*“Depois de ter pedido conselho [Jeroboão], fez dois bezerros de ouro e disse ao povo: ‘Deixai de subir a Jerusalém! Israel, eis o teu deus que te fez sair da terra do Egito’. Erigiu um em Betel, e o povo foi em procissão diante do outro até Dã. Estabeleceu o templo dos lugares altos, e designou como sacerdote homens tirados do povo, que não eram filhos de Levi”.*

O mais impressionante é que esta forma de culto parece ter sobrevivido até a época de Jesus, pelo que se pode inferir de uma referência quase casual de Josefo (*Guerra Judaica*

4:3): “... seus pântanos [do lago Semechonitis] estendem-se até Dafne, um lugar aprazível, com nascentes que alimentam o pequeno Jordão, em baixo do templo do bezerro dourado, e alimentam-no no seu caminho para o rio maior”.

Apesar disso, Freyne (1980) discorda de que um templo a um bezerro de ouro tenha sobrevivido até o período romano, asseverando que não há nenhuma evidência arqueológica da existência de um templo no sítio de Dã para esse período. Freyne pode estar correto, mas nesse caso a referência de Josefo a um templo que não mais existia na sua época só poderia se justificar como um recurso de linguagem na qual Josefo apela para a memória popular a fim de ajudar o leitor que conhecesse as tradições israelitas a se localizar espacialmente. E o fato de não haver um templo ou qualquer tentativa de se construir um no período helenístico, como Freyne faz questão de ressaltar, não necessariamente contradiz a possibilidade de que um culto ao bezerro de ouro ou senão quaisquer outras formas de culto sincretista, vigorasse na época de Jesus. Afinal, Tácito, que foi mencionado acima, discorrendo acerca do culto no Monte Carmelo, nos informa que não foi erigido sobre a montanha nenhum templo, mas apenas um altar. O que me faz pensar que a existência de um santuário não era uma condição *sine qua non* para todo tipo de veneração. Freyne (1980) ainda cita Séforis como um exemplo de cidade helenizada que, apesar dos seus palácios, teatros e monumentos grandiosos, não possuía nenhum templo que pudesse rivalizar com o templo de Jerusalém. Partindo daí, o referido autor pressupõe que Séforis era leal ao santuário de Jerusalém, alegando ainda que foi essa lealdade que evitou que a cidade colaborasse com os romanos na guerra contra o clero jerosolimitano. No entanto, considero falacioso o raciocínio do autor, pois se é verdade que Séforis não agiu contra o estado-templo judeu, também é verdade que ela se recusou a prestar qualquer auxílio militar a Judéia, permanecendo numa neutralidade que coloca em dúvida a suposta fidelidade dos seforitas em relação a Jerusalém e seu templo. De fato, Josefo (*Vida* 348) escreve que mesmo quando o Templo de Jerusalém estava na iminência de cair nas mãos

dos inimigos, Séforis se nega a prestar socorro ou ajudar na defesa do templo. Já Paneion foi sem dúvida um núcleo de sincretismo religioso de crenças israelitas e helenísticas e o fato de que Herodes construiu um templo para Augusto lá pode ser visto, Freyne admite, como uma indicação da sua contínua atração como centro religioso. É sabido que existia uma comunidade judaica em Cesaréia de Filipe – nome pelo qual passou a ser conhecido depois que Herodes Filipe a melhorou no ano 3 a.C. Além disso, 2 Mac 12:26 menciona um templo dedicado a Atárgatis, em Cárnon.

Freyne (1980) traz à tona uma informação importante e que pode ter contribuído para forjar as concepções religiosas dos galileus: no costume grego primitivo, Zeus era adorado no cume de uma montanha e sem um templo, com apenas um altar. O autor faz o alerta de que os antigos cultos de Iahweh que o rei Ezequias tentou erradicar (Dt 16:21), podem ter sido reintroduzidos sob uma vestimenta grega de veneração a Zeus.

É aqui que o trabalho de Marshall Sahlins (1997) sobre interações culturais se aplica perfeitamente neste estudo. Segundo Marshall Sahlins, a cultura é reproduzida na ação (no sentido histórico), logo ela é também alterada no decorrer da ação. Isto implica dizer que povos uma vez em contato com outros, terminam por não manter mais seu código cultural intacto. Na esfera dos valores e das ideologias, existem alterações nas percepções que afetam inflexivelmente todo modo de vida dessas sociedades. A razão disto, pondera Marshall Sahlins, reside na convicção de que o sistema de contato de culturas é aberto, ou seja, uma cultura nunca sobrepuja a outra, ao invés disso elas sofrem uma metamorfose.

Os povos, ou melhor, seus universos de pensamentos se transmutam a fim de que eles próprios possam continuar sobrevivendo. Este processo não é fruto de opção deliberada, é sim um mecanismo vital para que as culturas se reproduzam. Com o objetivo de tornar concreto o modelo teórico de Marshall Sahlins na minha pesquisa sobre o judaísmo galilaico e sua relação com o Templo de Jerusalém, eu proponho a hipótese de uma mescla entre esse

judaísmo galilaico e os sistemas de cultos e crenças externas que foram trazidas para a Galiléia por povos que nela se estabeleceram, tomando como exemplo a existência de colônias de gregos, assentadas na região desde, pelo menos, as conquistas territoriais de Alexandre Magno. Sabemos que era costume entre os gregos o culto às suas divindades em lugares elevados e que tais cultos não exigiam a existência de templos como condição *sine qua non* para veneração. Mário Vegetti (1994) nos lembra que nunca existiu na Grécia uma casta sacerdotal profissional e menos ainda uma igreja unificada, entendida como um aparelho hierárquico e isolado com legitimidade para interpretar verdades religiosas e officiar as práticas de culto. O autor nos diz que a experiência grega do sagrado, de um modo geral, nasceu da sensação da presença de poderes sobrenaturais em certos locais (florestas, grutas, montanhas), bem como de fenômenos misteriosos e intrigantes (trovão, raios). Com o tempo, essa experiência do sagrado, pondera Vegetti, adquiriu uma dimensão territorial, ligando-se a locais “fortes” caracterizados por limites precisos da manifestação do sobrenatural. Esses locais, que passam a ser consagrados a um culto dos poderes que aí residem, vão se transformando progressivamente em santuários que podem (mas não necessariamente!) comportar templos dedicados às divindades propriamente ditas ou delimitar outros espaços de devoção, como, por exemplo, os túmulos dos heróis, convertidos em talismãs que garantem a prosperidade da comunidade – vide o lendário “túmulo de Édipo”, no subúrbio ateniense de Colono.

Então, a hipótese que eu defendo é a de que o judaísmo galilaico, que no passado interagiu com as religiões cananéias e com o culto de Baal, ambos ao ar livre, teria interagido também com essa forma de culto grega, ajudando a produzir um Iahweísmo que dispensava ou mesmo rechaçava a presença de um templo para a adoração do deus judaico, bastando para tanto o reconhecimento de um simbolismo inerente a certos montes ou lugares altos, conforme fosse ele atestado na tradição hebraica do Antigo Testamento.

E o Monte Tabor é um exemplo formidável dessa tradição: afinal, Juízes (Jz 4:12-16) narra a história da fragorosa vitória que o exército israelita liderado por Barac havia obtido frente ao exército cananeu liderado por Sísara, depois de se reunirem no Monte Tabor. Na tradição israelita a vitória só foi possível porque Barac teria acatado as ordens de Débora, deixando que Iahweh os conduzisse ao Monte Tabor (Jz 4:12-16). À maneira dos gregos, temos aqui uma experiência do sagrado vinculada a um local “forte” caracterizado por uma manifestação divina, sobrenatural; transformando-se num lugar de devoção sem um templo. No Segundo Livro de Reis (2 Rs 18:22) nós somos informados que o rei Ezequias destruiu os altares dos lugares altos, deixando somente o santuário em Jerusalém, o que nos dá a nítida impressão de que muitas pessoas em Judá e na própria Jerusalém cultuavam Iahweh no alto das montanhas ao invés do Templo de Jerusalém. Uma explicação para isso nos é dada por Scurlock (2000), para quem os judeus da Judéia que viviam nos campos eram demasiadamente pobres para suportarem as longas viagens necessárias a Jerusalém a fim de poderem realizar o culto. Daí a preferência dessas pessoas pelo culto nos lugares elevados; uma prática que já era comum na época do rei Ezequias (1 Rs 18:22): *“Dirme-eis talvez: ‘É em Iahweh, nosso Deus, que pomos nossa confiança’, mas não foi dele que Ezequias destruiu os lugares altos e os altares, dizendo ao povo de Judá e de Jerusalém: ‘Só diante deste altar, em Jerusalém, é que deveis vos prostrar?’”*.

Adiante, no mesmo documento (2 Rs 23:15-16), lemos que o rei Josias destruiu todos os altares nos lugares altos e, curiosamente, em 2 Rs 23:29-30, é dito que Josias teve uma morte horrível no campo de batalha. Resta a questão se muitos judeus não consideraram a morte do rei em batalha como um castigo divino por ter destruído os altares que se localizavam nos montes. É digno de nota que a milícia macabéia organizada por Matatias marchou pelo país destruindo os santuários dos lugares altos e circuncidando todos os meninos que encontravam pelo caminho (1 Mac 2:45-46).

As incursões pelo território judeu para destruir os altares e a circuncisão à força dos recém-nascidos leva a crer que mesmo entre aqueles judeus que habitavam a Judéia, muitos tinham aderido à política de Antíoco IV de adoração nos lugares elevados (talvez uma herança cultural dos cananeus). Isto serve de base para Scurlock afirmar que Antíoco estava meramente retornando ao que ele supôs tivesse sido o culto de Iahweh na sua forma original, mesmo não desejando aniquilar o Templo de Jerusalém, mas subtraindo do templo a sua função centralizadora. É possível que Antíoco tivesse ouvido falar nas tradições de veneração dos israelitas no alto dos montes, como é o caso do Tabor, e tivesse tentado incentivar essa forma de culto como uma tática para harmonizar o judaísmo com a maneira grega de cultuar os deuses. Se tal medida chegou a lograr certo êxito mesmo entre uma parcela de judeus na Judéia, quanto mais não teria obtido sucesso na distante Galiléia, onde o apelo religioso aos lugares altos era mais acentuado pelos motivos acima mencionados.

Diante de tudo isso, nos resta abordar como os galileus se comportavam em relação ao Templo de Jerusalém e quais suas atitudes para com essa instituição. Infelizmente as fontes literárias oriundas da Galiléia do final do judaísmo do Segundo Templo são bastante exíguas e as poucas existentes apresentam sérios problemas de interpretação no tocante à essa questão. Há dois modos de perscrutarmos o relacionamento dos galileus com o santuário jerosolimitano na vida diária: um através do cumprimento das obrigações devidas ao templo, dentre elas o pagamento dos dízimos aos sacerdotes do clero de Jerusalém e o outro consiste num enfoque sobre a prática da peregrinação ao Templo de Jerusalém. Será que ambas eram levadas a cabo pelos galileus da época de Jesus? A escassez de informações textuais sobre este assunto não permite uma análise profunda, deixando-nos no campo das probabilidades. Ao discorrer acerca do suposto hábito galilaico de se pagar os dízimos aos sacerdotes do templo, nos vemos atrelados a um comentário polêmico feito por Josefo na sua não menos polêmica autobiografia e a duas cartas redigidas por rabinos contemporâneos de Josefo. Este,

no começo da sua autobiografia, acentua o fato de que ele é descendente de uma das famílias sacerdotais mais notáveis. Josefo irá retomar essa observação mais adiante na mesma obra, quando ele (Josefo. *Vida* 80) nos diz que recusou os dízimos que os galileus levaram até ele, mesmo reconhecendo que as oferendas “*eram um direito seu pelo fato de ser um sacerdote*”.

A grande polêmica é que Josefo (*Vida* 63) usa o seu “gesto magnânimo” com a finalidade clara de se contrapor a outros dois sacerdotes, Joazar e Judas, enviados pelo clero de Jerusalém para a Galiléia, dizendo que eles, gananciosamente, arrecadaram uma grande quantia de dinheiro dos dízimos a que os dois supostamente fariam jus como sacerdotes e retornaram a Jerusalém. O estranho é que essas duas personagens não são mencionadas em mais nenhuma outra ocasião dentro da mesma obra – e isso apesar do seu tom fortemente apologético – e sequer são citadas em *Guerra Judaica*, o que nos leva a crer (Freyne (1980) apontou isso muito bem) que o episódio não passa de uma farsa criada pelo autor no intuito de retrucar as acusações dirigidas a ele durante seu exercício como comandante militar na Galiléia, exaltando assim sua integridade moral e sua nobreza de caráter. Além disso, o episódio está em franco contraste com as ações maquiavélicas de Josefo de manipulação dos magistrados galileus, sugerindo uma desconfiança dos galileus para com sua pessoa. Curiosamente, o próprio Josefo (*Antiguidades Judaicas* 20:181) escreve que durante o sumo sacerdócio de Ismael, filho de Fabi (59 d.C.), e depois, no sumo sacerdócio de Ananias, os servos dos sacerdotes aristocráticos foram despachados com a missão de recolher os dízimos, usando a força contra o povo local se fosse preciso.

Duas cartas atribuídas aos rabinos Simeão ben Gamaliel e Johanan ben Zakkai, do século I, endereçadas aos homens da Alta e Baixa Galiléia, reclamam de que eles estavam atrasados na entrega dos produtos dos dízimos aos sacerdotes, sugerindo que os galileus não eram muito escrupulosos quando se tratava de enviar parte do produto das suas colheitas para

o tesouro sacerdotal<sup>10</sup>. Quanto à prática da peregrinação; no Antigo Testamento nós lemos que um galileu, de nome Tobias, se queixa de ser o único da sua tribo a ir a Jerusalém sacrificar oferendas no templo:

*“Quando eu [Tobias] era jovem e estava ainda em minha terra, a terra de Israel, toda tribo de Neftali, meu antepassado, se separou da casa de Davi e de Jerusalém, cidade escolhida dentre todas as tribos de Israel para seus sacrifícios; lá é que o Templo em que Deus habita fora construído e consagrado para todas as gerações vindouras. Todos os meus irmãos e a casa de Neftali ofereciam sacrifícios ao bezerro que Jeroboão, rei de Israel, fizera em Dã, sobre todas as montanhas da Galiléia. Muitas vezes eu era o único a vir em peregrinação a Jerusalém, por ocasião das festas, para cumprir a lei que obriga todo o Israel para sempre” (Tb 1:4-6).*

O texto foi escrito logo após a conquista assíria do reino de Israel e nele percebemos claramente que os galileus preferiam fazer seus cultos nos cumes das montanhas do que cultuar no Templo em Jerusalém. Temos de nos perguntar se tal indiferença ao Templo de Jerusalém podia ser estendida aos galileus de um modo geral e se ela era uma verdade ainda na época de Jesus de Nazaré. Novamente nos esbarramos no problema da escassez de fontes. Praticamente só existem dois relatos que podem ser levados em consideração aqui: um deles é a referência casual de Josefo (*Antiguidades Judaicas* 20:118) sobre alguns galileus que, fazendo uma peregrinação ao Templo de Jerusalém, foram mortos enquanto cruzavam o território dos samaritanos. Um incidente que, aliás, teria provocado a ira dos judeus e um subsequente protesto por justiça diante do procurador Cumanos. O outro relato está no evangelho de Lucas (Lc 13:1-5) e narra sobre o massacre de um grupo de galileus ordenado por Pilatos “que misturara o sangue deles ao sangue dos sacrifícios”.

---

<sup>10</sup> - Citadas em Horsley. *Galilee: history, politics and people*.p.143.

Sean Freyne (1980) se baseia nos dois relatos para afirmar que os galileus eram leais ao Templo de Jerusalém e, portanto, faziam suas peregrinações como judeus piedosos e devotados. Decerto, não há como afirmar que os dois relatos são fictícios. No entanto, resta a indagação sobre se esses galileus narrados nos dois relatos podiam ser considerados representativos da população galilaica do século I d.C. como um todo.

A pergunta é difícil de responder, mas à luz das demais evidências mostradas acima (atração dos galileus pela veneração no alto das montanhas, a preferência deles a se refugiarem em outros lugares durante a guerra contra Roma, como o Monte Tabor, a se abrigarem dentro dos muros de Jerusalém e a resistência quanto ao pagamento dos dízimos aos sacerdotes), é lícito conjecturar que, longe de representarem a maioria, esses peregrinos galileus pertenciam a uma minoria.

Como a Galiléia sempre estivera sujeita a regimes estrangeiros, observa Horsley (2000), ela não desenvolveu uma aristocracia nativa. Assim, segundo Horsley, ao invés de serem dirigidos por uma aristocracia real ou sacerdotal “nativa”, os galileus eram simplesmente governados e tributados por oficiais imperiais sediados em Megido. Nem mesmo a conquista asmonéia da Galiléia é uma prova de que os galileus teriam aderido sem problemas às leis e costumes dos seus correligionários do estado-templo judeu. Josefo (*Antiguidades Judaicas* 13:422) nos diz que Alexandre Janeu e seus sucessores designaram funcionários de confiança, responsáveis por centros administrativos, a exemplo de Gíscala e Jotapata. Uma nova comparação com a dominação sobre a Iduméia pode ser esclarecedora. Lá os asmoneus controlavam o povo através de alianças com a aristocracia nativa. Janeu nomeou o avô de Herodes, Antipas, governador militar da Iduméia e o pai de Herodes, Antípatro, se tornou o “primeiro-ministro” de Hircano (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 14:10; *Guerra Judaica* 1:123).

Constata-se que na Galiléia, diferentemente, onde não houve o desenvolvimento de uma aristocracia nativa (que pudesse servir de catalisador entre as tradições da Judéia e os galileus), os asmoneus atribuíram aos seus próprios funcionários judeus a tarefa de manter a ordem e recolher os impostos. Cornelli concorda com esta visão: “*Não houve então uma aristocracia sacerdotal local na Galiléia que cultivasse uma tradição oficial em contraste com a tradição popular, e que lhe permitisse controlar também ideologicamente as massas camponesas*” (CORNELLI, 2003:34).

Além disso, os escavadores concluíram que praticamente não há vestígios arqueológicos evidenciados que a cidade galilaica de Merom e as aldeias nos seus arredores estivessem envolvidos na primeira guerra judaico-romana. Reforça esta suposta antipatia galilaica à Judéia um incidente mencionado por Josefo (*Vida* 230-31) envolvendo a aldeia de Jafa, próxima a Nazaré. Nele Josefo nos diz que quando uma delegação enviada pelo governo sumo sacerdotal provisório de Jerusalém visitou Jafa e as cidades vizinhas durante a grande revolta de 66-70 d.C., ela teve uma recepção hostil. Apesar de reconhecer que os galileus faziam peregrinações ao templo, Cornelli põe em dúvida a idéia de uma fidelidade galilaica para com essa instituição. De acordo com o autor, os galileus que enfrentavam uma viagem de três dias eram no máximo umas centenas e sua relação com a aristocracia sacerdotal era, pode-se dizer, um tanto conturbada. Os tumultos populares do ano 66 d.C., por exemplo, resultaram em saques populares das casas dos membros da aristocracia sacerdotal (Josefo. *Guerra Judaica* 2:422-441). Relembrando que a Galiléia foi sempre administrada por estrangeiros, mais interessados na cobrança de impostos dos trabalhadores do que nos seus costumes e religiões. A título de observação, desejo ressaltar aqui que os galileus não parecem ter sido os únicos judeus que propuseram uma alternativa ao Templo de Jerusalém. Na Regra da Comunidade, os qumranitas discorriam sobre o seu afastamento do Templo como uma guinada para um templo melhor, formado unicamente de homens: “*Os homens da*

*comunidade separam-se como uma casa para Aarão, para que em sua comunidade eles formem um Santo dos Santos” (1Qsa 9,5).<sup>11</sup>*

O Manuscrito do Templo, de Qumrã, põe na boca do próprio Deus que o velho templo será destruído e no seu lugar um novo templo será edificado por Deus no dia da Sua Bênção. Em alguns pontos é dito explicitamente ou é claramente implicado que Deus providenciará um novo templo (1 Enoc 90:28, 11Q Temple 29:8-18). No livro de Enoc há uma crítica literária ao templo na qual o autor narrador relata uma visão que recebeu na Galiléia Superior (1 Enoc 14:18-22). Isto ocorre num contexto de extrema crítica ao sacerdócio, sobretudo por causa de suas aberrações sexuais, sugerindo implicações idolátricas (15:3-4). De acordo com Sean Freyne (1996); em vista da proeminência do corpus enoquiano em Qumrã, parece bem provável que essa crítica tenha emanado dos próprios sacerdotes desafetos de Jerusalém que compuseram a comunidade, embora Nickelsburg (1996) considere que suas origens sejam mais antigas e por causa dos dados geográficos da Alta Galiléia, refletiria uma tradição visionária originária do norte da Galiléia. Theissen tece um comentário digno de nota: *“Afirmava-se a santidade de Jerusalém. Mas essa santidade não era mais tida como fato consumado, e sim como tarefa, e quanto mais se confrontava a idéia da cidade santa com sua realidade, tanto mais radical resultava a crítica”* (THEISSEN, 1989:46).

Para entendermos o comentário feito por Theissen, é mister levar em consideração que o cargo de sumo sacerdote estava bastante deteriorado: os asmoneus não tinham legitimidade por não serem sadoquitas e depois deles Herodes continuou desmoralizando o posto, nomeando e depondo seus ocupantes a seu bel-prazer. Chegou inclusive a matar um deles, ato do qual foi inocentado sob a alegação de que um rei é livre para exercer o seu poder (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 15.76). Entre 6 e 66 d.C. houve dezoito sumos sacerdotes, dos quais apenas três governaram mais de dois anos: Anás (6-15 d.C.), Caifás (18-36 d.C) e Ananias

---

<sup>11</sup> - Citado em Gnilka. *Jesus de Nazaré: mensagem e história*.p.54.

(47-59 d.C.). Esta troca freqüente de sumos sacerdotes já era prática no reinado de Herodes Magno, adotada como uma medida para neutralizar as pretensões dos remanescentes asmoneus ao cargo, por isso seu desgaste era bem conveniente.

Visando esse fim, Herodes nomeou inclusive judeus da diáspora (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 15.22). Tais medidas contribuíram para desgastar ainda mais qualquer tentativa de hegemonia do clero de Jerusalém sobre o grosso da população, principalmente sobre a Galiléia. Hegemonia entendida aqui não no sentido estrito da coerção, mas no sentido que lhe atribuiu o filósofo Gramsci, para quem hegemonia vai além da coerção e envolve o consenso. Em outras palavras, hegemonia, na concepção de Gramsci, é quando a camada social dominante consegue convencer a camada social dominada de que seus interesses particulares e sua visão de mundo são universais e beneficiam a todos. E neste aspecto, a aristocracia sacerdotal de Jerusalém estava claramente fracassando em fazer valer os seus ideais.

Aqui eu discorro sobre os estudos centrados no Templo de Jerusalém, tomando-o como ponto de partida para uma melhor compreensão do que está sendo tratado. A melhor definição do templo por mim encontrada é feita por Francis Schmidt. Ele define o templo da seguinte maneira:

*“um dispositivo arquitetural que permite a passagem do espaço profano ao mais sagrado: o do Santo dos Santos (...) Um dispositivo estruturado que traduz um sistema de interditos e de prescrições por fronteiras que ordenam a ocupação de espaços hierarquizados. Um plano de Templo toma assim a função de um indicador taxionômico: é a imagem espacializada de uma classificação social”* (SCHMIDT, 1996:165).

Para entender o que o autor quis dizer na última frase, devemos ler Lv 10:10: *“Distinguir o sagrado do profano, o que é impuro do que é puro”*. É puro, *tâhôr*, o que está ao mesmo tempo, intacto e em seu lugar. Inversamente, o que é impuro, *tâmê*, supõe mistura e

desordem. Daí a atenção dada às situações extremas, aos começos e aos fins, às fronteiras da alteridade sob todas as formas. Pois é ali que residem o incerto e o risco.

Assim, as margens do corpo são perigosas. As doenças da pele, ressalta F. Schmidt, as emissões de esperma e sangue, as dejeções, confundindo as fronteiras entre exterior e interior, ameaçam a integridade física. Se estão “leprosos”, esses invólucros do corpo, que são as vestes e os muros das casas, são suscetíveis também de comunicar sua impureza: depois de um parto a mulher é impura; é impuro todo aquele que entra em contato com um morto. Segundo Schmidt, os muros do Templo de Jerusalém também hierarquizam. No próprio recinto do templo, essa hierarquização é espacializada. O altar é único, mas as cozinhas e mesas separadas. Comensalidades sacerdotais e leigas são diferenciadas. A ordem dos sacerdotes tem seu átrio, que não é o dos leigos – dois átrios a que as mulheres não têm acesso. As regras de pureza regulam o lugar de cada um no interior do santuário, assim como mantém afastados os impuros. Faço então uma pergunta: se o Templo exercia função tão vital na mente de muitos judeus, por que nós lemos em Jo 2:19 e Mc 14:58, duas fontes literárias independentes uma da outra, uma profecia de Jesus anunciando a destruição do santuário?

A princípio, a resposta não é difícil se nos remetermos à passagem existente no livro de Isaías (Is 11:1-9). Nela, a intervenção do agente messiânico representa a restauração do Jardim do Éden, onde, portanto, não haveria mais nenhum tipo de impureza ou degradação. Norman Cohn (1996) e J. Charlesworth (1992a) se referem ao apocalipticismo como o desejo do retorno ao paraíso. Em artigo publicado, Howard Clark Kee (1996) argumenta que na obra conhecida como *Testamento dos Doze Patriarcas*, um pseudoepígrafo judaico redigido entre 137 e 107 a.C., do qual conservou-se as traduções grega, armênia e eslava, a personagem Levi é identificada como um agente messiânico que se incumbe de abrir os portões de um novo Éden.

Kee (1986) aponta essa temática do Éden no *Apocalipse de Baruch*, também conhecido como *II Baruch*. Escrito por volta do ano 100 d.C., o texto original, em hebraico, se perdeu, chegando até nós na versão siríaca. Sucintamente, o livro retrata um diálogo entre Deus e Baruch, um discípulo e escriba do profeta Jeremias, no qual Deus relembra a Baruch as perversões cometidas pelas tribos de Israel e seus reis, dentre os quais Manassés, e promete castigá-las severamente por seus atos. Interessa particularmente os capítulos 72-74, que descrevem o reino messiânico como o Paraíso Redivivo e cujo messias escravizará as nações que governaram sobre Israel. Nele se fala da existência de uma contrapartida celestial da cidade e do templo, revelados desde o começo dos tempos a Adão e preparados por Deus no mesmo instante em que ele criou o paraíso.

No Antigo Testamento também encontramos a promessa do retorno ao Éden: em Joel 4:18 é vaticinado que no Dia do Juízo a terra voltará a ser um paraíso, no qual escorrem vinho e leite das montanhas. Com a restauração do Éden, o Templo de Jerusalém, como dispositivo de separação entre o puro e o impuro, perderia sua razão de existir, seria inútil.

Para o grosso da população judaica, o Templo era a habitação de Iahweh. Porém, no Jardim do Éden, Iahweh não se achava confinado num monumento de pedras; ele estava em todo lugar. De fato, muitos judeus acreditavam que Deus tinha revogado sua eleição de Jerusalém quando ele permitiu que o Templo fosse destruído em 586 a.C., conforme aponta Jonathan Goldstein. De especial importância é o livro de Enoc (especialmente os capítulos 14 e 89). O capítulo 89 está inserido na sessão na qual é concedido a Enoc ver o futuro da humanidade até o Dia do Juízo Final durante sua viagem celestial, conduzido pelos anjos. Numa das visões, a personagem observa um enorme rebanho de ovelhas que se abriga numa casa dotada de uma torre que alcançava as nuvens, construída para o senhor das ovelhas. As ovelhas começam a se afastar do seu pastor, abandonando aquela casa, a qual o Senhor permite que seja destruída por bestas selvagens; estas devoram grande parte do rebanho.

Depois de algum tempo, as sobreviventes reconstróem a torre a fim de nela realizarem suas refeições, porém, o autor-narrador diz que todo pão posto sobre a mesa estava contaminado e impuro. O senhor das ovelhas, insatisfeito com o comportamento delas, continua permitindo que sejam dilaceradas pelos animais selvagens. De acordo com Andrea Spatafora (1997), a torre seria uma metáfora para o Templo de Jerusalém, onde o pão depositado se contamina.

O capítulo 14, por sua vez, integra a primeira parte da obra, intitulada “Livro dos Anjos”. Nela, o patriarca descreve extasiado a visão na qual lhe é apresentada uma imensa casa cujas paredes e o fundamento eram como cristal, a abóbada era como o curso das estrelas e dos raios e era ladeada por colunas de fogo. Dentro dela havia um trono muito alto, de onde saíam jatos de fogo flamejante. Esta visão seria a de um templo celestial, incomparável na sua magnificência porque, ao contrário do templo terrestre, este fora feito pelo próprio Deus, portanto era a sua única e verdadeira habitação. É possível que Jesus estivesse se referindo a ele quando mencionou um templo não feito por mãos humanas. Aos discípulos de Jesus, a ligação entre suas curas e o prenúncio de um novo paraíso isento de enfermidades e sofrimento (e de santuários de pedra), acabou se tornando evidente.

Howard Clark Kee (1986) expõe a mesma opinião, argumentando que no judaísmo antigo as curas mágicas eram vistas como um dom outorgado por Deus numa espécie de revelação divina. Caberia indagar de que forma o confronto entre Jesus e o Templo de Jerusalém teria se materializado. Para compreendermos melhor a situação de tensão entre as duas partes, convém citarmos certas passagens do Antigo Testamento. Quando Salomão termina de edificar o Templo de Jerusalém, ele ora da seguinte maneira: *“Quando o céu se fechar e não houver chuva por terem pecado contra ti, se eles rezarem neste lugar, louvarem o teu nome e se arrependerem de seu pecado, porque os castigaste, escuta no céu, perdoa o*

*pecado de teus servos, de teu povo Israel (...) e rega com a chuva a terra que deste em herança a teu povo” (1 Rs 8:35-36).*

John D. Crossan (1994) suscita um ponto intrigante ao relacionar a passagem do Primeiro Livro de Reis com as narrativas da saga de Elias e Eliseu. Já que o Templo simbolizava a ligação entre o céu e a terra, observa Crossan, era lá que se devia obter a chuva como recompensa pela fidelidade ou, pelo menos, o arrependimento do povo. Ocorre que em 1 Rs 17:1, Elias anuncia: *“Pela vinda do Senhor, Deus de Israel, a quem sirvo: não haverá nem orvalho nem chuva nestes anos, a não ser quando eu ordenar”*. Em 1 Rs 18:41-45, prova que de fato pode controlar a chuva. Fica a interrogação: para que um templo no sul, se existe Elias percorrendo vários lugares?

Ademais, Elias realizou milagres individuais que parecem ter sido intercalados deliberadamente entre o início e a conclusão da narrativa sobre a chuva (1 Rs 17-18). Assim, depois de anunciar o controle sobre a chuva em (1 Rs 17:1), Elias é alimentado por corvos no deserto em (1 Rs 17:2-7), multiplica a farinha e o azeite da viúva pagã em Sarepta em (1 Rs 17:8-16) e ressuscita o seu filho em (1 Rs 17:17-24). Só mais tarde, em (1 Rs 18:1-46), é que termina a história da chuva. Elias recebe de Deus o controle sobre a chuva, a comida e a morte, ou seja, sobre toda a vida. Se o poder de um curandeiro, como Elias, pode trazer chuva e restabelecer a saúde, de que serve o poder dos sacerdotes do Templo? É digno de nota o comentário de John D. Crossan:

*“Para os sacerdotes, os rabinos, ou qualquer instituição que tentasse remediar desastres morais e naturais, a existência do profeta individual ou do mágico carismático trazia sempre um problema implícito de validade, que podia passar rapidamente para um questionamento ideológico de sua legitimidade” (CROSSAN, 1994:183).*

Michel Foucault, em *Microfísica do Poder*, ao tentar explicar o que é o poder e como ele se pulveriza na sociedade, diz que os discursos dos atores sociais são lutas que se desenvolvem em torno de um foco particular de poder e que confiscam, ao menos temporariamente, o poder centralizado de uma instituição legitimada. Nesse sentido, as ações mágicas de Jesus podem ser vistas enquanto discurso como uma luta contra o poder do templo porque “confiscariam” (nas palavras de Foucault) o poder dos sacerdotes.

A tradição dos milagres de Jesus estaria dentro daquilo que Foucault chamou de “saber dominado”, entendendo por saber dominado os conteúdos históricos que foram sepultados e mascarados em sistematizações formais. Por exemplo, a tradição do relacionamento do homem com Deus, que podemos definir como um conteúdo histórico, nos termos de Foucault, acabou formalizado pelo culto sacrificial do Templo de Jerusalém, tornando-se (novamente nas palavras de Foucault) um “saber sem vida da erudição”. Quer dizer que as tradições de curas por carismáticos se converteram em saberes que foram desqualificados pela elite sacerdotal do Templo, que classificava esta tradição de “magia popular” como um saber hierarquicamente inferior, procurando retirar a sua validade.

Logo, desafiar a importância do Templo implicava uma séria ameaça ao *establishment*. Todavia, será que os milagres de Jesus seriam o suficiente para justificar sua condenação à morte? Na Judéia do século I d.C., perseveravam inúmeros magos, exorcistas e curandeiros que executavam suas tarefas sem qualquer retaliação da parte dos círculos dirigentes. Por que Jesus teria sido uma exceção? A única explicação possível, a partir das fontes, repousa no episódio conhecido como a *Purificação do Templo*, no qual Jesus derruba as mesas dos mercadores e cambistas que comercializavam no Templo. Andrea Spatafora (1997) e J. D. Crossan (1995) utilizam o evangelho de Marcos na análise deste evento. Os dois autores mostram como se pode entender a ação de Jesus através de uma técnica literária própria de Marcos. Este artifício envolve uma interpolação de dois eventos em que o evento 1 começa, é

interrompido por uma narrativa completa do evento 2, e depois é completado. É um artifício estilístico que convida o leitor a interpretar o evento da estrutura e o evento do centro como mutuamente interativos, como se atribuíssem importância um ao outro, formando um par conjugado para mútua interpretação.

No caso em questão, o episódio da *Purificação do Templo* é “casado” com o da *Maldição da Figueira*. Vejamos como ele funciona na prática:

Evento 1 começa (a figueira é amaldiçoada)

*“No dia seguinte, quando saíam de Betânia, ele teve fome. Vendo de longe uma figueira que tinha folhas, foi ver se nela acharia alguma coisa. Chegando a ela, não achou senão folhas, porque não era tempo de figos. E Jesus disse à figueira: ‘Que ninguém nunca mais coma fruto de ti’. E seus discípulos ouviram isto”. (Mc 11:12-14).*

Evento 2 começa e termina (purificação = templo simbolicamente destruído)

*“Chegaram a Jericó. E entrando no Templo, ele começou a expulsar os vendedores e os compradores que lá estavam, virou as mesas dos cambistas e as cadeiras dos que vendiam pombas, e não permitia que ninguém carregasse objetos através do Templo. (...) E quando os principais sacerdotes e os escribas ouviram isto, procuraram um meio de matá-lo; pois tinham medo, porque toda multidão estava fascinada por seus ensinamentos. E, quando a noite chegou, Jesus e seus discípulos saíram da cidade”. (Mc 11:15-19)*

Evento 1 termina (a figueira definhou)

*“E eles, passando pela manhã, viram que a figueira se tinha secado desde as raízes. Então Pedro, lembrando, disse-lhe: ‘Mestre, olha! A figueira que tu amaldiçoaste secou’”. (Mc 11:20-21).*

Na mente do evangelista, portanto, esses acontecimentos interpretam um ao outro: Jesus está simbolicamente destruindo o Templo como havia destruído a figueira.

Sanders (1985) reforça a idéia, apontando para o embaraço de Marcos (Mc 14:57-59) e Mateus (Mt 26:59-61) sobre a suposta ameaça atribuída a Jesus de destruir o Templo. Os dois insistem que tal acusação foi proferida apenas por “falsas testemunhas”. Sanders traça um paralelo entre Jesus e Estevão no livro de Atos. Curiosamente, Estevão, que também foi acusado de pregar contra o Templo, é vítima de “falsas testemunhas” (At 6:13). João (Jo 2:19-21) põe na boca de Jesus uma ameaça de destruição do Templo e seu reerguimento em três dias, mas o constrangimento levou o autor a “consertar” o texto, explicando que Jesus estaria se referindo ao seu corpo. Sanders retruca, argumentando que em Mc 13:1 e At 6:14, tanto na profecia de Jesus quanto na acusação a Estevão a respeito da aniquilação do santuário, não há nenhuma nota explicativa dos evangelistas de que Jesus estivesse se referindo ao seu corpo ou de que Estevão tivesse considerado o Templo como o corpo de Jesus:

*“Ao sair do Templo, disse-lhe um dos seus discípulos: ‘Mestre, vê que pedras e que construções!’ Disse-lhe Jesus: ‘Vês estas grandes construções? Não ficará pedra sobre pedra que não seja demolida’”* (Mc 13:1-2).

*“Pois ouvimo-lo dizer repetidamente que esse Jesus, o Nazareu, destruirá este lugar e modificará os costumes que Moisés nos transmitiu”* (At 6:14).

Toda esta gama de fatores me induz, de fato, a pensar que Jesus realmente admoestou contra o Templo. A meu ver, o objetivo de Marcos é óbvio: Jesus não limpa ou purifica o Templo. Ele simbolicamente destrói o Templo atacando suas necessidades fiscais, sacrificais e de culto. E quando Jesus morre, Marcos recorda que Deus ratifica sua ação, abandonando o santuário interior através de um simbólico ato de partida (Mc 15:37-38). Andrea Spatafora aprofunda o significado desta última passagem. Segundo ele, o rasgo do véu representa o fim

do Templo de Jerusalém, isto é, a presença divina não mais será encontrada nele. Em Lucas (Lc 23:45-46), no mesmo episódio, o véu se rasga antes de Jesus emitir o último suspiro, numa mensagem de que o Templo é um obstáculo à comunicação com Deus, tendo de ser removido antes de Jesus iniciar o novo caminho.

Schmidt ressalta que a teoria da purificação é dificilmente compatível com o que se sabe do Templo, da sua organização espacial, do seu funcionamento, dos necessários preparativos para as oferendas sacrificais. Esse ocorrido se situa no átrio dos gentios, aquém da barreira que lhes proibia o acesso aos átrios interiores. A esplanada exterior não é, pois, profanada nem por uma atividade de câmbio nem por uma atividade de comércio, aliás, necessárias uma e outra: o câmbio é requerido pelas obrigações em que se encontram as autoridades sacerdotais de só aceitar moedas cujos tipos não comportem nenhuma figura animada. Quanto ao comércio, justifica-se pela vinda de peregrinos que comprem no local uma vítima sacrificial “sem mancha” e conforme as regras de pureza prescritas pela Lei. Em consonância com E. P. Sanders, tanto o ato de Jesus não foi um gesto de purificação, que nós lemos em Atos dos Apóstolos, os discípulos perambulando pelo Templo sem o menor constrangimento (At 2:46; 3:1).

Até agora o estudo da hermenêutica realizado por mim, concentrou-se no tema da Maldição da Figueira, na ameaça de destruição do templo feita por Jesus e no simbolismo do rasgo do véu do templo quando da morte de Jesus. Via de regra, há um outro campo de estudo da hermenêutica bíblica que vem se aprofundando bastante nos últimos anos e que será de suma importância no desenvolvimento subsequente da minha pesquisa: a chamada Fonte Q. Esse documento hipotético teria sido utilizado por Lucas e Mateus para redigirem os seus respectivos evangelhos. Embora este documento não tenha chegado até nós de forma individualizada, a sua existência é confirmada na constatação de várias passagens comuns a

Mateus e Lucas, mas que não são encontradas em Marcos. Este último autor que foi a outra fonte utilizada por Mateus e Lucas na composição dos seus evangelhos.

Não irei entrar aqui na discussão sobre se Q é mais antigo que Marcos, como advogam autores como Burton Mack (1994), por se tratar de uma abordagem por demais complexa e que tomaria muito do espaço deste trabalho. O que importa é que existiu um documento que, se não antecede Marcos, pelo menos é tão antigo quanto o próprio e serve de base para um estudo científico das possíveis palavras e ações de Jesus. E partindo da análise das mesmas na fonte Q, podemos esboçar uma compreensão das raízes étnicas e sociais de Jesus, bem como sua postura em relação ao Templo de Jerusalém. A começar pela expressão *Ioudaioi* que, conforme Reed corretamente acentua, nunca aparece nos ditos de Q. Ao invés de *Ioudaioi*, a fonte Q dá exclusividade ao termo “Israel”, uma palavra que encerra um significado étnico fundamental, uma vez que “israelitas” era a maneira pela qual eram chamados aqueles que habitavam ao norte do Reino de Judá (galileus e samaritanos) e, portanto, longe de Jerusalém e do seu templo. Vejamos a cura do servo do centurião em Q 7:9 (= Lc 7:9), por exemplo: *“Ao ouvir tais palavras, Jesus ficou admirado e, voltando-se para a multidão que o seguia, disse: ‘Eu vos digo que nem mesmo em Israel encontrei tamanha fé’”*.

#### Paralelo em Mt 8:10:

*“Ouvindo isso, Jesus ficou admirado e disse aos que o seguiam: ‘Em verdade vos digo que, em Israel, não achei ninguém que tivesse tal fé’”*.

Em Q 22:30 (=Lc 22:30) Jesus promete aos seus seguidores que eles julgarão as Doze Tribos de Israel, denotando o desejo de um retorno ao tempo do Israel pré-monárquico (quando ainda não havia templo em Jerusalém), quando nenhuma tribo específica tinha primazia:

*“Vós sois os que permanecestes constantemente comigo em minhas tentações; também eu disponho para vós o reino, como o meu Pai o dispôs para mim, a fim de que comais e bebais á minha mesa em meu Reino, e vos senteis em tronos para julgar as doze tribos de Israel”.*

Paralelo em Mt 19:28:

*“Disse-lhes Jesus: ‘Em verdade vos digo que, quando as coisas forem renovadas, e o Filho do Homem se assentar no seu trono de glória, também vós, que me seguistes, vos sentareis em doze tronos para julgar as doze tribos de Israel’”.*

Em outra passagem de Q (Q 3:8 = Lc 3:8)), no discurso de João Batista, a identidade religiosa dos judeus é descrita em termos patriarcais, tal como “Filhos de Abraão”, um outro conceito pré-monárquico, portanto, anterior á existência do Templo de Jerusalém:

*“Produzi, então, frutos dignos de arrependimento e não comeceis a dizer em vós mesmos: ‘Temos por pai a Abraão’. Pois eu vos digo que até mesmo destas pedras Deus pode suscitar filhos a Abraão!”*

Paralelo em Mt 3:8-9:

*“Produzi, então, frutos dignos de arrependimento e não penseis que basta dizer: ‘Temos por pai a Abraão’. Pois eu vos digo que mesmos destas pedras Deus pode suscitar filhos a Abraão”.*

Poder-se-ia objetar que aqui é João quem fala e não Jesus. A isto, o que eu posso responder é que sendo o(s) autor(es) de Q membros da comunidade cristã e, portanto, seguidores da doutrina de Jesus, é lógico supor que eles colocaram nos lábios do Batista o que eles julgavam que estivesse em harmonia com o pensamento do fundador da comunidade; mesmo porque, em momento algum Jesus refuta tal declaração de João Batista. Já em Q

11:29-30 (= Lc 11:29-30) Jesus é comparado a Jonas, um profeta originário, segundo Reed, da vila galilaica de Gad-Hepher. O autor argumenta que ele provavelmente foi venerado como herói local na Galiléia do primeiro século da era cristã (REED, 1999). Eis a passagem de Q 11:29-30:

*“Como as multidões se aglomerassem, começou a dizer: ‘Essa geração é uma geração má; procura uma sinal mas nenhum sinal lhe será dado, exceto o sinal de Jonas. Pois, assim como Jonas foi um sinal para os ninivitas, assim também o Filho do Homem será um sinal para esta geração’”.*

Paralelo em Mt 12:39-40:

*“Ele replicou: ‘Uma geração má e adúltera busca um sinal, mas nenhum sinal lhe será dado, exceto o sinal do profeta Jonas. Pois, como Jonas esteve no ventre do monstro marinho, assim ficará o Filho do Homem três dias e três noites no seio da terra’”.*

Além do profeta galileu Jonas, constatamos que o chamamento de Jesus ao discipulado em Q 9:57-62 (= Lc 9:57-62) ecoa o chamado do profeta galileu Elias aos seus seguidores:

*“Enquanto prosseguiam viagem, alguém lhe disse na estrada: ‘Eu te seguirei para onde quer que vás’. Ao que Jesus respondeu: ‘As raposas têm tocas e as aves do céu, ninhos; mas o Filho do Homem não tem onde reclinar a cabeça’. Disse a outro: ‘Segue-me’. Este respondeu: ‘Permite-me ir primeiro enterrar meu pai’. Ele replicou: ‘Deixa que os mortos enterrem os seus mortos; quanto a ti, vai anunciar o Reino de Deus’. Outro disse-lhe ainda: ‘Eu te seguirei, Senhor, mas permite-me primeiro despedir-me dos que estão em minha casa’. Jesus, porém, respondeu-lhe: ‘Quem põe a mão no arado e olha para trás não é apto para o Reino de Deus’”.*

Paralelo em Mt 8:18-22:

*“Vendo Jesus que estava cercado de grandes multidões, ordenou que partissem para a outra margem do lago. Então chegou-se a ele um escriba e disse: ‘Mestre, eu te seguirei para onde quer que vás’. Ao que Jesus respondeu: ‘As raposas têm tocas e as aves do céu, ninhos; mas o Filho do Homem não tem onde reclinar a cabeça’ Outro dos discípulos lhe disse: ‘Senhor, permite-me ir primeiro enterrar meu pai’. Mas Jesus lhe respondeu: ‘Segue-me e deixa que os mortos enterrem seus mortos’”*

Prestemos atenção à semelhança com o relato do chamado de Elias no Primeiro Livro de Reis (1 Rs 19:19-20):

*“Partindo dali, Elias encontrou Eliseu, filho de Safat, trabalhando com doze juntas de bois diante dele; ele próprio conduzia a duodécima junta. Elias passou perto dele e lançou sobre ele o seu manto. Eliseu abandonou seus bois, correu atrás de Elias e disse: ‘Deixa-me abraçar meu pai e minha mãe, depois te seguirei’. Elias respondeu: ‘Vai e volta, pois que te fiz eu?’”*

A fonte Q 9:57-62 (e também Q 11:29-30) tem um significado especial que pode ser estendido a todas as outras perícopes dessa mesma fonte: enquanto os profetas ocupam um alto posto na escala de valores de Q, reis e sacerdotes (notavelmente Davi e Moisés) estão ausentes em Q! Isto porque, assevera Reed, o simbolismo de ambos estava focalizado sobre Jerusalém como centro de atuação política e religiosa. O rei Davi retornaria para governar em Jerusalém e os sacerdotes oficiavam no Templo de Jerusalém. O profeta, entretanto, não estava focalizado em lugar nenhum. Na verdade, os profetas sempre atuaram como críticos da moralidade de reis e sacerdotes e, principalmente, da centralização deles em Jerusalém; um tema recorrente especialmente entre os profetas “do norte” (ou seja, da região pertencente à Galiléia) e daqueles de fora de Jerusalém.

Q 11:49-51 (= Lc 11:49-51) remete a um episódio sangrento ocorrido no interior do templo e serve como um lembrete, e ao mesmo tempo como uma crítica ácida, de que o santuário estava manchado de grave impureza moral:

*“Eis por que a Sabedoria de Deus disse: ‘Eu lhes enviarei profetas e apóstolos; eles matarão e perseguirão alguns deles, a fim de que se peçam contas a esta geração do sangue de todos os profetas que foi derramado desde a criação do mundo, do sangue de Abel até o sangue de Zacarias, que pereceu entre o altar e o Santuário’”.*

Paralelo em Mt 23:34-53:

*“Por isso vos envio profetas, sábios e escribas. A uns matareis e crucificareis, a outros açoitareis em vossas sinagogas e perseguireis de cidade em cidade. E assim cairá sobre vós todo o sangue dos justos derramado sobre a terra, desde o sangue do justo Abel até o sangue de Zacarias, filho de Baraquias, que matastes entre o santuário e o altar”.*

Todos os trechos da fonte Q mostrados aqui apresentam três objetivos definidos e ligados entre si. São eles: a) demonstrar que o(s) autor(es) de Q imaginaram um Jesus que cultivava uma tradição de histórias que remontam a personagens provenientes da sua terra natal, isto é, da Galiléia (vide a menção a Jonas em Q 11:29-30 e uma ligação implícita com as narrativas de Elias em Q 9:57-62); b) uma tradição que valorizava um tempo anterior à implantação da monarquia salomônica (e, por conseguinte, anterior à construção do Templo de Jerusalém – vide o uso de termos como “Israel”, “doze tribos” e “filhos de Abraão” em Q 7:9, Q 22:30 e Q 3:8 respectivamente); e c) uma tradição que considerava o santuário de Jerusalém como moralmente impuro (vide o assassinato do profeta Zacarias em Q 11:49-51).

Diante de tudo o que foi exposto, eu creio que me seja lícito reorganizar os fragmentos de informação extraídos das passagens de Q acima mencionadas e montar a seguinte

conclusão: Jesus era um galileu que partilhava de uma mentalidade galilaica avessa à dominação monárquica centralizadora de Jerusalém e segundo a qual o próprio templo era uma instituição corrompida e indigna de admiração; exatamente o oposto dos heróicos profetas galileus (Elias, Eliseu, Jonas).

*“O profeta era uma escolha compreensível para uma comunidade religiosa num cenário galilaico. O modelo da função profética não sucumbiu ante a hegemonia jerosolimitana e forneceu um caminho para criticar as estruturas políticas e religiosas de Jerusalém de um modo que justificou a rejeição”* (REED, 1999:106).

Então podemos afirmar que Jesus preferia venerar Iahweh no topo das montanhas, segundo o costume galilaico, ao invés de homenagear Iahweh no Templo de Jerusalém? Certas passagens existentes no evangelho de Lucas parecem apontar nessa direção:

*“Naqueles dias, ele [Jesus] foi à montanha para orar e passou a noite inteira em oração a Deus”.* (Lc 6:12)

*“Mais ou menos oito dias depois dessas palavras, tomando consigo a Pedro, João e Tiago, ele subiu à montanha para orar (...) E eis que dois homens conversavam com ele: eram Moisés e **Elias**...”* (Lc 9:28,30)

*“Ele saiu e, como de costume, dirigiu-se ao monte das Oliveiras. Os discípulos o acompanharam. Chegando ao lugar, disse-lhes: ‘Orai para não entrardes em tentação’”* (Lc 22:39-40)

O trecho de Lc 9:30, onde o profeta Elias é citado, parece um indicador claro de uma ligação existente entre a oração na montanha e uma prática galilaica. Uma passagem existente em Jo 7:37 é interpretada por Andrea Spatafora como mais uma evidência da oposição de Jesus ao santuário. Nela, Jesus se apresenta como a fonte da água viva e convida aqueles que

estão sedentos e acreditam nele a irem até a sua pessoa e saciarem sua sede. *“No último dia da festa, o mais solene, Jesus, de pé, disse em alta voz: ‘Se alguém tem sede, venha a mim e beba, aquele que crê em mim!’.* Conforme a palavra da Escritura: *De seu seio jorrarão rios de água viva”.* (Jo 7:37-38)

A imagem da água viva no Antigo Testamento está associada ao Templo (Ez 47:1-12; Zc 14:8; Jl 4:18), onde é dito que ela brota do monte do Templo. Segundo Andrea Spatafora, no fim da Festa dos Tabernáculos, água era trazida da piscina de Siloé e armazenada numa coluna ao lado do altar, simbolizando que o altar ou a coluna era o lugar onde os seres humanos podiam saciar sua sede. Ao se definir como a água viva, Jesus insinuou que a fonte da vida não está mais no Templo, mas nele mesmo.

Por fim, eu encerro este estudo com duas passagens retiradas das epístolas paulinas. Na Primeira Epístola aos Coríntios (1 Cor 3:16-17), Paulo diz aos seus correligionários que a presença divina não repousa mais no Templo, mas neles mesmos que, unidos, formam um novo Templo, um templo de homens. Na Epístola aos Gálatas (Gl 2:9) há uma alusão a Tiago, Pedro e João como os pilares da Igreja. Implica que os “cristãos” formam o Templo e os apóstolos são os pilares. Atentemos ao fato de que tanto a Primeira Epístola aos Coríntios, bem como a Epístola aos Gálatas tiveram sua composição antes da destruição do Templo de Jerusalém (53/54 e 52/53 d.C. respectivamente).

#### **IV – Conclusão:**

O messianismo de Jesus trazia em seu bojo a mensagem de que os homens podiam participar de uma nova era e usufruir um contato com Iahweh sem a necessidade de intermediação de qualquer tipo de instituição. Era um messianismo que negava ao Templo em Jerusalém a sua função centralizadora para todos os judeus, retirando dele a sua legitimidade mas oferecendo, em contrapartida, um ideal de vida calcado nos valores étnicos, religiosos e sociais de um tipo de comunidade que dispensava a existência de santuários como condição *sine qua non* para uma aproximação com a divindade.

Desta dissertação, o leitor poderá, assim espero, extrair algumas inferências sobre o universo judaico palestinese em geral e sobre Jesus em particular. Na primeira parte da pesquisa, eu tentei demonstrar, através de um panorama das transformações pelas quais o judaísmo estava passando, como o helenismo se confrontou com o judaísmo e as novidades e os problemas que surgiram desse contato. Uma conclusão que podemos tirar deste primeiro capítulo é a de que a convivência do judaísmo com o helenismo não foi sempre (e nem precisava ser) conturbada, mas ao mesmo tempo em que tal convivência foi possível (até depois da revolta macabéia), ela foi margeada por uma linha muito tênue (e de contornos nem sempre muito claros), que ditava quais os limites que essa helenização poderia alcançar sem provocar uma ruptura no equilíbrio entre as duas culturas. Para uma parcela da população (especialmente para certas famílias sacerdotais), enquanto a helenização não pôs a unicidade do deus judaico e a supremacia do Templo de Jerusalém em xeque, ou seja, enquanto foi possível respeitar essa “linha tênue”, o helenismo foi bem-vindo. Ironicamente, para uma outra parcela da população ele foi bem-vindo justamente por causa disso! Tal fato vem a demonstrar as múltiplas interpretações que os sujeitos dentro de uma mesma sociedade fazem acerca de uma cultura nova e de como ela é decodificada em ações que os levam a se colocar

numa posição pró ou contra ela, ou a remodelá-la a fim de adaptá-la aos seus próprios valores e mentalidades. Espero ter demonstrado também que o aspecto cultural-religioso não está desvinculado das situações político-econômicas e que elas se afetam mutuamente, gerando respostas diferentes de diferentes grupos sociais.

Foram essas respostas que eu busquei tratar na segunda parte da dissertação. Do segundo capítulo nós constatamos como as tradições religiosas de um povo puderam servir de instrumento para uma tomada de medidas que levaram seus atores a buscar as mudanças necessárias para uma determinada situação. Outrossim, pudemos constatar que o uso de certos símbolos religiosos está vinculado a uma virada introspectiva, isto é, os grupos sociais se voltam para as suas próprias tradições, para dentro do seio da própria comunidade, num gesto simbólico de retorno ao passado (seja apelando para o caráter bélico de Davi ou a sabedoria de Salomão, ou às curas do profeta Elias ou até a figuras míticas, como o Filho do Homem) como forma de reafirmar a identidade perante o outro, o “invasor”. Jesus não foi exceção, porque sua visão de um mundo futuro estava amparada num determinado passado, pré-monárquico, onde as doze tribos viviam – teoricamente – em pé de igualdade e todos podiam ser chamados de “israeltias” e “filhos de Abraão”. Um passado que congregava elementos típicos da história passada da sua região de origem.

O terceiro capítulo ajudou a reforçar isso. As ações do galileu Jesus refletiam, acima de tudo, a mentalidade e o código de valores de uma região socialmente marginalizada no mundo judaico, mas ainda assim fértil de idéias e conceitos religiosos e renitente em preservar e cultivar os seus próprios costumes e tradições locais, mantendo o seu *ethnos* diante das adversidades. A Galiléia, “o círculo das nações” ou “círculo dos gentios”, como também pode ser traduzida, mostrou através de um galileu uma síntese de um judaísmo que ainda não está suficientemente bem estudado, mas que apesar do papel secundário que muitos estudiosos tentam lhe imputar, revela-se capaz de confrontar um discurso religioso consagrado por uma

elite dominante, sempre apresentando algo oriundo de sua rica tradição como um elemento novo a ser considerado. Os atos e palavras de Jesus em relação ao santuário jerosolimitano, estudados por mim na última parte da dissertação devem ter contribuído para que o leitor tivesse uma visão melhor da antipatia de pelo menos parcela da população galilaica ao aparato sacerdotal de Jerusalém.

## V - Bibliografia:

### 5.1) Bíblia:

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tiago Giraudo (Ed). Paulus, 5a. Ed.,1996.

### 5.2) Documentação Antiga:

CHARLESWORTH, James. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1: Apocalyptic literature & testaments. New York: Doubleday, 1983.

JOSEPHUS. *The Jewish War*. Trad. H. St. J. Thackeray. 9 voll. Cambridge/London, Harvard University Press, 1989. Loeb Classical Library.

JOSEPHUS. *Jewish Antiquities*. Trad. L. H. Feldman. 10 voll. Cambridge/London, Harvard University Press, 1981. Loeb Classical Library.

JOSEPHUS. *The Life*. Trad. H. St. J. Thackeray. Cambridge/London, Harvard University Press, 1976. Loeb Classical Library.

MATTHEW, Black. *The Book of Enoch or 1 Enoch: a new English edition with commentary and textual notes*. Studia in Veteris Testament Pseudepigrapha 7. Leiden: E. J. Brill, 1985.

PETRÔNIO. *Stiricon*. Trad. Marcos Santarrita. RJ: Civilização Brasileira, 2 ed., 1989.

TACITUS. *Histories*. London: Harvard University Press (Loeb), 1990

TACITUS. *The Annals*. Trad. Encyclopedia Britannica, ed. R. M. Hutchins. Chicago, 1952.

### 5.3) Textos Teóricos:

AUGÉ, Marc. *O sentido dos outros*. Petrópolis, Vozes, 1999.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. SP, Ed. Perspectiva, 1976.

FINLEY, M. I. *A economia antiga*. Porto: Afrontamento, 1980.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. RJ, Graal, 1981.

GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da história*. RJ: Civilização Brasileira, 5a. Ed., 1984.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. RJ, Zahar, 1997.

#### 5.4) Bibliografia Específica:

APPLEBAUM, S. *Economic life in Palestine*. In: SAFRAI, Shumel. *The jewish people in the first century: historical geography, political history, social, cultural and religious life and institutions*. Vol. 2, Philadelphia, Fortress Press, 1976, pp. 631-701.

ARENS, Eduardo. *Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João*. SP, Paulus, 1997.

BECKER, Joachim. *Messianic expectation in the Old Testament*. Edinburgh: T&T Clark, 1980.

BRIGHT, John. *História de Israel*. SP, Paulinas, 1980.

CHARLESWORTH, James. *Jesus dentro do judaísmo*. RJ, Imago, 1992a

\_\_\_\_\_. *Jesus and the Dead Sea Scrolls*. NY: Doubleday, 1992b

\_\_\_\_\_. *From jewish messianology to christian christology: some caveats and perspectives*. In: NEUSNER, Jacob. *Judaisms and their messiahs at the turn of the Christian era*. Cambridge: The University Press, 1996, pp. 225-264.

CHEVITARESE, André. *Interações culturais entre gregos e judeus nos períodos arcaico, clássico e helenístico*. In: CHEVITARESE, A. L.; ARGOLO, P. F.; RIBEIRO, R. S. *Sociedade e religião na Antiguidade Oriental*. RJ, Fábrica de Livros/SENAI, 2000, pp. 112-129.

\_\_\_\_\_. *Reflexões em torno de Daniel 9,1-19*. In: CHEVITARESE, A. L. e

CORNELLI, G. *Judaísmo, cristianismo, helenismo: ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo Antigo*. Itu: Otoni Editora, 2003a, pp. 18-26.

- \_\_\_\_\_. *Amuletos, Salomão e cultura helenística*. In: CHEVITARESE, A. L. e CORNELLI, G. *Judaísmo, cristianismo, helenismo: ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo Antigo*. Itu: Otoni Editora, 2003b, pp. 78-89.
- COHN, Norman. *Cosmos, caos e o mundo que virá: as origens das crenças no apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- COLLINS, John. *The scepter and the star: the messiahs of the Dead Sea Scrolls and the other ancient literature*. NY: Doubleday, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Messianism in the maccabean period*. In: NEUSNER, Jacob. *Judaisms and their messiahs at the turn of the christian era*. Cambridge: The University Press, 1996, pp.97-109.
- CORNELLI, Gabriele. *Jesus era judeu? ou A Galiléia esquecida*. In: CHEVITARESE, A.L. e CORNELLI, G. *Judaísmo, cristianismo, helenismo: ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo Antigo*. Itu: Otoni Editora, 2003, pp.27-50.
- COUSIN, Hugues. *Narração de milagres em ambientes judeu e pagão*. SP, Paulinas, 1993.
- CROSSAN, John D. *O Jesus Histórico: a vida de um camponês judeu no Mediterrâneo*. RJ, Imago, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Quem matou Jesus?* RJ, Imago, 1995.
- CULLMANN, Oscar. *Jesus e os revolucionários do seu tempo*. Petrópolis, Vozes, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Das origens do evangelho á formação da teologia cristã*. Petrópolis, Vozes, 2000.
- DELUMEAU, Jean. *Uma história do paraíso: o jardim das delícias*. Lisboa: Terramar, 1992.
- DUNN, James D. G. *Jesus y el espíritu: un estudio de la experiencia religiosa y carismática de Jesus y de los primeiros cristianos*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1981.
- FLUSSER, David. *O judaísmo e as origens do cristianismo*. RJ, Imago, 1988.

- FREYNE, Sean. *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*. Wilmington: University of Notre Dame Press, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Galiléia, Jesus e os evangelhos*. SP, Loyola, 1996.
- GNILKA, Joachim. *Jesus de Nazaré: mensagem e história*. Petrópolis, Vozes, 2000.
- GOLDSTEIN, Jonathan A. *How the authors of 1 and 2 Maccabees treated the “messianic” promises*. In: NEUSNER, Jacob. *Judaisms and their messiahs at the turn of christian era*. Cambridge: The University Press, 1996, pp. 69-96.
- GOODMAN, Martin. *A classe dirigente da Judéia: as origens da revolta contra Roma, 66-70 d.C.* RJ, Imago, 1994.
- GREEN, William S. *Messiah in judaism: rethinking the question*. In: NEUSNER, Jacob. *Judaisms and their messiahs at the turn of the christian era*. Cambridge: The University Press, 1996, pp.1-13.
- GRELOT, Pierre. *A esperança judaica no tempo de Jesus*. SP, Loyola, 1996.
- HENGEL, Martin. *Foi Jesus revolucionário?* Petrópolis, Vozes, 1971.
- HORSLEY, Richard & HANSON J. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. SP, Paulus, 1995a.
- HORSLEY, Richard. *Galilee: history, politics and people*. Valley Forge – Pennsylvania: Trinity, 1995b.
- \_\_\_\_\_. *Arqueologia, história e sociedade na Galiléia: o contexto social de Jesus e dos rabis*. SP, Paulus, 2000.
- JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisas de história econômica e social no período neotestamentário*. SP, Ed. Paulinas, 1983.
- KEE, Howard. *Medicina, milagro y magia em tiempos del Nuevo Testamento*. Cambridge:University Press, 1986.

- \_\_\_\_\_. *Christology in Mark's Gospel*. In: NEUSNER, Jacob. *Judaisms and their messiahs at the turn of the christian era*. Cambridge: The University Press, 1996, pp.187-208.
- KIPPENBERG, Hans. *Religião e formação de classes na antiga Judéia*. SP, Paulinas, 1988
- MACK, Burton. *Em busca do evangelho perdido: o livro de Q e as origens cristãs*. RJ, Imago, 1994.
- MEIER, John P. *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. Vol. 1, RJ, Imago, 1994
- \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Vol. 2, livro 1. RJ, Imago, 1996.
- \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Vol. 2, livro 2. RJ, Imago, 1997.
- \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Vol. 2, livro 3. RJ, Imago, 1998.
- MEYERS, Carol L. *Sepphoris and Lower Galilee: earliest times through the Persian Period*  
In: MEYERS, Carol L. *Sepphoris in Galilee: crosscurrents of culture*. Indiana: Eisenbrauns, 1996, pp.15-19.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os limites da helenização: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa*. RJ, Zahar, 1991.
- MONDONI, Danilo. *História da igreja na antiguidade*. SP, Loyola, 2001.
- MORIN, Emile. *Jesus e as estruturas do seu tempo*. SP, Paulinas, 1981.
- MOWINCKEL, Sigmund. *El que há de venir: mesianism y mesias*. Madri: Fax, 1975.
- NICKELSBURG, George W. E. *Salvation without and with a messiah: developing beliefs in writings ascribed to Enoch*. In: NEUSNER, Jacob. *Judaisms and their messiahs at the turn of the christian era*. Cambridge: The University Press, 1996, pp. 49-68.
- NOLAN, Albert. *Jesus antes do cristianismo*. SP, Paulus, 1992.

- REED, Jonathan L. *Galileans, "Israelite Village Communities", and the Sayings Gospel Q*. In: MEYERS, Eric M. *Galilee through the centuries: confluence of cultures*. Indiana: Eisenbrauns, 1999, pp.87-108.
- ROPS, Daniel. *A vida quotidiana na Palestina no tempo de Jesus*. Lisboa, Livros do Brasil, 1988.
- RUSSELL, David. *The method & message of jewish apocalyptic*. Bloomsbury: Street London, 1971.
- \_\_\_\_\_. *O desvelamento divino*. SP, Paulus, 1997.
- SANDERS, E. P. *Jesus and judaism*. Filadélfia, Fortress, 1985.
- SCARDELAI, Donizete. *Movimentos messiânicos no tempo de Jesus: Jesus e outros Messias*. SP, Paulus, 1998.
- SCHIAVO, Luigi. *Dois mil demônios na Decápole: exegese, conflito e interpretações de Mc 5,1-20*. Dissertação, UMSP, 1999.
- SCHMIDT, Francis. *O pensamento do templo: de Jerusalém a Qumran*. SP, Loyola, 1998.
- SCHOLEM, Gershom. *The messianic idea in judaism: an other essays on jewish spirituality*. NY: Schocken Books, 1971.
- SCURLOCK, Joann. *167 BCE: Hellenism or reform?* In: *Journal for the study of Judaism*. Brill: vol. XXXI, 2000, pp. 125-161.
- SHANKS, Hershell. *Para compreender os Manuscritos do Mar Morto*. RJ, Imago, 1992.
- SICRE, José Luís. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Petrópolis, Vozes, 1996.
- SMITH, Morthon. *Jesus, the magician*. NY: Harper&Row, 1978.
- SPATAFORA, Andrea. *From the "Temple of God" to God as the temple*. Rome: Gregorian University Press, 1997.

STONE, Michael E. *The question of the messiah in 4 Ezra*. In: NEUSNER, Jacob. *Judaisms and their messiahs at the turn of the Christian era*. Cambridge, The University Press, 1996, pp. 209-224.

THEISSEN, Gerd. *The miracle stories of the early christian tradition*. Edinburgh: T&TClark, 1983.

\_\_\_\_\_. *Sociologia do movimento de Jesus*. Petrópolis, Vozes, 1989.

\_\_\_\_\_. *O Jesus histórico: um manual*. SP, Loyola, 2002.

VEGETTI, Mário. *O homem e os deuses*. In: VERNANT, Jean P. *O homem grego*. Lisboa: Editorial Presença, 1994, pp.231-253.

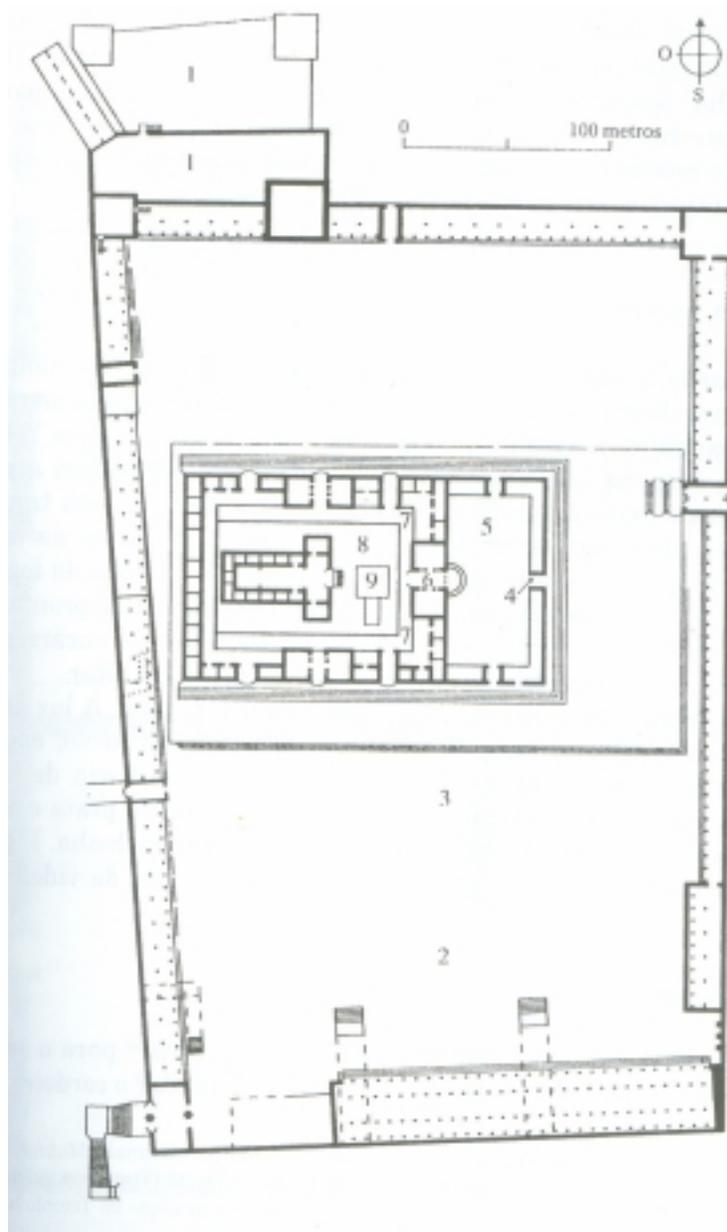
VERMES, Geza. *A religião de Jesus, o judeu*. RJ, Imago, 1995.

WINTER, Paul. *Sobre o processo de Jesus*. RJ, Imago, 1974.

# ANEXO

**Figura 1:** O Templo de Herodes.

**Bibliografia:** SCHMIDT, F. *O Pensamento do Templo: de Jerusalém a Qumran*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 63.

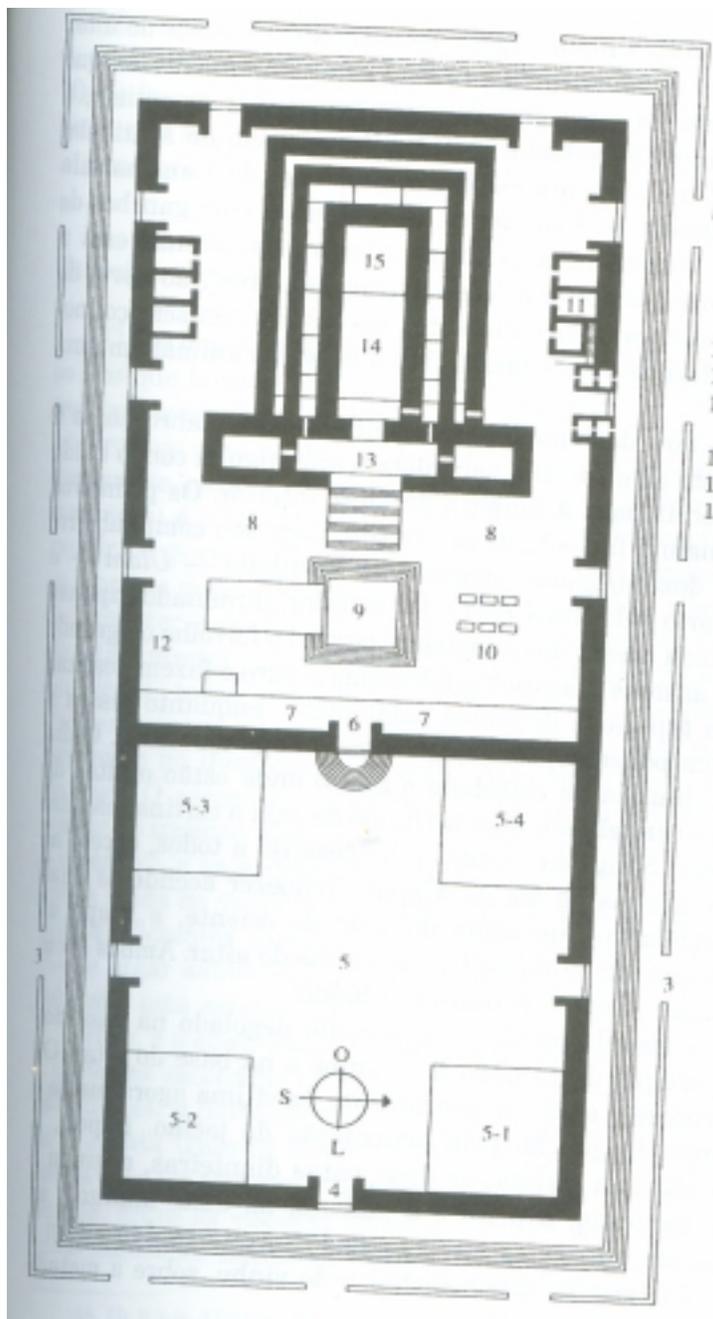


- 1- Fortaleza Antônia
- 2- Átrio dos gentios
- 3- Barreiras: *Soreg*
- 4- Porta Coríntia

- 5- Átrios das Mulheres
- 6- Porta de Nicanor
- 7- Átrio dos israelitas
- 8- Átrio dos sacerdotes
- 9- Altar

**Figura 2:** Átrios Externos do Templo de Herodes.

**Bibliografia:** SCHMIDT, F. *O Pensamento do Templo: de Jerusalém a Qumran*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 65.



3-Barreira: *Soreg*

5- Átrio das mulheres

5.2- Sala dos narizes

5.4- Sala dos leprosos

7-Átrios dos esraelitas

4- Porta coríntia

5.1- Entrepasto de maneira

5.3- Entrepasto do Azeite

6- Porta de Nicanor

8- Átrios dos sacerdotes

9- Altar

10- Abatedores

11- Câmara de fogo

12- Sala das pedras de cant.

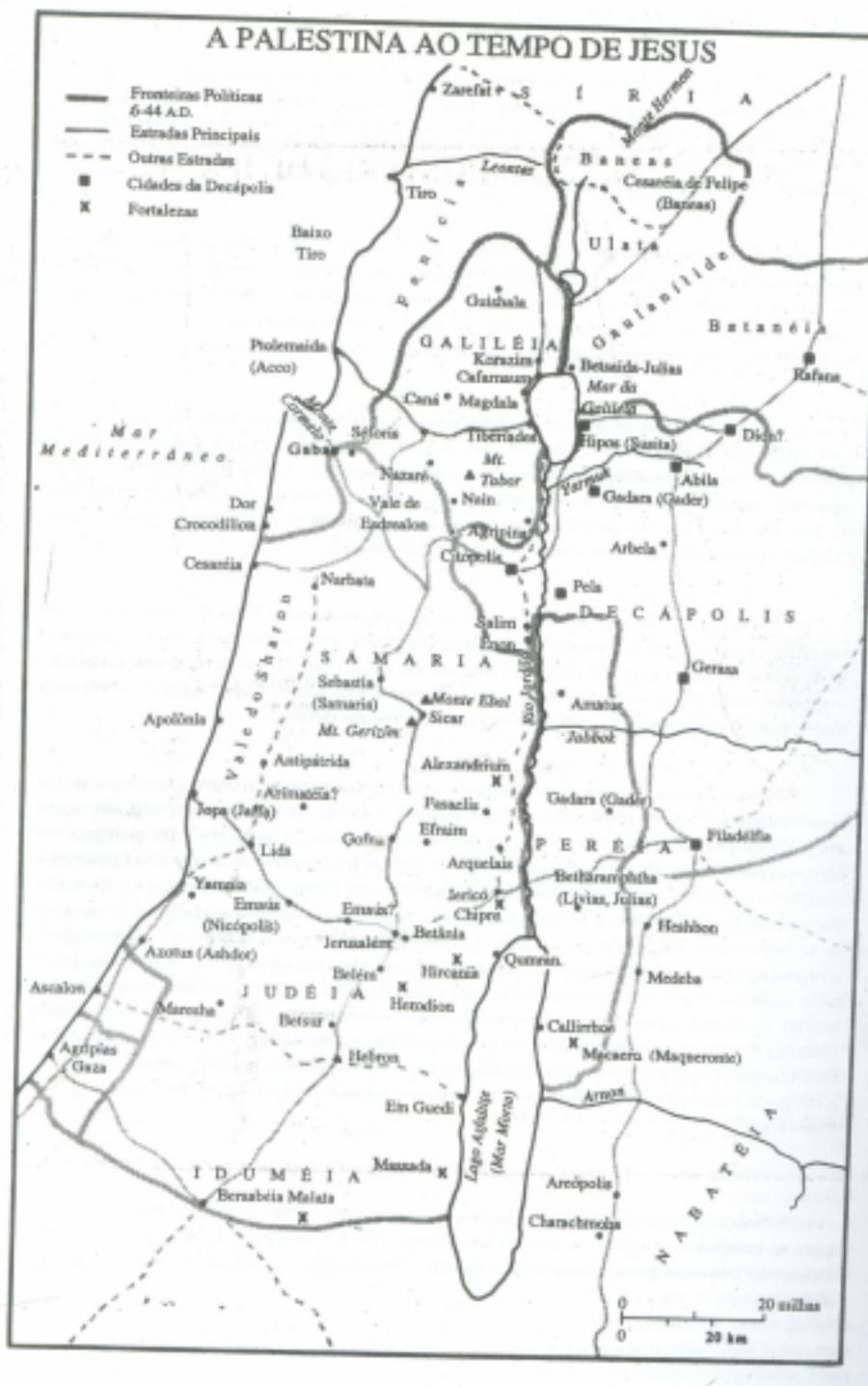
13-Vestibulo: *Ulam*

14- Santo: *Hêkâl*

15- Santo dos Santos: *Debir*

**Figura 3:** A Palestina ao tempo de Jesus.

**Bibliografia:** MEIER, J. P. *Um judeu marginal: repensando Jesus histórico*, v. 2, livro 3. Rio de Janeiro: Imago, 1998.



**Figura 4:** A Galiléia do ministério de Jesus.

**Bibliografia:** MEIER, J. P. *Um judeu marginal: repensando Jesus histórico*, v. 2, livro 3. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

