

FLÁVIO JOSEFO COMO FONTE PARA O JUDAÍSMO DO SEGUNDO TEMPLO

Flavius Josephus as Source to the Second Temple Judaism

Sílvio Murilo M. de Azevedo¹

Resumo: Nesse artigo procuramos discutir sobre o valor de Flávio Josefo como fonte fiável para a história do Judaísmo do Segundo Templo, e, por que não dizer, também para os estudos do Jesus Histórico, já que por mais que o *testimonium flavianum* não seja aceito pela maioria dos *scholars*, ainda resta muito a ser analisado e comparado quanto ao que dizem os evangelhos. Aqui procura-se fazer um estudo sistemático do assunto, recorrendo-se aos grandes especialistas no *corpus* flaviano, embora não procure compor propriamente uma pesquisa inovadora e contributiva para esses estudos, daí não ser muito abrangente a bibliografia consultada. O objetivo da investigação é modesto: introduzir, organizar e sistematizar o assunto, bem como fornecer uma chave hermenêutica para se ler Josefo evitando as armadilhas de sua retórica e de seus preconceitos.

Palavras-chave: Flávio Josefo, História do Judaísmo do Segundo Templo, Jesus Histórico, Sociologia da Religião, Evangelhos.

Abstract: In this article we seek to discuss the value of Flavius Josephus as a valid source for the history of Second Temple Judaism, and even for studies of the Historical Jesus, since even though the *testimonium flavianum* is not accepted by the foremost scholars, much remains to be analyzed and compared to what the gospels say. Try to carry out a systematic study of the subject, making use of the great specialists in the Flavian corpus, although I do not exactly seek to compose innovative and contributory research for these studies, which is why the bibliography consulted is not very comprehensive. The objective of the investigation is quite modest: to introduce, organize and systematize the subject, as well as to provide a hermeneutical key to reading Josephus while avoiding the pitfalls of his rhetoric and prejudices.

Key Words: Flavius Josephus, History of Second Temple Judaism, Historical Jesus, Sociology of Religion, Gospels.

¹ Graduado em filosofia (USP), em teologia, mestre e doutor em Ciências da Religião (UMESP), professor reformado, revisor e articulista habitual da revista *Ad Aeternum*.

Introdução

Passado já tanto tempo que os textos de Josefo passeiam pelas mãos de ávidos e doutos estudiosos, estando já a todos patente a parcialidade que deslustra esses textos, permanecerá Josefo ainda relevante aos estudos relativos ao primeiro século judaico e o Novo Testamento? L. Feldman enumera pelo menos 12 bons motivos para responder positivamente:

[...] é importante testemunha do texto bíblico [daquela época], cujas paráfrases podem ser comparadas não apenas ao hebraico e à Septuaginta em suas diversas versões, mas também com os fragmentos do Mar Morto. (2) Representa os primeiros estágios da tradição do Midrash, que pode ser comparada não apenas com os Targumim e os Midrashim posteriores, como também com os escritos de Filo, Apócrifa, Pseudoepígrafa, antiguidades bíblicas do Pseudo Filo, assim como o Gênese Apócrifo do Mar Morto. (3) É uma das primeiras testemunhas da tradição haláquica (legal) judaica, um século antes da Mishnah rabínica, bem como da tradição de Filo e do Rolo do Templo dos manuscritos do Mar Morto. (4) Representa de longe o mais completo relato acerca da importante mudança, diga-se mesmo revolução, na história do Judaísmo, incluindo o enorme sucesso de suas atividades proselitistas, que promoveu a transição da fase bíblica para a rabínica. (5) Suas palavras, ao lado de algumas inscrições samaritanas, papiros e os rolos do Mar Morto, são nosso mais completo relato sobre os movimentos sectários no Judaísmo [...]. (6) O período que cobre de forma tão detalhada é aquele imediatamente anterior à emergência e incipiência do Cristianismo, donde sua importância para entender os primeiros anos desse novo grupo religioso. (7) É o principal guia para o arqueólogo no processo de recriar a vida econômica, social, política e cultural da Judeia, particularmente, para os dois séculos anteriores a destruição do Segundo Templo. (8) Ocupa um importante lugar na história da historiografia da Grécia e de Roma, um link que articula as escolas isocrática e aristotélica. (9) Fonte importante para a história militar e política dos gregos, romanos e partos [...]. (10) É a mais importante fonte para judeus e não-judeus, incluindo em particular o fenômeno antissemita, durante os períodos helenista e romano. (11) Contém a mais extensa biografia da antiguidade; é importante para a consolidação dos padrões de um gênero que culmina com as Confissões de Santo Agostinho. (12) É a mais importante fonte para o vocabulário e a gramática grega do período helenístico, e lança grande luz sobre ambas as áreas na compreensão dos escritos do período, notadamente aqueles de Filo, Novo Testamento e papiros (Feldman, 1987, 13 e 14).

Dos pontos arrolados acima aquele que nos interessa é o (5). Contudo, nossa avaliação da utilidade de Josefo para a tarefa não é tão otimista, e devemos mesmo aluir, ao menos parcialmente, a confiança depositada nele por Feldman. Na verdade, em relação ao tema proposto, é limitada sua capacidade de nos informar sobre a *mainstream* do Judaísmo do I século e seus movimentos sectários. Entretanto, como contamos com tão pouco, sua contribuição é extremamente importante.

Em seus textos são frequentes os elogios à piedade e ao altruísmo dos fundadores da fé judaica, qualidades que lhe servem de modelo, as quais também procura replicar nos relatos sobre sua vida, quando se apresenta como sacerdote e profeta, e herdeiro do espírito dos macabeus (*Vida*, 1), no que transparece orgulho de sua herança cultural, e propor-se como missão a defesa do Judaísmo das calúnias de seus inimigos. Foi com esse objetivo que escreveu suas duas mais importantes obras: *Guerra dos Judeus* (a partir daqui apenas *Guerra*) e *Antiguidades dos Judeus* (a partir daqui *Ant.*).

Espicaçados pelas promessas alentadoras de suas vetustas e prolíficas páginas, *scholars* do NT têm por elas procurado conhecer melhor o Judaísmo do primeiro século E. C. Feldman mesmo escreveu, já faz algum tempo, uma obra de 696 páginas, onde lista todos os estudos sobre Flávio Josefo (1986). Depois desse levantamento muitos outros trabalhos foram publicados, de sorte que, se atualizada, essa bibliografia poderia facilmente estar a ultrapassar a milésima página. Debalde. Sombras ainda cobrem o primeiro século judaico, sem que o pálido sol flaviano as tenha dispersado.

Sobre Josefo, restam ainda algumas perguntas. Por que os resultados da pesquisa com base em seus textos têm se mostrado tão limitados? Por que ele demonstrou tão pouco interesse no aspecto religioso da vida judaica? Qual a melhor forma de fazer Josefo entregar seus tesouros informacionais? Existe alguma chave hermenêutica capaz de abrir recônditos inusitados do baú de Josefo? Essas são as perguntas que essa investigação pretende responder

preliminarmente para só então procurarmos sublinhar o que diz sobre o Judaísmo do primeiro século E. C.

1. Quem foi Flávio Josefo?

A resposta que vem de sua movimentada vida não parece simples: judeu ou romano? Sacerdote, governador ou general? Fariseu, saduceu ou essênio? Erudito escritor helenista ou historiador judeu? O nome de Josefo está sempre às voltas com muita controvérsia. Provavelmente porque ele tem muitas faces, e atravessam seus textos muitos objetivos e motivações contraditórias.

Foi membro do *establishment* religioso judaico, que por décadas submeteu-se à suserania romana na gestão da Palestina judaica; depois virou revolucionário e lutou contra os romanos na Galileia. Rendeu-se e retornou aos braços de Roma, para servir a casa imperial flaviana. Ganhou comenda para ser historiador do império, supostamente para abrilhantar a reputação de seus patronos, mas ocupou-se também em escrever para reabilitar seu povo, ou seja, a parte derrotada. Dispôs-se a fazer um retrato objetivo dos fatos, mas flerta com a literatura e a política.

Fora o forte colorido presente em seus textos quando fala de si mesmo e de suas peripécias, o que diz sobre ter sido de origem nobre e ter recebido educação esmerada, parece verídico. Isso é compatível com o cargo de liderança que exerceu na Galileia revoltosa; sua participação como general (*strategos*) na guerra congrui com a narrativa detalhada do teatro de operações, bem como com o motivo que o levou até lá como legado do sinédrio com a missão de evitar a fragmentação da rebelião, por pressão de lideranças locais independentes (*Vida*, 32). Depois de escapar mais de uma vez para salvar a vida ameaçada por essas lideranças, assume precariamente o comando dos revoltosos, até que, cercado em Jotapata, capitula ante Vespasiano (*idem*, 412). Prisioneiro, levado à sua presença, enquanto apresentava sua rendição, oportunamente, aproveita-se da aura mística que os judeus tinham aos olhos

dos supersticiosos romanos, profetiza sobre a ascensão do velho general ao trono (*Guerra*, 3. 400- 04).

Na época, Vespasiano era apenas um dos postulantes, e com sérias dificuldades para sustentar suas pretensões. Depois de sua aclamação como imperador pelas tropas, Josefo foi recrutado por Tito para ir com ele a Jerusalém, para atuar como intérprete, cronista de guerra e consultor para assuntos judaicos (Mason, 1992; Schürer, 1973, vol. 2, 43-72).

Sufocada a revolta, Josefo coloca-se a serviço de seus agora patronos, Vespasiano e Tito, como liberto e cliente. Como era costume, adota o nome de seus senhores, Flávio, e passa a viver como judeu romanizado, gozando dos privilégios decorrentes de membro da família imperial. Como prêmio por serviços prestados na campanha judaica, recebeu uma comenda vitalícia (*Vida*, 76), que lhe dava tranquilidade para escrever suas obras, e no gozo da qual viveu confortavelmente até a velhice.

Josefo, portanto, foi expectador e ator privilegiado dos mais importantes eventos da primeira revolta judaica (*Guerra*, I, 2-3), e escreveu a melhor obra que até agora se conhece sobre o tema.

Todo o colorido que acompanha suas muitas peripécias, sua sagacidade militar, sua clarividência, isso ninguém pode garantir. Não se olvide que seu texto também pretendia entreter seus leitores. Além disso, há que se tomar cautela de muitas outras coisas nessas páginas: propaganda mistificadora da casa que servia, bazófia pura e simples, detração de rivais e desafetos, afirmações bombásticas e retóricas, informações exageradas, etc. É autor de páginas que merecem figurar entre as melhores de seu tempo, mas também há centenas delas que não são mais que cópias e paráfrases de outras fontes.

Diante de tantos compromissos colaterais como se pode levá-lo a sério no exercício do ofício com que se auto intitula: historiador?

2. Josefo, uma fonte fiável?

Nos dias de Josefo fazia-se cópias de livros, sem nenhuma cerimônia. Não havia controle editorial nem eram pagos direitos autorais a ninguém. Por isso não se podia, por escrevê-los, ganhar a vida. Daí que o principal objetivo de um escritor greco-romano desse tempo era cair nas boas graças de um leitor poderoso, tornando-se protegido de um patrono ou de um mecenas, que pudessem, o primeiro, oferecer ganhos em forma de posições e comendas; o segundo, financiar seu labor. Por isso, os temas mais prováveis dos autores helenistas eram o que pudesse interessar aos poderosos: biografia de grandes homens, relatos sobre estratégias diplomáticas e bélicas, intrigas palacianas, obras monumentais de engenharia, etc.

Além disso, Josefo apresenta-se como historiador (*Ant.*, prefácio, 2), mas por história não se entendia o mesmo que hoje que leva esse nome. A história, hoje uma disciplina da enciclopédia das humanidades, à época era uma atividade intelectual mais afim à literatura e à retórica, e não tinha a mesma obsessão da historiografia moderna por datas, documentos e fatos (Huntsman, 1996, 393). Seu principal interesse não era a verdade dos fatos, mas uma verdade filosófica e humanista. Prova disso é que não havia nenhum termo entre gregos ou romanos para evidência. E se usavam palavras parecidas, tais como, “verdadeiro, precisão e probabilidade”, a referência eram usos retóricos, filosóficos e lógicos, e não a experiência; não havendo nessas palavras nenhum cunho empírico (Mason, 2009, 9).

Além disso, embora não o admita expressamente, Josefo cultivava um subgênero de história, classificável como “historiografia apologética”, que, por paradoxal que seja, tendo em vista sua pretensão à verdade, apresenta-se como literatura de grupos étnicos minoritários, que pugnava por manter vivas suas tradições e identidade, a despeito da hegemonia cultural helenista (Huntsman, 1996, 395). Durante todo o período helenista esteve muito ativa, em virtude de grande pressão que essa cultura exercia sobre o Judaísmo e outras culturas

minoritárias. Nessa linha, em defesa de sua fé, os judeus, p. ex., publicaram a Septuaginta, ou edição dos LXX, que era o AT em grego, mas com uma série de correções e atenuações das peculiaridades do pensamento hebraico para evitar as críticas e o preconceito de leitores greco-romanos esclarecidos (Dunn e Rogerson, 2003, 10). Também nesse tempo autores judeus publicavam sob pseudônimos bíblicos pseudo-obras para validar certas doutrinas, e a ideia de que a inspiração continuava ativa em seus dias. Toda a literatura apocalíptica segue essa linha.

Outros, contra a hegemonia cultural dos grandes autores da literatura clássica helenista, procuravam combater o antissemitismo com a mesma arma: uma “propaganda judaica sob máscara pagã” (Schürer, 1973, vol. 3, 270). Há muitos exemplos dessa literatura. A *Carta de Aristeas*, onde o autor apresenta-se como servidor da corte de Ptolomeu Filadelfo II, mas, estranhamente, defende vigorosamente práticas judaicas, descrevendo a Septuaginta como obra perfeita, tanto em seu texto quanto como guia inspirada para a vida. Excertos de obras conhecidas hoje como *Sobre os judeus* e *Sobre Abraão*, atribuídos a Hecateus de Abdera, revelam-se, na verdade, escritas por um judeu (Adler, 2019, 12).

Josefo nunca lançou mão desses expedientes, mesmo porque não tinha o menor interesse em se esconder atrás de pseudônimos ou escrever pseudo-obras. Contudo, também fez propaganda pró-judaica, através de uma história dos judeus que ocultava seus defeitos. P. ex., o sectarismo e as crenças apocalíptico-messiânicas, que insuflaram a violência e a sedição (Huntsman, 1996, 396). Quanto à propaganda pró romana, também evitava temas desconfortáveis, evitando mencionar as lastimáveis condições socioeconômicas da população judaica, e sua contribuição para a revolta, e cuja causa última foi mesmo o sistema político-fiscal romano, baseado na sobretaxação da economia e na cooptação e suborno das elites locais (que incluía a classe à qual o próprio Josefo pertencia).

Doutra parte, a relação de Josefo com suas fontes é relativamente fidedigna. Não as altera substancialmente, mas também não hesita em criar ênfases e fazer omissões para sustentar seus objetivos apologéticos (Bilde, 1988, 196). Quando lhe permite a erudição, oferece ao leitor expansões geográficas e históricas; quando não, apenas parafraseia, utilizando étimos e expressões correntes do *koiné* de seu tempo. Quanto ao estilo, gostava de lhes acrescentar um toque “dramático, patético e erótico”, com o fito de tornar o texto mais atrativo (*ibid.*).

Sobre suas principais fontes, os textos de Josefo podem ser divididos em três partes: (a) a *Tanakh*, no original hebraico, para o período bíblico (*Ant.*, prefácio, 2); (b) I Esdras, a versão grega de Ester (com acréscimos) e I Macabeus, para os períodos, persa, macabeu e asmoneu (DeSilva, 2020, 44); (c) uma obra que se perdeu de Nicolau de Damasco (secretário e amigo pessoal de Herodes), para o período herodiano (Thackeray *in* Josefo, 1961, 22-23). Como dito, a única exceção é a *Guerra dos Judeus*, texto que retrata os anos da Primeira Revolta Judaica, onde são descritos eventos testemunhados por ele próprio, com exceção do livro I, e de eventos concomitantes do lado antagônico, para os quais teve que consultar outros cronistas imperiais.

Como era comum em seu tempo, Josefo não faz citações, mas não deixa de mencionar suas fontes mais importantes. P. ex., Nicolau de Damasco, que menciona incontáveis vezes, em ambos principais livros; a Septuaginta, que chamou de “obra perfeita” (*Ant.*, 12. 110); e outros que emulou, ainda que sem lhes declinar os nomes (*Tucídides*).

Plágio e direitos autorais eram conceitos que nem ele nem seus contemporâneos conheciam. Ademais, a competição pela honra (*philotimia*) fazia com que os membros da elite disputassem entre si o papel de autoridade (*autorictas*) em alguma área do conhecimento ou das artes (Mason, 2009, 7), nem que para isso se recorresse à automistificação biográfica e intelectual, para

aumentar o próprio brilho; e a alusão velada e depreciativa, para deslustrar a concorrência (Huntsman, 1996, 396).

A habilidade de Josefo como historiador foi modelada pela leitura e estudo do maior de todos os historiadores da Antiguidade clássica: Tucídides. Na verdade, Josefo apresenta-se como um novo Tucídides, autor de *Guerra dos Judeus*, a única que poderia se ombrear com a *Guerra do Peloponeso*, do autor grego, obra que Josefo imitou até no título. E as suspeitas sobre sua originalidade seguem o virar das páginas.

No prefácio de *A Guerra dos Judeus*, ele faz uma afirmação retórica e enfática, que emula Tucídides *verbatim*: “a maior de todas as guerras, não só desta época, mas de todos os tempos” (*Guerra*, prefácio, 1). Também aduz à sua capacidade de historiografar por ter sido testemunha ocular dos fatos, tal como também o grego fizera (*Guerra*, prefácio, 1//*Guerra do Peloponeso*, 1.1). No parágrafo seguinte Josefo continua reforçando a importância de sua guerra falando do contexto político romano, coisa que também faz Tucídides em seu segundo parágrafo, ao comentar sobre as pré-condições da guerra entre os gregos. E assim sucessivamente...

Josefo também segue os passos de Virgílio, que escreveu uma Odisseia latina, inspirada em Homero, mas protagonizada por Eneias e outros personagens latinos (*Eneida*). Os heróis de Virgílio são fugitivos de Troia, arrasada pela guerra, que viajaram pelo Mediterrâneo ao Lácio para aí fundarem seu novo lar. Virgílio procurava legitimar a nova Roma de Augusto. A mitológica fundação da cidade contada pela história dos irmãos alimentados pela loba já não satisfazia a Roma vencedora, mas também vencida pela cultura grega. Havia, portanto, necessidade de apresentá-la como a legítima herdeira dessa cultura.

Josefo tentou imitar Virgílio, não o logrou nos quesitos originalidade e lirismo. Contudo, ideologicamente a bajulação de Josefo é menos rasa do que a do mantuano. Enquanto Virgílio inventa uma profecia sobre o surgimento da

casa juliana, à qual também pertence Augusto, dizendo de sua futura glória iria chegar aos céus, e seu nome tomar assento entre os deuses (*Eneida*, 296-300); Josefo baseou-se no profeta Daniel e na profecia que vaticinava a destruição de Jerusalém e do templo, e, indiretamente, exalta a casa flaviana, já que ela teria sido o instrumento usado por Deus para executar seus decretos sobre Seu povo escolhido, mas impenitente (Dn. 9: 27).

Também por outras razões, comparado a Virgílio, Josefo é um escritor menor; e comparado a Tucídides, menor historiador. Do primeiro não tem a mesma maestria no uso das palavras, porque não escrevia em sua língua materna. A obra foi traduzida para o grego *koiné*, provavelmente do aramaico (*Guerra*, prefácio, 1); depois, suas *Antiguidades* não são histórias originais, mas paráfrases da Escritura hebraica. Do segundo não teve a mesma disciplina, não ofereceu aos leitores relato imparcial e cuidadoso sobre as causas da guerra. Em suma, paráfrase não é literatura e acontecimentos sem causas fundamentais não são História.

Sobre a imparcialidade que se vê, pelo menos como propósito em Tucídides, em Josefo não se apresenta nem assim. Como afirmado, o compromisso de Josefo não era “a acurada verdade dos fatos”, como retoricamente declara (*Guerra*, prefácio, 1), mas a acurada verdade dos acontecimentos que eram favoráveis a seus patronos, a si e ao povo judeu. Diferente de Tucídides, que perdeu Anfípolis e foi exilado por Atenas, ficando, assim, sem obrigação com nenhuma das partes, Josefo colocou-se a serviço dos vencedores, e só tem como atenuante o fato de ter lutado com os perdedores, e ocupar-se em seu texto de evitar a extinção de seu legado.

T. Beall aponta três propósitos apologéticos que guiaram os escritos flavianos: elogiar os romanos, justificar e ressaltar as qualidades morais dos bons judeus e as suas; e vilipendiar os “tiranos” (*tiranoi*) e “bandidos” (*lestoi*) revoltosos que despoticamente, encabeçaram a revolta (Beall, 2004, 3), dado que o povo mesmo não queria sublevar-se (*Guerra*, prefácio, 3 e 4) (Cf. Pummer,

2009, 61 e 62). Por óbvio, Josefo evita o assunto da alta carga tributária imposta à economia judaica, e o sistema político imperialista romano, resumido pelo brocardo *divide et impera*, como as duas grandes causas da anarquia e da rebelião; ainda que reconheça a contribuição para isso dos desmandos dos procuradores (*Ant.* 18. 25).

A proverbial falta de acurácia de Josefo com números é também consequência direta de seus objetivos apologéticos. Os números estão distorcidos por essas motivações e não devem ser levados a sério, pois, ou queria exaltar os romanos e seu povo à custa da verdade, ou então intentava entreter seus leitores com informações sensacionalistas.

Como exemplo, pode-se mencionar o exagero na descrição dos exércitos que ameaçaram o povo judeu. Segundo ele, o rei armênio Tigranes teria avançado contra a Síria e depois contra Israel com um exército de 500 mil guerreiros (*Ant.*, 13. 419). Isto é completamente absurdo, porque nem em toda a Armênia havia tanta gente. Em outro exemplo, ainda mais estapafúrdio, pois pode-se comparar seus números com os de uma fonte canônica conhecida, ele descreve o exército de midianitas sob o comando de Sísera como composto por 300.000 soldados de infantaria, 10.000 cavaleiros e 3.000 carros (*Ant.*, 5. 199), enquanto a Escritura é mais credível e modesta, apresentado a composição desse exército com apenas 900 carros de ferro (Jz. 4: 13). Seguindo esse mesmo diapasão, segundo Josefo, a multidão reunida no Monte das Oliveiras por um certo egípcio chegava a 30.000 populares, a qual foi dispersa por Félix, quando tentaram atacar a guarnição romana em Jerusalém (*Guerra*, 2. 261). O NT, entretanto, registra apenas 4.000 pessoas (Atos 21:38)².

Sobre a fiabilidade de Josefo, apesar de todos os problemas referidos, não é pior do que a da maioria dos autores de seu tempo. Suas virtudes e vícios

² Em outro lugar ele mesmo sugeriu um número muito mais confiável e mais próximo do relato bíblico: Naquele dia Félix massacrara 400 e prendeu 300 (*Ant.*, 20.171). Esta é uma prova do que foi dito sobre os propósitos apologéticos das obras de Josefo. No *Guerra dos Judeus*, no qual tinha como objetivo a glorificação do exército romano. Os números são, por isso, mais extravagantes.

sendo reconhecíveis e previsíveis, podemos evitar os últimos e tirar proveito das primeiras, em prol da ampliação do que conhecemos sobre o primeiro século E. C. judaico.

3. Josefo como fonte para assuntos religiosos

Em sua autobiografia Josefo presume-se grande conhecedor da religiosidade judaica, com a qual, alegadamente, esteve familiarizado desde muito jovem, estando apto para, com apenas quatorze anos, informar o sumo-sacerdote e outros dignatários sobre esses assuntos (*Vida*, 2). Mais tarde, seguindo a mesma disposição para a auto louvação, com dezesseis anos, teria frequentado as aulas dos grandes mestres das três maiores “filosofias judaicas”: essênios, saduceus e fariseus (*ibid.*), dentre as quais teria decidido abraçar o farisaísmo (*Vida*, 10).

Nenhuma dessas afirmações é fiável. As declarações sobre sua religiosidade juvenil e sua precocidade na matéria são manifestações de um *topos* da retórica, a saber, a já mencionada *autorictas*; o verdadeiro tempo de sua adesão ao farisaísmo foi a idade madura, e, ao que tudo indica, por conveniência (Baumgarten, 2007, 1).

Prova disso, é que, apesar de confessar-se fariseu, a única facção judaica que demonstra ter mais do que um conhecimento superficial é a dos essênios, sobre os quais faz algumas revelações. Das demais, inclusive aquela que foi sua opção convicta, pouco tem a dizer. Sobre os zelotes, que conheceu de perto quando era legado do sinédrio na Galileia, quase nada é relatado sobre suas convicções religiosas, sendo apenas apresentados como facção política extremamente violenta. De resto, com poucas exceções, a religião de seu povo recebe dele comentários superficiais dirigidos a um público greco-romano que ignorava assuntos judaicos e, portanto, era esperado fossem leitores complacentes.

Infelizmente, essas omissões, sejam causadas pela ignorância, sejam por seu desejo de não prejudicar a percepção de seus leitores sobre o Judaísmo; ou ainda, para não entediá-los com minúcias da lei dos judeus, referem-se à parte mais interessante e obscura do Judaísmo do primeiro século, período que vai de 6 a 65 E. C., tempo de grande efervescência religiosa na Palestina judaica.

A dependência às fontes também explica a qualidade irregular de seus textos. Quando ele segue fielmente os interesses temáticos de sua fonte, limitando-se a parafraseá-las, perde originalidade, mas ganha consistência e substância. Do contrário, quando se aventura a expor algo não tratado por elas, p. ex., algum detalhe sobre o Judaísmo de seu tempo, e tentando impressionar o leitor com uma erudição que não possui, o resultado é um texto raso e juncado de desinformação. Considerando a metáfora de Mason sobre os escritos de Josefo: “ potencial mina de ouro para entender o mundo do Novo Testamento” (1992, 2), ela só é verdadeira se o peneiramento for muito bem feito, para eliminar o cascalho sem valor.

A exemplo, observe-se um trecho das *Antiguidades dos Judeus*, onde são comparadas as crenças das seitas judaicas sobre o destino (*eimarmene*), cujas observações aparecem como parêntese em meio ao relato das escaramuças de Demétrio e Jônatas:

Nessa época havia três seitas entre os judeus, que tinham opiniões diferentes a respeito das ações humanas; uma era chamada de seita dos fariseus, outra de seita dos saduceus e a outra de seita dos essênios. Agora, para os fariseus, eles dizem que algumas ações, mas não todas, são obra do destino, e algumas estão em nosso próprio poder, e que estão sujeitas ao destino, mas não são causadas pelo destino. Mas a seita dos essênios afirma que o destino governa todas as coisas e que nada acontece aos homens senão o que está de acordo com sua determinação. E os saduceus, não criam no destino, dizendo que tal coisa não existe, e que os acontecimentos dos assuntos humanos não estão a seu dispor; supõem que todas as nossas ações estão em nosso próprio poder, somos nós mesmos as causas do que é bom, e recebemos o que é mau como consequência de nossa própria loucura. (*Ant.*, 13. 171-73).

Se, em busca de novos esclarecimentos, o leitor vai ao trecho a que o texto supra remete, no livro *Guerra dos Judeus*, encontrará uma longa apresentação sobre as filosofias judaicas (*Guerra*, 2. 119-66), que põe em relevo os essênios, mas sobre o tema do fado apenas o parágrafo 164 toca de raspão no assunto, relacionando-o aos saduceus, os quais acreditam na completa liberdade humana. Quanto às outras duas, nada menciona sobre suas crenças a respeito.

O que Josefo apresenta como uma discussão filosófica greco-romana (certamente para falar daquilo com que seus leitores estavam afeitos), longe de ser uma curiosidade ociosa, como aparenta, é, na verdade, algo fundamental. O assunto dividia as principais seitas, e é essencial para explicar a revolta e a liderança zelote no levante. Os saduceus negavam o fado, os fariseus aderiam a um meio termo e os zelotes endossavam a sinergia divino-humana farisaica, mas enfatizaram a liberdade. Portanto, a apresentação superficial de Josefo não se ajusta à importância que tinha o tema no quadro das ideias religiosas do Judaísmo. Também ficam a dever outros temas importantes, que, por óbvio, cairiam mal aos leitores romanos. P. ex., a profusão de postulantes ao messianismo régio que pululava naquele ambiente.

Em *Antiguidades dos Judeus*, onde é de se esperar que Josefo aprofunde o tema da religião, o que permanece dando o tom é a propaganda. A começar pelo título, escolhido para causar boa impressão, por sugerir aos romanos, grandes apreciadores da tradição e das coisas antigas, que o Judaísmo era uma religião antiquíssima; também porque era o mesmo título de outra obra famosa da época, de autoria de Dionísio de Halicarnasso, *Antiguidades dos Romanos*, na qual Josefo também se espelhou.

Expressamente, a intenção de Josefo nessa obra era apresentar a superioridade da constituição do governo judaico e uma interpretação das Escrituras Judaicas (*Ant.*, prefácio, 1). E, fazendo uso de mais uma de suas *personas*, compara-se com o sumo-sacerdote Eleazar, que escreveu a pedido de Ptolomeu II sua *Carta de Aristeas*, sobre as ordenanças judaicas. Ainda que ele

sugira que sua obra era superior à do referido, pois teria escrito não apenas sobre a lei, mas, adotando uma temática mais ampla, pretendia dar cabo da história quadrimilenar do povo hebreu (*Ant.*, prefácio, 3), destacando as qualidades e virtudes judaicas, que Spislbury resume por meio de uma “pequena” lista:

Piedosos, bons, justos, caridosos às viúvas e aos órfãos. Sábios, corajosos, diligentes, generosos, ordeiros, hábeis com as palavras, têm completo controle sobre suas paixões e emoções. São pessoas com elevada capacidade mental, seu modo de vida caracteriza-se pela inteligência e racionalidade. Eles têm um código de práticas racional e razoável. Sua religião é superior às outras religiões (especialmente a dos egípcios), mas respeitam o direito das outras nações de adorarem seus próprios deuses. Eles têm a mente aberta e estão prontos a aprender com seus vizinhos. Eles amam o conhecimento e dão muito valor à educação de suas crianças, especialmente em matéria de religião. Eles valorizam a obediência filial e a lealdade. Em tempo de guerra eles são o terror de seus inimigos e o deleite de seus amigos, aos quais são completamente leais [...] (1998, 218).

Sobre demonstrar a superioridade da religião judaica, Josefo tem pouco a oferecer além dos relatos bíblicos, dando ênfase a seu cunho político. Na história do período bíblico ele dependeu da *Tanakh* e da Septuaginta³, cujos textos apenas parafraseou ou simplesmente copiou (Thackeray, 1961, ix); limitando-se a enfatizar algumas teses: (a) os judeus não eram misantropos; os patriarcas estavam em estreita ligação com os gentios entre os quais viviam. (b) O sectarismo judaico não existiu; basta mudar os étimos, substituindo-os por aqueles que seriam mais agradáveis aos ouvidos romanos: associações filosóficas, partidos; nunca seitas. (c) A antiguidade da religião e da sociedade judaica, remonta aos patriarcas dos tempos antigos e à gênese do mundo.

Por último, mas não menos importante, seu objetivo era colocar sua própria figura em relevo, afastando o preconceito que sua origem judaica pudesse suscitar. Com efeito, em sua autobiografia, *Vida de Flávio Josefo*, ele

³ Schürer observa que Josefo, para compor Esdras e Ester, utiliza apenas os trechos que aparecem na versão LXX, parecendo ignorar a versão mais ampla dos originais. (Schürer, 1973, vol. II, 49).

ressaltou a origem sacerdotal de sua família, com raízes régias, ligadas à dinastia asmoneia, recebendo, por isso, educação esmerada, tanto nas letras sagradas como nas humanistas. Quando fala sobre figuras religiosas judaicas, procura apontar qualidades que também presume possuir, qualidades mágicas, dom de profecia, virtudes, etc. Os profetas essênios que admirava são paradigmas dessas qualidades: Banus (*Vida*, 11), Judas (*Guerra*, 1.78; *Ant.*, 13. 311), Menachem (*Ant.*, 15. 373-79) e Simão (*Ant.*, 17. 345-47). Quanto ao povo judeu, atribui ao movimento essênio as melhores qualidades e compõe com elas uma pletora de virtudes judaicas: “simplicidade”, “resistência”, “disciplina”, “poderes ocultos”, “renúncia aos poderes”, “Desprezo pela morte”, “crença na recompensa e no castigo após a morte”, etc. (*Ant.*, 18. 18-22; *Guerra*, 2. 119-66).

Em suma, tendo em mente todos estes problemas, e para não ser vítima de seus tiques literários, históricos e egocêntricos, é apropriado abordar as obras de Josefo com uma pergunta básica em mente: ‘esta informação é prejudicial, ou é pelo menos neutra, em relação aos romanos?’ Ou então: ‘Traz ela alguma vantagem aos judeus ou ao próprio Josefo?’ Se a primeira pergunta for respondida positivamente e a segunda negativamente, então o que diz pode ser de alguma utilidade.

Em outras palavras, Josefo pode ser fonte apenas se usado com moderação. Portanto, o critério do constrangimento, proposto por J. P. Meier para as fontes do Jesus histórico (2001, 167-95) cabe como uma luva para ele: tudo o que é constrangedor ou é pelo menos neutro à sua apologética tem grande probabilidade de ser verdadeiro.

4. O testemunho de Josefo sobre a matriz religiosa da Galileia

Em sua biografia Josefo retrata uma Galileia repleta de judeus. Mesmo aquelas cidades denominadas como *poleis* (*Vida*, 123), e apresentadas como repletas de instituições e edifícios que caracterizavam uma cidade-estado greco-romana: Tiberíades, Séforis e Gabara. Contudo, não se pode acatar essas

informações sem nenhum considerando. Já sabemos que à retórica de Josefo comprazia armar cenários onde pudesse arvorar a bandeira de seu protagonismo.

Em seus relatos sobre a Galileia seu papel era o de um general, enviado pelo sinédrio, para investigar e abafar a influência de lideranças autônomas que por lá surgiam. Pelo que, para ser persuasivo aos leitores, necessitava de muitos figurantes, os quais procurou colocar no exército que comandava: “60 mil infantes, 250 cavaleiros, 4. 500 mercenários e os 600 homens” de sua guarda pessoal (*Guerra*, 2. 583). Enfim, a exuberância marcial própria para bem representar o enredo de novas guerras macabaicas, capitaneadas por um legítimo asmoneu, ou seja, Flávio Josefo. Diante disso, a pergunta mais pertinente face à costumeira grandiloquência de Josefo é: será que essas cidades judaicas e semi-gentílicas podiam fornecer tão numerosa tropa de judeus?

O ponto é importante porque um dos problemas mais candentes da crítica histórica atual está relacionado com a Galileia, o lugar onde nasceu o movimento de Jesus e onde, na maior parte do tempo, desenrolou-se sua missão. Que perfil religioso traçar da Galileia?

É provável que movimentos não alinhados florescessem ali mais livremente, porque lá não chegava o braço do Templo com tanta força. Contudo, as numerosas sinagogas e *miqva'oth* escavadas em sítios arqueológicos da região também atestam o quanto era sólida a presença de um *ethos* judaico (Levine, 2015). Provavelmente, os fariseus fossem numerosos e influentes a ponto de compensar a inércia do templo na região. Mas, quanto ao mais, o que se pode dizer? O estado da questão da Galileia permanece contencioso: o *ethos* da Galileia era judaico, similar à Judeia, ou havia ali mais sincretismo, pela presença mais numerosa de população gentílica nas imediações?

Além da arqueologia e de Flávio Josefo, não existem muitas fontes que esclareçam o assunto. Mas, como não se pode confiar plenamente no que Josefo diz de forma intencional, por causa de sua parcialidade, é melhor considerá-lo

como fonte apenas se lido a contrapelo de sua retórica, ou seja, considerá-lo fiável apenas quando não está a alardear as virtudes de ninguém, muito menos as suas. Assim, temos que descartar o que ele diz expressamente, sobre o número de judeus na Galileia nesse contexto.

Uma informação neutra dessa perspectiva é o que ele mesmo escreve sobre as autoridades e seus feitos, porque aí seu texto tem mais acurácia e probabilidade de ser verdadeiro. Pois nesse caso seu interesse é demonstrar sua competência como analista político das coisas judaicas e sua capacidade de administrar a região, caso solicitado. Se cruzarmos os informes sobre quem fez, o que foi feito e onde foi feito, comparando os resultados com a reação popular em termos de motins e levantes, será possível traçar um perfil fiável do *ethos* da Galileia. Porque, por a cultura greco-romana, em geral, ser ofensiva à religião judaica, se havia motins em certas localidades era porque sua população era majoritariamente judaica, ou pelo menos, era suficientemente representativa para isso.

Josefo diz que Herodes erigiu uma cidade helenista (*polis*) em homenagem a César Augusto, Sebastes, no lugar onde antes era a capital do Reino do Norte, Samaria. E também teria erguido numerosas construções essenciais para a cultura greco-romana em outras partes da Palestina: ginásios em Trípoli, Acco, Ptolemaida e Damasco; um hipódromo e um anfiteatro em Jericó; uma ágora em Cesareia; um templo em honra a Augusto em Paneion (depois rebatizada como Cesareia de Filipe); e termas e fontes em Ascalon (*Guerra*, 1. 403, 422). O fato de não ter havido nenhuma revolta judaica importante nesse período indica que as cidades que receberam estas obras eram gentílicas, sem habitantes judeus. Ademais, Herodes agradou os judeus, restaurando e embelezando o Templo (*Guerra*, 1. 401), construindo palácios, torres e fortalezas em Jerusalém. Porque teve esse cuidado, a população judaica não tinha motivos para execrá-lo como viria a fazer com alguns de seus sucessores.

Os sucessores de Herodes, conhecedores do Judaísmo, seguiram as políticas do fundador da dinastia. Construir cidades no estilo helenista não significava favorecer a idolatria ou práticas helenistas incompatíveis com a religião judaica, como viriam a fazer os procuradores a partir da década anterior à revolta. Eles se esforçaram para manter as relações entre judeus e pagãos “estáveis e equilibradas” (Kasher, 1990, 224).

Josefo diz, p. ex., que Filipe conduziu-se com extremo cuidado e moderação em seu território, julgando com equidade e celeridade todas as questões de que tomasse conhecimento (*Ant.*, 18. 106). Embora tenha reinado sobre um território meio gentílico e meio judaico (Traconites e Gaulanites), e apesar de haver construído duas cidades helenistas: Cesareia de Filipe e Júlia (*Ant.*, 18. 28), não há notícia de nenhuma revolta ou tumulto durante seu longo mandato. E era muito sábio que assim procedesse, pois nessas cidades vivia importante contingente populacional judaico. O evangelho diz que foi em Cesareia que Jesus interrogou seus discípulos sobre a opinião do povo sobre ele, deles ouvindo algumas respostas (João Batista, Elias, Jeremias e algum dos profetas) que denotam serem de judeus essas opiniões, ainda que a cidade fosse helenista (Mt. 16: 13 e 14).

A arqueologia corrobora com Josefo. Templos dedicados a deuses greco-romanos, odeons, termas, hipódromos, ginásios ou ágoras, jamais foram encontrados em cidades habitadas por judeus (Dunn e McKnight, 2005, 295). A cidade de Séforis, construída por Herodes e reinaugurada por Antipas para ser sua primeira capital (Kee apud Levine, 1992, 15), não possuía nenhuma destas edificações (com exceção de um pequeno teatro com 4 mil assentos) (Dunn e McKnight, 2005, 296), provavelmente porque a maior parte de sua população era composta por judeus. Ademais, Tiberíades, a segunda capital da Galileia construída por Antipas, era majoritariamente gentílica e, não obstante, viviam nela muitos judeus, como prova a escavação de uma sinagoga no local (Dunn e McKnight, 2005, 296); e pelo fato de Magdala ou Tariqueia, um

assentamento industrial de trabalhadores judeus, à riva do lago Genesaré, distar apenas cerca de 5,5 quilômetros (30 estádios) dela (*Vida*, 157) (Bauckham, 2018, 8)⁴.

Josefo também oferece razões históricas para se pensar em um meio cultural judaico na Galileia, pela própria história de sua colonização. Depois da queda do Reino do Norte em 722 a. C., e devido a deportação em massa de grande parte da população para outras regiões do Império assírio, bem como o deslocamento de populações exógenas para habitarem aí, a região ficou repleta de não judeus até que João Hircano iniciou suas campanhas de expansão territorial, conquistando a Idumeia e obrigando seus habitantes a se circuncidarem e a viverem como judeus (*Ant.* 13. 257). Com respeito à Samaria teria tentado fazer o mesmo, mas ocorre que aí havia um *ethos* religioso bem consolidado, que ele tentara erradicar à força sem sucesso. Ele cercou Samaria, matou de fome seus habitantes e destruiu a cidade e seu templo (*Ant.* 13. 275). Aristóbulo compeliu os habitantes da Itureia a se circuncidarem e a viverem de acordo com as leis judaicas (*Ant.*, 13. 318). Alexandre Janeu, seu irmão e sucessor, seguiu com a mesma disposição de expandir o domínio judaico na Palestina (*Ant.*, 13. 356-63).

Depois de conquistados, os territórios foram rapidamente judaizados, a exemplo da Idumeia, dos antepassados de Herodes, o grande. Houve ondas migratórias de judeus para a Galileia que definiram o perfil judaico da região (Hanson; Horsley, 1995, 45). Na região de Samaria o processo de judaização não teve igual sucesso. As atrocidades cometidas por João Hircano colocaram um obstáculo inamovível à possibilidade de reconciliação entre esses dois povos.

⁴ Hoje é grande o número de *scholars* do NT que defendem uma Galileia com forte *ethos* judaico: Sean Freyne foi um dos primeiros (1980, 1988, 2000, 2004), depois de a teologia liberal alemã ter difundido a mais não poder a ideia de uma predominância gentílica. Também R. Horsley (1996). Além dos já citados há uma sucessão de outros trabalhos seguindo a mesma linha: Jonathan Reed (2000); Mark Chancey (2004, 2005, 2015); M. H. Jensen (2006); C. A. Evans (2012); D. A. Friensy e J. R. Strange (2015), R. Bonnie (2019).

É claro que, além dessa população francamente judaica, a Galileia estava cercada por populações semipaganizadas e semi-helenizadas na Pereia (a oeste do Jordão), de Decápolis (ao norte do mar da Galileia), de algumas cidades da Samaria; de todo o litoral da Palestina, bem como a Idumeia, ao sul da Judeia. Além destas cidades fora dos limites de regiões majoritariamente judaicas, havia grandes cidades que não eram propriamente helenísticas, pois não possuíam ginásios, termas ou anfiteatros, essenciais ao modo helenista de viver.

Entre essas podem ser apontadas Tiberíades e Séforis, duas capitais de Herodes Antipas, já citadas. Cruzando as informações que Josefo fornece, depois do exílio de Herodes Antipas, começou a decrescer na Galileia o território habitado por judeus, e, conseqüentemente a aumentar a influência da cultura pagã (Aviam, 2004, 14), o que explica os frequentes motins de judeus, ofendidos pelas manifestações pagãs, cada vez mais audazes e frequentes.

Nesse contexto prevalentemente judaico é pouco provável que a cultura greco-romana fosse assimilada ou praticada pelos judeus da Galileia. Ainda que a filosofia cínica tivesse elementos político-contestadores, similares ao dos profetas, e formalmente até semelhantes à literatura sapiencial judaica; mas nada, senão a especulação, faz ver aí um sincretismo.

Até da perspectiva sociológica, é muito pouco plausível que camponeses judeus, submetidos a difíceis condições de vida, por causa dos impostos romanos e da cobiça de seus compatriotas abastados, tivessem qualquer simpatia pela cultura greco-romana, cultivada à socapa pelos ricos expropriadores de suas terras, dos quais eram inimigos.

É altamente improvável, portanto, que camponeses da Galileia fossem ao teatro em Séforis ou passassem as férias nos balneários sírio-fenícios do litoral norte, como querem nos fazer crer os estudiosos do *Jesus Seminar*, ou que existisse uma “unidade mediterrânea”, que congregasse todos os habitantes da bacia mediterrânea (Crossan, 1994, 6). Um *ethos* paganizado aí só seria possível

em uma Galileia sem Judeus, e contra isso há o forte testemunho de Flávio Josefo, a contar com o apoio da arqueologia, tanto israelita como ocidental.

5. Josefo sobre o ambiente religioso da Judeia no I século E. C.

O uso corrente no grego *koiné* para traduzir nossa palavra de origem latina seita (*secta*) é *hairesis*, mas ela tem um campo semântico um pouco mais alargado: facção, heresia, partido, filosofia e seita. O sentido básico raiz de todas essas palavras é o verbo *haireo*, traduzido por escolher ou preferir, o que aponta para a característica mais fundamental dessas seitas, e que, provavelmente, levou Josefo a escolher a palavra. Elas eram voluntárias, para cuja afiliação nada dependia, exceto a decisão do indivíduo (Baumgarten, 2016, 261). Quanto ao sentido usual moderno, com ênfase na separação e isolamento dos membros em relação à sociedade em geral e às demais seitas, não parece ter sido algo ressaltado por Josefo.

No NT a palavra *hairesis* aparece 9 vezes com todos esses significados. Em Lucas com o sentido usual de seita (At. 5: 17; 15: 5; 24: 5, 14; 26: 5; 28: 22); em Paulo, com a conotação de partido (I Co. 11: 19), facção (Gl. 5: 10); em Pedro, aparece vertida como heresia (II Pd. 2: 1). Em Flávio Josefo o sentido principal de *hairesis* é escola filosófica, como, segundo ele, se constituíam essênios, fariseus e saduceus (*Vida*, 10; *Ant.* 13. 171-173; *Ant.* 18. 11-25), antagonizando-se basicamente devido a divergências filosóficas: imortalidade da alma, liberdade humana, determinismo, etc. (Schürer, 1973, vol. 2, 57). A lista tríplice de Josefo, provavelmente provinha da tríplice lista de Cícero para as principais filosofias em Roma: epicureus, estoicos e platônicos (Mason, 2003, 16). Além disso, o fato de comparar as seitas judaicas com escolas filosóficas gregas, expressamente, fariseus com estoicos (*Vida*, 2), saduceus com epicureus e essênios com pitagóricos (*Ant.*, 15. 371) (a essa questão ainda retornaremos), é indício de que se trata de uma tentativa de, primeiramente, reduzir a diversidade do *ethos* religioso judaico; depois, pespegar-lhe feições mais humanistas.

Com o mesmo propósito dá às *hairesis* o sentido de escolas de interpretação, sugerindo com isso que o Judaísmo fosse um monolítico sistema de leis religiosas, extraídas da *Torah* e outros livros autoritativos (Taylor, 2014, 51), e que as divergências entre as seitas eram apenas decorrência de diferentes interpretações desse plano legal genérico (Fossum, 1996, 240).

Uma terceira denotação, que vai na mesma direção é dar à palavra o significado de “partido”, reforçando a natureza política dessas agremiações, como se tratassem de associações voluntárias, atadas pelos laços da amizade (*amiticia*) e do clientelismo a seus patronos, algo que soava muito familiar aos ouvidos romanos. Algo que da perspectiva legal estava correto, já que era assim que a lei romana via as agremiações religiosas.

Portanto, tudo indica que o ambiente religioso judaico tenha sido edulcorado pela retórica de Josefo, de que, deliberadamente, omitiu a tendência sectária e facciosa (Hadas-Lebel, 2006, 75), que viria a se transformar na violenta disputa por membros e por poder político, como demonstram os anos que antecederam a revolta.

Mutatis mutandis, elas eram como os puritanos na Inglaterra do século XVII, ou seja, seus membros “amavam a Deus com toda a sua alma, e de todo o coração odiavam seus vizinhos” (Baumgarten, 2016, 263). Josefo parece querer ocultar a grande contribuição do ambiente religioso judaico ao espírito sedicioso, nisso também equivalente ao contexto inglês, onde as seitas funcionavam como partidos políticos, e onde, de modo semelhante, o ódio de uns contra os outros, degenerou-se em anarquia e guerra civil. Josefo não quer que seus leitores vejam a sedição judaica de 66 E. C. por essa perspectiva; mas, quando conta sua história, os fatos apontam insistentemente nessa direção.

As seitas judaicas começaram a se diferenciar no final do período selêucida e no início do apogeu asmoneu. Mas, por que estabelecer aí um divisor de águas? Basicamente, tudo o que ocorre depois vem como desdobramento das soluções apresentadas nesse tempo ao problema da presença hegemônica do

helenismo. As três filosofias (que na verdade eram quatro), partidos ou seitas, de que fala Josefo, estavam presentes, embrionariamente, desde o início da revolta dos macabeus nos Hassidim: “os poderosos guerreiros de Israel” (II Mac. 2: 42) (zelotes ou essênios?); os primeiros a buscar a paz quando Alcimo tornou-se sumo-sacerdote (II Mac. 7: 13) (saduceus); e o grupo de escribas que veio ter com Alcimo para parlamentar (fariseus) (II Mac. 7: 12).

Entretanto, as três *haireseis* apontadas por Josefo, oferecem um quadro religioso bastante resumido do Judaísmo do Segundo Templo, com que não concordam outras fontes. Justino, p. ex., enumera: saduceus, genistes, meristes, galileus, helenistas, fariseus e batistas; Epifânio discrimina: saduceus, escribas, fariseus, homerobatistas, nazarenos, essênios e herodianos; Filaster alista: dositeanos, saduceus, fariseus, samaritanos, nazarenos, essênios, grupos canaanitas e herodianos; o Pseudo-Tertuliano relaciona: dositeanos, saduceus, fariseus e herodianos. (*apud* Fossum, 1996, 241). Por fim, o Talmude de Jerusalém inscreve nesse Judaísmo nada menos que 24 seitas (Goodman, 2007, 46), que até custaria aqui nomear.

A lista de seitas de Josefo, apesar de parecer uma emulação a Cícero, é melhor por alguns motivos: (a) o número das seitas que todos esses autores citam, com exceção de Filaster, parece algo esquemático; (b) seitas puramente políticas, como a dos escribas e herodianos, aparecem misturadas às religiosas, o que não é pertinente; (c) há redundâncias em algumas dessas listas, como é o caso de serem citados dositeanos e samaritanos, sendo os dositeanos apenas um subgrupo samaritano, ou seja, uma redundância talvez motivada pelo desejo de manter o esquema de sete seitas; (d) são as mais relevantes, dado que muitas dessas foram cooptadas, como o foi o caso dos helenistas (sinagoga helenista em Jerusalém) (At. 6: 9-10) e batistas (discípulos de João Batista), absorvidos pelos cristãos (At. 19: 3-4).

Entretanto, Josefo, assim como a maioria, falha em excluir de sua lista os zelotes, levado, provavelmente, por motivações político-apologéticas.

O zelotismo esteve presente desde os primórdios da história judaica intertestamentária; e já que seus antepassados espirituais foram os macabeus, mantendo-se ativo sob a liderança de cada um dos filhos de Matatias, como também no tempo das revoltas pontuais que pipocavam vez por outro depois de iniciado o domínio romano. E, entretanto, Josefo atribui ao zelotismo a condição de quarta *hairesis*, que teria surgido apenas a partir do ano 40 E. C., quando o fermento da guerra já começava a agitar a massa judaica:

[...] Nesse caso, certamente, Judas e Sadoque começaram entre nós uma intrusiva quarta escola de filosofia; e então ganharam numerosos devotos e imediatamente encheram o corpo político de tumulto, também plantando as sementes dos problemas que subsequentemente se manifestaram, tudo por causa da novidade dessa filosofia até então desconhecida. [...] (*Ant.* 18. 4).

Flávio Josefo não nega ao Zelotismo o status de *hairesis*, mas concede-o apenas como seita de última hora, que nasce como consequência das decisões desastrosas dos procuradores e da divisão intestina entre os revoltosos. Eles não surgem, portanto, como escola de interpretação, da reflexão sobre a *Tanakh*, como as demais. Possivelmente, Josefo quisesse induzir seus leitores a pensar que não houvesse no livro sagrado dos judeus uma doutrina que validasse o comportamento fanático e violento dos zelotes. Algo parecido com o que fazem atualmente os muçumanos pacifistas quando afirmam não possuir o Corão elementos religiosos que incitem a violência. Porém, assim como no Corão, é claro que na *Tanakh* também os há. Ocorre que, reconhecendo-o, Josefo estaria tornando a avaliação romana do Judaísmo muito mais negativa. Cumpriria, portanto, esconder qualquer influência do oráculo sagrado na insurreição dos Judeus em 66-70 E. C.

O que explica o zelotismo ter ficado latente por tantos anos, é que, em geral, em seu afã de transformar a sociedade a partir de seu próprio modelo politicorreligioso, as seitas revolucionárias são violentas e profundamente contestatórias. E porque, a depender da receptividade dessa contestação, sua influência tende a oscilar à medida que piorem ou melhorem as condições de

vida da população em geral. A partir das duas décadas que antecederam a rebelião essas condições pioram muito, devido a uma série de maus procuradores que administraram a Palestina judaica.

Resumindo, o retrato do Judaísmo pintado por Josefo é tendencioso e incompleto, fazendo pensar em um ambiente cultural menos plural do que era de fato. Contudo, a relevância de sua análise persiste, porque as ‘seitas’ mencionadas eram, realmente, majoritárias, atuando como principais formadoras da opinião religiosa (especialmente os fariseus), ainda que a massa populacional não seguisse suas prescrições à risca, por falta de recursos econômicos, já que era caro cumpri-las. Com efeito, de acordo com o mesmo Josefo, a religião ‘institucionalizada’ na Palestina não excedia os 10 mil adeptos, disseminados pelas agremiações citadas: quatro mil essênios (*Ant.*, 18. 20), 6 mil fariseus (*Ant.*, 7. 42) e algumas centenas de saduceus) e alguns grupos menores não catalogados, podendo chegar a no máximo umas 25 mil pessoas de uma total populacional de 500 ou 600 mil habitantes; em suma, provavelmente 95 por cento dessa população não era filiada a nenhum desses partidos religiosos (Smith, 1996, 100).

Dito isso, algumas perguntas são pertinentes: Por que tão poucos associados? O que era de se esperar, em se tratando de aristocracias carismáticas, formadas por uma elite espiritual? Como já dissemos, a maioria da população não tinha condição de praticar uma religião que solicitava regras dietéticas rígidas, e restringia muito as atividades profissionais lícitas, da perspectiva moral e de pureza ritual (Cf. Jeremias, 1980, 315-327)⁵. O que professava o resto da população, então? A considerar a opinião de Josefo parece que essa religiosidade popular tinha o Farisaísmo como base: “quanto à doutrina [dos fariseus], eles tinham grande habilidade de persuadir a população no que quer que se fizesse quanto à adoração, orações e sacrifícios; tudo devia

⁵ Ressalve-se que Jeremias se baseia pesadamente na literatura rabínica do segundo século E. C. para tirar suas conclusões. Provavelmente, as condições religiosas e sociais do primeiro século não eram idênticas e havia um pouco menos de influência da lei oral farisaica, pois o farisaísmo àquela altura ainda não era hegemônico.

ser feito conforme sua orientação” (*Ant.*, 18. 12). Isso, provavelmente, é verdade, o que demonstra o Rabinismo do século posterior ter sido erigido sobre base farisaica.

No entanto, ainda havia um grande leque de doutrinas e concepções teológicas abertas ao debate, onde outras religiosidades poderiam ter sido influentes. Talvez o Cristianismo seja herdeiro de uma vertente dessa religiosidade popular, baseado na devoção, mais afeita aos Salmos e Profetas do que à *Torah*. O certo é que toda a destruição produzida pela repressão da Primeira Revolta, à exceção do Cristianismo, não deixaria desse Judaísmo popular pedra sobre pedra. Além disso, nada de sua pluralidade originária conseguiu vencer a hegemonia farisaica, a partir do final do século I E. C.; somente alguns de seus vestígios sobreviveram nas obras apocalípticas, milagrosamente, guardados numas cavernas próximas ao Mar Morto e noutros sítios arqueológicos, como a biblioteca de Nag Hammadi.

5.1. Qumranitas

Segundo Flávio Josefo, os essênios (*essenoi*) não formavam uma comunidade religiosa muito numerosa, contando no máximo 4 mil indivíduos (*Ant.*, 18. 18-22), mas eram bem organizados e institucionalizados, diferenciando-se dos outros movimentos religiosos judaicos (com exceção dos samaritanos que estavam em iguais condições). Eles tinham um lugar de culto próprio e um sacerdócio independente do sistema cútico de Jerusalém. Fosse frequentado só por perfeitos ou não, em Qumran havia uma espécie de templo, e assim o denomina Josefo: “certo sagrado templo” (*Guerra.*, 2. 129). Na verdade, ele se equivocou, porque o templo não era o lugar, mas a santa congregação reunida para realizar suas práticas cúlticas: abluções rituais, orações e refeições comunais (Gärtner, 1965). Pela lógica essênia os outros tinham um edifício sem valor; o verdadeiro templo era a comunidade dos perfeitos, ministrada por legítimos sacerdotes.

As outras agremiações partilhavam o mesmo espaço sagrado e ministério sacerdotal, o templo de Jerusalém, e ainda não haviam chegado a essa concepção desespacializada de templo, com exceção do Cristianismo. Além disso, elas não tinham corpo sacerdotal, local de culto e livros sagrados. Dissentiam entre si apenas à medida que interpretavam de forma diferente a *Tabakh*. Com os essênios não era assim. Sua separação em relação ao resto da sociedade era mais vincada. Constituíam-se como “comunidade com um aparato de seleção para distinguir o qualificado do não qualificado” (Weber, 2004, 403), que excluía todos os que não passavam por seu crivo.

Com efeito, de acordo com Josefo, o critério para admissão em suas fileiras era rigoroso. O período probatório era de pelo menos três anos, divididos em um ano preliminar, mais dois anos; no primeiro ano ia-se de simpatizante a noviço; nos dois anos seguintes podia-se passar a perfeito, se todos os requisitos do noviciado fossem cumpridos: regras dietéticas rigorosas (vegetarianismo), total abstinência sexual, trabalho coletivo, coletivismo financeiro, etc. (*Guerra*, 2. 119-61), etc. Segundo Weber muitas restrições à vida cotidiana indicam um carisma muito forte: celibato, coletivismo (Weber, 2004, 325-31), etc. Apesar desse auto isolamento, sua diligência em produzir recursos coletivos redundava em poder político local e nacional, em Judá e na Galileia, o qual viria a aumentar à medida que os anos da revolta se aproximavam, e as facções mais radicais foram assumindo a liderança.

Por parte das fontes externas a existência do movimento também está bem atestada. Além de Flávio Josefo, que os menciona 14 vezes, há ainda o testemunho de Filo de Alexandria, Plínio, o velho, Dio Cássio e Hippolytos (Niswonger, 1988, 67), embora os relatos desses autores a amiúde misturem o real com o fantasioso. Por ex., Dio Cássio alude a uma próspera cidade essênia no deserto da Judeia, o que, evidentemente, é informação exagerada, considerando as dimensões da comunidade de Qumran (Crossan, 1998, 448). Desses quatro autores, todos situam-se na linha do tempo depois da destruição

do templo, o que pode ser interessante quando se coloca em pauta o silêncio de outro grupo de fontes muito importante: os evangelhos.

Com efeito, para alguns é motivo de estranheza e constrangimento esse silêncio, por sinal, absoluto; o NT sequer os menciona. Não se sabe o que isso poderia significar sem adentrar no pantanoso terreno da especulação, onde nada é atestado ou desatestado a partir de fontes conhecidas e fiáveis (Fitzmyer, 2000, 19).

Muitas dessas fontes tiveram suas afirmações confirmadas por achados arqueológicos. P. ex., o que diz Josefo sobre a existência de outras comunidades essênias além de Qumran foi corroborado pelo achado do *Documento de Damasco*⁶, que consiste em uma regra comunitária claramente dirigida a habitantes da cidade e, portanto, não anacoretas, como os qumranitas. Descoberto em uma sinagoga no Cairo, esse documento está relacionado com a *Regra Comunitária* de Qumran, oferecendo as mesmas normas, usando os mesmos cognomes: “Filhos de Sadoque”, “Mestre da justiça” e “Homem de mentira”; além disso, fragmentos de outra cópia de CD também foi encontrada em Qumran (Collins, 2010, 3 e 4).

As duas categorias fundamentais de essênios: solteiros e casados, também aparece secundado por esses achados. Pelo menos é o que se infere do fato de CD fazer alusão a mulheres e crianças, enquanto que em 1QS (*Regra da Comunidade*) (*ibid.*, 4) não há referência a elas⁷. Talvez o modelo eclesiástico judaico templo-sinagoga possa ajudar a explicar a relação entre essas comunidades essênias que incluíam as mulheres e as crianças, e a assembleia de Qumran que só permitia homens. A primeira está para a sinagoga; a segunda, para o templo, onde só os circuncidados eram admitidos. Talvez os perfeitos

⁶ Documento encontrado em 1896 em uma sinagoga na parte antiga da cidade do Cairo, Egito. O Documento de Damasco (CD – abreviatura de Cairo - Damasco), que leva esse nome por mencionar a miúde essa cidade da Síria.

⁷ Os achados arqueológicos seguem chegando até nós vindo de Qumran. O cemitério qumranita agora traz novas revelações que confirmam Josefo. Foram achados esqueletos de mulheres e crianças no sítio de Qumran, mas apenas nos cemitérios secundários; no principal só foram encontrados sarcófagos de homens e além disso as crianças e mulheres são de um período bem posterior, do período pós-bizantino e islâmico (Martone, 2012, 128).

mencionados por Josefo fossem sacerdotes que oficiassem por meio de orações em favor da congregação qumranita.

Voltando ao silêncio dos evangelhos. Não é de admirar. Dos quatro autores supramencionados, apenas Filo de Alexandria escreveu em um período mais recuado, por volta de 30 ou 40 E. C. (Taylor, 2014, 22), todos os demais escreveram depois da revolta de 66-70 d. C., o que denota que, entre o início do I século e a morte de Jesus, não havia nenhuma notícia sobre os essênios no mundo judaico. E ainda que pensemos que todos os evangelistas tenham escrito o evangelho depois dessa data, o fato de os essênios não serem parte/do relato é razão suficiente para não terem sido mencionados, dada a exigência de escopo dos evangelhos. Além disso, Filo tinha razões pessoais para ter interesse por eles. Ele pensava que tinham uma posição filosófica afim⁸ à sua, ainda que, quanto a outras coisas não fosse concorde. O celibato, a imortalidade da alma, a misoginia; todas eram ideias difusas da cosmovisão greco-romana.

Nisso Filo não está só. Josefo também faz uma aproximação indevida entre as doutrinas essênica e pitagórica (*Ant.* 15. 271; *Guerra*, 2. 119-61). E chega a relatar algumas coisas que são absurdas em sua descrição sobre os costumes essênios. P. ex., que, antes do alvorecer, realizassem rituais com orações dirigidas ao sol; ou que rejeitassem sacrifícios de sangue⁹, etc. Embora Josefo refira-se ao ultrassecreto Essenismo de Qumran, proverbial por seu rigoroso ascetismo, isso não faz sentido tendo em vista que eles colecionavam manuscritos bíblicos, que são contrários a qualquer tipo de idolatria; além disso, seus escritos comunitários passam muito longe da seita dos pitagóricos¹⁰. É mais

⁸ Em conhecido livro, *Sobre a vida contemplativa*, Filo descreve o grupo religioso dos terapeutas, que viviam nas cercanias de Alexandria. Há alguns pontos de contato entre as práticas dessa seita com os qumranitas, por exemplo a abstinência completa do vinho, comparável a dos sacerdotes cumprindo sua escala no serviço do templo (Hogeterp. 2006, 31).

⁹ O *Rolo do Templo* tem diversas referências às ofertas com frutos e às festas das primícias de produtos agrícolas 11Q19 xi, 11; xix 2, 5, 6, 9, 12; 11QTb 5,6, o que denota que o problema dos qumranitas com o templo não era a caducidade do serviço cútico, mas a indignidade do sacerdócio para oferecer sacrifícios.

¹⁰ Algumas diferenças entre os pitagóricos e os essênios: (1) os primeiros eram essencialmente politeístas, enquanto os segundos eram judeus, monoteístas. (2) Os pitagóricos colocavam seu mestre Pitágoras no centro de sua vida comunal e intelectual, aferindo o aperfeiçoamento de seus membros pelo grau de intimidade espiritual com ele; os essênios tomaram a Escritura e outros livros sagrados não canônicos como os únicos mestres para se chegar à presença de Deus e não reputavam como mestre a nenhum homem. (3) os pitagóricos

prudente pensar que a descrição da comunidade de Qumran com esse cariz estivesse a serviço dos propósitos políticos e apologéticos de Josefo, ou seja, tornar o Essenismo mais palatável ao gosto romano (Beall, 2004, 132); ou então que ele tenha se valido de Filo como fonte para pensar nos essênios como pitagóricos ou terapeutas.

Essa dependência em relação a Filo pode muito bem ter ocorrido, embora Josefo alegue grande conhecimento da doutrina essênica, a qual, alegadamente, teria abraçado na juventude. O que escreve sobre eles em 76 E. C., na *Guerra dos Judeus*, e em 93 E. C., nas *Antiguidades* (Taylor, 2014, 49), demonstram o contrário. Os essênios não eram idólatras, nunca teriam realizado rituais de adoração ao sol, e tampouco rejeitavam práticas sacrificiais como os pitagóricos, por crerem em metempsicose ou reencarnação, disso não havendo o menor vestígio na farta literatura essênica.

Ademais, por seu esoterismo extremo, não havia como um estranho ter acesso às suas cerimônias e culto. As ações públicas dos essênios, segundo o mesmo Josefo, teriam ocorrido todas durante a revolta e depois da destruição do templo (Crossan, 1998, 450). Desde o início de sua história quando ao contrário dos fariseus, de sempre engajados em disputas políticorreligiosas, os

favoreciam o matrimônio, e até se diz que Pitágoras era casado e tinha filhos; os essênios eram celibatários e o casamento era apenas um estado exceptivo. (4) Os pitagóricos criam na metempsicose, na transmigração da alma humana para outros corpos, inclusive de animais (daí porque rejeitavam os sacrifícios de animais e eram vegetarianos); os essênios não criam nisso, mas na ressurreição da carne. (5) Ciências, matemática, astronomia, música, são interesse de estudo deles; os essênios estudavam matérias espirituais, e se interessavam pela astronomia apenas na medida em que ela dava suporte às suas ideias sobre o calendário litúrgico. (6) os pitagóricos estavam preocupados com a origem e constituição do universo; os essênios acreditavam que Deus é o Criador de todas as coisas. (7) O Pitagorismo ensinava que o homem tinha o controle sobre as circunstâncias e sobre a sorte; O Essenismo era determinista, ensinando que nada pode escapar ao fado. (8) os pitagóricos costumavam fazer juramentos solenes; entre os essênios era proibido jurar. (9) os pitagóricos formavam sociedades fechadas e restringiam o apoio de seus membros aos do próprio grupo; enquanto aos essênios também aprazia ajudar aos necessitados, conforme recomenda a própria *Torah* (Ginsburg, 19-20). Apesar desses argumentos estarem um tanto quanto ultrapassados (suas leituras baseiam-se em obras anteriores à descoberta da biblioteca de Qumran), porque não são poucos hoje os que tentam aproximar o Judaísmo do Paganismo (Cf. Taylor, 2004). Contudo, eles não perderam a atualidade porque ainda hoje nada foi encontrado pela arqueologia que possibilitasse situar os pitagóricos nesse tempo. Pelo contrário, todos os indícios apontam para um certo Pitagorismo eclético entre as classes mais elevadas e intelectualizadas de Roma, como atestam diversas fontes clássicas; mas nem sinal de uma escola pitagórica, ou de suas práticas peculiares. Por tudo, parece ser mais correto pensar em um certo Pitagorismo idealizado, que funcionava mais como sinal de status do que como efetiva orientação religio-filosófica (Gillihan, 2012, 34-35). A conclusão de Gillihan é deveras adequada àquilo que vimos dizendo sobre Flávio Josefo e a imagem dos essênios que ele quer impingir aos seus leitores greco-romanos, uma ideia sobre a religião judaica falsamente parecida àquilo que à sua imaginação figurava como religião ideal, ligada à própria fundação de Roma, conforme a crença popular (*Idem*, p. 35).

essênios preferiram o silêncio e o auto-ostracismo, refugiando-se em suas práticas religiosas e em sua biblioteca. O essenismo foi durante quase dois séculos um segredo muito bem guardado. Isso considerado, esclarece-se o motivo porque não há nos evangelhos nenhuma referência a eles. Não houve atividade essênica importante na arena políticorreligiosa judaica nos dias de Jesus nem nos primórdios da igreja apostólica. As lideranças essênias decidiram não sair do auto exílio social enquanto as autoridades do templo fossem aliadas dos incircuncisos, e os sumo-sacerdotes fossem escolhidos por eles.

Com efeito, entre o período dos reis-sacerdotes asmoneus e a revolta de 66 E. C. o que existiu sobre os essênios foi um grande e silencioso hiato, a ponto de não se saber nada sobre suas lideranças, apesar da massa documental encontrada nas cavernas do Mar Morto, cujo exame ainda não chegou ao fim (Heshel, 2008, 1). O que os *scholars* do NT encontraram como autores dos documentos comunitários são pseudônimos sem identificação histórica possível. Centenas de *Pesbarim*, ou seja, comentários sobre as Escrituras, mas os autores permanecem incógnitos (*ibid.*, 2). E mesmo aqueles com quem seus autores debatiam nesses textos são desconhecidos, porque de igual modo são referidos por cognomes. P. ex., aquele com quem o “Mestre de Justiça” discute é chamado de “Sacerdote Ímpio”; outros líderes políticos da época têm igualmente nomes-códigos. No *pesbar* do profeta Naum os seguidores do “Mestre de Justiça” são chamados de “Judá”; os fariseus são “Efraim”, ou “buscadores de coisas suaves”; os saduceus são “Manassés”; o líder dos fariseus, que debate com o “Mestre de justiça”, é chamado de “Homem de mentiras” (Heshel, 2008, 2 e 3). Especula-se que o “Sacerdote ímpio” seja Jonathan, um dos sumo-sacerdotes macabeus que governou Israel no período pós-selêucida. Isso depreende-se pela datação desses documentos, escritos no tempo do personagem quando vivo e ativo, ou seja, cerca da metade do século II E. C. (*ibid.*, 30). Mas nada disso pode ser assegurado.

Não é consensual, mas é majoritária a opinião de que o essenismo tenha surgido como reação a uma série de desmandos cometidos pelos sumo-sacerdotes guerreiros, filhos de Matatias (Barrera, 1995, 64). Sua fraca participação nos eventos que antecederam a destruição do templo e de Jerusalém, o silêncio de Paulo e dos evangelhos, são indícios de um grupo de feição extremamente sectária, provavelmente, transformando-se em sociedade secreta na primeira metade do século I E. C. Seus documentos parecem corroborar fortemente, haja vista estarem eivados de codinomes e alusões veladas, como mencionado.

A comunidade de Qumran era uma seita em acepção fortíssima da palavra. A transmissão e o controle do carisma, pelos líderes espirituais que acompanhavam o passo a passo dos noviços, mantinha viva a ideia do verdadeiro santuário e de um sacerdócio sem mácula encarnado no Mestre de Justiça. O carisma levado àquelas alturas de ascetismo tornava qualquer outra religiosidade espúria. Como de fato, mesmo entre eles, os perfeitos consideravam os noviços imundos como os gentios, e sob nenhuma hipótese deixavam-se tocar por eles (*Guerra*, 2. 150). Sua interpretação da Escritura era peculiar. Tinham uma revelação dual representada por dois conceitos: *niegleh* (revelado) e *nistar* (oculto). *Niegleh* era a revelação contida pela *Tanakh*, e *nistar* a revelação esotérica de seus comentários bíblicos, que criam serem inspirados, a que somente os iniciados tinham acesso (Schiffman, 2001, 80-81).

Como teriam chegado a esse estágio? Sua história esclarece. Para eles não restara outra alternativa de sobrevivência senão o isolamento completo. Pois antes de sua decisão de retirar-se da sociedade, no período selêucida, estavam acossados por um dilema em que duas alternativas eram igualmente abomináveis: (a) associar-se com os que queriam a helenização da religião e da sociedade judaica; (b) acatar as diretivas de sumo-sacerdotes que não honravam a estola que vestiam, e sequer tinham ascendência zadoquita (Hayler, 2013, 44). Qualquer que fosse a decisão tomada estariam em falta com Deus, daí terem

criado um terceiro caminho: o auto-exílio e o isolamento, ainda que sem deixar o território da Palestina, como fizeram os adeptos de Onias, que se retiraram para o Egito. Esses *Hassidim* (hebraico) ou *Chasaia* (aramaico) (Saldarini, 2001, 211), em tradução livre, piedosos, ou praticantes judiciosos dos preceitos da religião judaica (o sentido etimológico da palavra perdeu-se) (McClintock e Strong, 1870, 301), foram os precursores dos essênios. Depois de sua defecção do movimento macabeu, mencionado em II Macabeus¹¹ eles praticamente desapareceram dos registros da história (Anderson, 2002, 99), o que também é um forte indício de que desde aquela época teriam permanecido no anonimato e na clandestinidade. Durante quase dois séculos os essênios viveram dessa forma em meio à sociedade judaica. Indignados, revoltados, com a ilegitimidade sumo-sacerdotal dos filhos de Matatias, optando pela resistência passiva, afastando-se das atividades políticas e civis.

Ainda está sujeito a debate a relação dos qumranitas com os outros essênios casados. Não se sabe se em alguma ocasião esses essênios que viviam dispersos no território palestinese visitavam Qumran, que nesse caso seria uma espécie de monastério e templo, reconhecido por todos os essênios (Steudel, 2000, 81); ou então se se tratava de uma facção mais radical de essênios que não se integrava com os demais, e que se separou por um processo de diferenciação sectária (Gray, 1993). Estas perguntas ainda estão sem resposta. Contudo, a se levar em conta o relato de Flávio Josefo não havia uma comunidade monolítica, mas diversas comunidades (*Guerra*, 2. 120-21): (a) essênios casados, espalhados pela Palestina judaica, regidos pelas normas do *Documento de Damasco*; (b) essênios celibatários, disciplinados por 1QS, e concentrados em Qumran (Collins, 2010, 5). Não só quanto ao casamento, mas em outros aspectos da

¹¹ A primeira menção aos *Hassidim* aparece em II Macabeus 2: 42-43, quando se diz que logo depois de explodir a revolta do Macabeus contra os desmandos do monarca selúcida Antíoco, Matatias, filhos e apoiadores fugiram para o deserto da Judeia (167 a. C.). Entre esses estavam os *Hassidim*, que constituíam àquela altura uma massa de Judeus pios, dispostos a seguir o exemplo de Matatias, após esse ter dado cabo da vida do emissário do rei e daqueles que estavam dispostos a se submeter a ordem de sacrificar a ídolos (II Mac. 2: 15-26). Nesse tempo Essênios e Fariseus compunham esse grupo indistintamente, dissociando-se apenas mais tarde. (Hengel, 2003a, 175-179).

vida o Documento de Damasco não é tão restritivo quanto a *Regra de Qumran* (Gray, 1993, 82). Tudo leva a crer, portanto, que houvesse um ramo de Essenismo mais caroável, que, inclusive, poderia ter se confraternizado com outros judeus em algumas solenidades do templo (Martínez, 1993, 41-42); que pagavam o imposto do templo, como os demais israelitas, como aduz Josefo (*Ant.*, 18.19) (Cf. Safrai, 1987, 881).

Além disso, a descrição de Josefo de alguns profetas essênios não parece compatível com nenhuma das seitas mencionadas, de vez que são apresentados como profetas de ação, à semelhança de Elias e Eliseu no AT, ou seja, não faziam previsões escatológicas, mas relacionavam-se com as autoridades e as orientavam através de sonhos e predições: Judas (*Guerra*, 1. 78; *Ant.*, 13. 311), Menachem (*Ant.*, 15. 373), e Simão (*Ant.*, 17. 345). Não se sabe até que ponto pode-se dar crédito a Josefo nesse caso. Já sabemos que não perde oportunidade de fazer *marketing* pessoal, e que simpatizava com os essênios. Pode ser que Josefo tenha se inspirado neles ao descrever sua relação com os imperadores flavianos.

O corpo doutrinário essênio está organicamente atado em um sistema de práticas e crenças que não podem ser dissociadas, tal a mútua implicação teológica entre elas. Eles rejeitavam o serviço do templo, bem como todo o sistema politicorreligioso dele dependente; talvez fossem liderados por um líder carismático (Mestre da Justiça?), que teria atuado logo no começo da hegemonia asmoneia (Cwiekowski, 1988, 33); tal como os fariseus praticavam um serviço cúltico paralelo ao templo, com refeições coletivas e rituais de purificação similares aos praticados pelos sacerdotes antes de entrarem no templo, com a diferença de que entre os fariseus esses rituais são um *plus* em relação ao serviço do santuário e não os substituíam; ainda como os fariseus, os essênios procuravam aumentar as exigências haláquicas sobre a observância dos mandamentos, como se evidencia na *Regra de Qumran* e em seus comentários bíblicos (*pesharim*) (Crossan, 1998, 461).

Provavelmente, toda essa radicalização nas obrigações cúllicas e dietéticas tenha sido uma reação ao processo de helenização e do laxismo nômico que afetou o povo hebreu no período selêucida e asmoneu. Conseqüentemente, desenvolveram uma exacerbação do conceito de separação do mundo, transformando seu sectarismo em uma antologia similar à masdeísta dos persas, ou seja, o mundo dual, bissegmentado: Luz e Trevas, os Filhos da luz e os Filhos das trevas (*1QS* 3: 13- 4: 26) (Nickelburg, 2008, 24). De um lado, “os filhos de Belial”, “os homens do lote de Belial”, “os traidores”, “os ímpios” (*1QS* 2: 4-10, *CD* 1: 11-21, *1QpHab* 5: 3-8); do outro, “a plantação santa”, “a plantação da Justiça”, “a aliança da graça”, “a aliança de Deus”, “o resto”, “a edificação nova e perfeita de Deus”, “a casa da suprema santidade de Arão”, “a casa da Justiça de Israel” (*1QS* 8: 4-9ss.) (*ibid.*, 25). Eles se apropriaram das designações da linguagem da aliança originalmente dirigida a Israel e as aplicaram restritivamente a si mesmos (*1QS* 5: 22, 8: 4; *CD*: 2: 26; *1QSa* 1: 6; 1; *1QpNab* 3: 2-3). E, indo além, até criaram uma liturgia com bênçãos a serem pronunciadas sobre os membros da comunidade e com maldições sobre os estranhos, “sobre aqueles que não se submetem sinceramente à *Torah* da *yahad* [comunidade], revelada aos filhos de Zadoque” (*1QS* 5: 8-9).

No *Documento de Damasco* os termos usados para criar a polarização são diferentes, mas não menos ofensivos e discriminatórios: “os que andam nos caminhos de Deus e os que erram em descaminhos” (*CD* 2: 14 – 4: 12).

Nos *Pesharim*, que contêm os comentários bíblicos canônicos (pela perspectiva da comunidade), há várias outras polarizações que colocam em contraste o seu intérprete e o intérprete dos outros: “Mestre da justiça” (*1QpHab* 8: 1-3; 7: 1-15), o intérprete inspirado da *Torah* e dos profetas; e o “Homem de mentiras” (*1QpHab* 2: 1-2; 5:11); os sacerdotes que falam por Deus (“os Filhos de Sadoque”) (*1QS* 5: 2, 8); o “Sacerdote ímpio” que fala por si mesmo e/ou inspirado por Belial (*1QpHab* 2: 1-3; 5: 10-12).

Resumindo, para os essênios deveria haver uma segregação total e completa entre estes dois mundos, a ponto de certas facções essênias viverem isoladas da sociedade circundante, como é o caso do ramo qumranita, cujos membros, por causa de sua pretensa pureza ritual, acreditavam estar em comunhão com os próprios anjos de Deus (Collins, 1997, 90). Numerosas cisternas e aquedutos encontrados em Qumran dão conta da importância das cerimônias de purificação na vida comunitária; para esses essênios, por isso chamados de “hemerobatas” (batizadores diários), a purificação pelo batismo tinha que ser realizada todos os dias (Fossum, 1996, 249). Quanto aos segmentos menos ascéticos, a cujos membros era permitido viverem nas cidades com as pessoas comuns, exigia-se o cumprimento de certas regras: que os perfeitos fossem celibatários (*Guerra*, 2.150), que o sexo, quando permitido, o fosse apenas para procriação (*Guerra*, 2. 121), que se cortassem os laços familiares ou que esses fossem mantidos sob o estrito controle dos líderes (*Guerra*, 2. 134)¹². Esta discriminação tão minuciosa e radical do que era santo e do que era impuro ou profano dava aos ‘perfeitos’ a sensação de serem aquilo que os judeus comuns não podiam ser, a congregação santa pronta a ser chamada à presença de Deus. Portanto, o tempo escatológico para eles já havia chegado, experimentavam-no na vida cotidiana.

Enfim, pode-se afirmar sem medo de errar que o sistema teológico essênio foi uma resposta importante a um período histórico profundamente traumático que os judeus. A teologia e a escatologia essênia não se destina primariamente ao ascetismo e celibatarismo, mas à justiça e pureza, a viver na iminência da manifestação do messias. Para isso era necessário transferir a intermediação entre Deus e os homens de um templo impróprio, ministrado por sacerdotes ilegítimos, para um templo devidamente consagrado, formado por uma congregação santa, que, no caso, eram eles mesmos.

¹² Sobre o ascetismo dos Essênios, além de Josefo, há o testemunho de outros autores clássicos, já mencionados, tais como Plínio, o Velho e Philo de Alexandria (Evans, 2003, 21).

5.2. Fariseus

Há sinais de Farisaísmo no começo da revolta dos Macabeus contra os reis selêucidas. Aí talvez sejam mencionados como *bassidim* escribas, estudiosos da *Torah* (II Mac. 2: 42, 7: 13). Mas a referência nominal a eles ocorre apenas em relação a João Hircano, por ele ter sido inicialmente fariseu, e por depois ter abandonado seus ensinamentos (V Mac., 25: 7 e 8), e abolido seus decretos religiosos, prometendo castigar quem ainda os seguisse (*Ant.*, 13. 295). Durante o governo de Alexandre Janeu (filho de Hircano), cansados de sua tirania, os fariseus aliaram-se aos apoiadores de Aristóbulo, seu irmão, e também pretendente ao trono. Depois que Alexandre venceu a guerra civil, e tendo mandado matar seu irmão, voltou-se contra os fariseus, condenando 8.000 deles à morte, bem como seus respectivos familiares, que fez serem mortos diante de seus olhos para causar-lhes maior sofrimento (*Guerra*, 1. 96). Ainda outra vez são mencionados em associação com Alexandra, esposa de Alexandre Janeu, e regente após a morte desse. Flávio Josefo diz que neste tempo os fariseus teriam se tornado virtuais governantes dos judeus, conseguindo impor sua vontade até mesmo à classe sacerdotal (*Ant.*, 18. 11-7). Um pouco mais adiante na linha do tempo, nova menção quando tentaram manipular através de intrigas palacianas os rumos da política, dessa vez envolvendo Feroras, irmão de Herodes Magno (*Guerra*, 1. 571-72). Provavelmente, Herodes e os fariseus também devem ter se confrontado a respeito do sínédrio, não sendo aceitável aos fariseus que também o compunham, que esse tivesse papel meramente decorativo, como queria Herodes. Além dos constantes dissentimentos acerca da gestão dos recursos do tesouro do templo e dos aportes para sua construção (Schiffman, 1991, 145).

Em suma, desde os primórdios de sua história os fariseus estavam metidos em disputas políticas e em complôs, e, segundo Josefo, eram suficientemente fortes para fazer oposição a reis (*Ant.*, 7. 41), mas tudo indica que isso seja mais um de seus exageros. Em verdade, não se sabe até que ponto ia a influência

farisaica no período herodiano, o que Josefo nos entrega são mexericos palacianos, em um período, religiosamente falando, por demais obscuro. Mas, uma conclusão razoável parece ser que os fariseus fossem frequentadores habituais dos círculos de poder, e estivessem sempre relacionados com disputas políticas, ainda que essas começassem a se desenhar nas camarinhas da família real.

Acerca da avaliação flaviana acerca dos fariseus, ela é bem contraditória¹³. Primeiro, confessa ter optado pelo farisaísmo desde a mais tenra juventude, após haver aprendido também das outras duas principais filosofias: essenismo e saducismo (*Vida*, 10). Como membro de família sumo-sacerdotal, isso não faz muito sentido, exceto se a adoção de certas práticas de cariz farisaico não significasse, necessariamente, tornar-se formalmente um fariseu, podendo-se adotar, como era comum naqueles dias, apenas alguns de seus halaquismos ou ser-se simpático a sua moderação na interpretação e aplicação das leis judaicas.

Ademais, quanto aos fariseus, há em Josefo um tratamento desigual. Trechos em que eles aparecem sob uma luz favorável e outros em que a pena flaviana lhes macula a reputação. Josefo sugere muitas vezes que eles apenas tinham uma aparência de piedade: “eles são, com certeza, uma seita de judeus que parece mais religiosa do que as demais e interpreta as leis de modo mais acurado” (*Guerra*, 1. 110). Contudo, nos atos políticos que perpetram mostram-se ávidos pelo poder, estando presentes em todos os capítulos da história dos macabeus e asmoneus, inclusive naqueles mais ignominiosos, onde abundam crimes, traições e intrigas.

¹³ Morton Smith pensa que a forma como os fariseus aparecem na história dos judeus variou ao sabor das conveniências políticas de Flávio Josefo. Em seu livro mais antigo *Guerra dos Judeus*, terminado um pouco depois da Revolta, ele os teria apresentado sob uma luz não muito favorável; enquanto na obra mais tardia, *Antiguidades*, ele teria sido mais generoso, e dá como prova dessa súbita afeição que Alexandre Janeu em seu leito de morte teria se mostrado arrependido por ter perseguido e matado tantos fariseus, recomendando a sua esposa Alexandra que fizesse as pazes com eles (Smith, 1956, 75-76). Ocorre, porém, que nessa mesma obra, *Antiguidades*, os fariseus são retratados como alcoviteiros palacianos, instigadores de dissensões e semeadores de intrigas. De sorte, que só nos resta a conclusão de que Josefo é mesmo muito incoerente em seu relato e isso devido a uma cornucópia complexa de problemas: interesses políticos, a dependência de fontes que em muitos pontos são-lhe incompatíveis com as ideias, problemas na revisão dos manuscritos que fizeram passar por alto essas incoerências, etc.

Os evangelhos corroboram com a informação de que se tratasse de um grupo extremamente politizado. Eles estavam imiscuídos em todas as estruturas de poder da época, sempre associados a grupos hegemônicos: autoridades do Templo (Mc. 8: 31, 11:27, 14: 43-53; 15: 1), partidos políticos: herodianos (Mc. 3:6, 12:13), saduceus (Mt. 3: 7, 16: 1 e 6); intérpretes da lei: escribas (Mt. 15: 1, 23: 2; Mc. 2: 16; Lc. 11: 53, ss). Eles tinham direito a algumas das cadeiras do Sinédrio (Jo. 3: 1; At. 23: 1-6). Ademais, alguns deles, tal como as autoridades sacerdotais, compunham uma aristocracia agrária que dominava a Galileia (Crossan, 1998, 106). Por volta da metade do século I o número de fariseus não excedia 6.000 indivíduos (*Ant.*, 7. 42), mas, como detinham uma dupla influência sobre o povo, ou seja, religiosa e patrimonial, acresciam a essas uma influência política, muito valorizada por aqueles que os buscavam para alianças e conchavos.

Quanto a um farisaísmo mais programático, há em Josefo duas passagens que passam longe de serem esclarecedoras (*Guerra*, 2. 162-63; *Ant.*, 18. 12-5), ainda que citadas por alto algumas de suas doutrinas: crença na imortalidade da alma, posição mediana entre o determinismo dos essênios e a indeterminismo dos saduceus, a coesão de sua associação, etc.. Aparentemente, o objetivo era seduzir seus leitores, fazendo aproximações entre dois mundos muito díspares: o greco-romano e o judaico. Isso se patenteia quando ele compara o farisaísmo com o estoicismo (*Vida*, 2), que por aquele tempo era a escola filosófica da moda em Roma. A comparação ainda que estranha, não é gratuita, pois, *mutatis mutandis*, a conciliação farisaica entre o determinismo e o livre-arbítrio era também defendida pelos estoicos (Mason, 2003, 21).

Para Josefo, a principal característica dos fariseus era a auto alegada excelência na interpretação das normativas religiosas da tradição judaica, primeiro da *Torah* (*Guerra*. 2. 162); depois também de um conjunto de leis, originárias de Moisés, a qual lhes foi legada por seus ancestrais espirituais, os anciãos (*Ant.*, 13. 297). Josefo sugere que fosse uma tradição oral. J. Schaper

corroborar, aduzindo que provavelmente não houvesse propriamente um código escrito dessas *halakoth* (Schaper, 2001, 421), algo que só irá acontecer posteriormente com o Rabinismo, quando a fé judaica passa por um processo mais forte de institucionalização.

Para além, ao contrário do relato sobre os essênios, Josefo não é capaz de trazer só conhecimento de seus leitores, p. ex., alguns nomes da liderança farisaica daquele tempo, ou os lugares onde predominava sua escola ou círculo de discípulos, se é que houvesse algo assim, porque disso também não temos notícia, em contraste com os essênios, outra vez. Contudo, o NT fornece vários nomes como o de Nicodemos (Jo. 3: 1), Gamaliel (At. 5: 34), mestre fariseu em Jerusalém, e Saulo, seu discípulo (At. 9; Fp. 3: 5). Coletivamente, sobre eles, a última notícia que nos dá Josefo é a execução de centenas deles, a mando de Alexandre Janeu. A partir daí só notícias de camarilhas de fariseus, a atuar nos bastidores da política, nos paços dos mandatários a rivalizar em influência com os saduceus.

Apesar de também conterem informações superficiais sobre a doutrina farisaica, os evangelhos trazem ao nosso conhecimento muitas coisas mais fundamentais do que o informado por Josefo, e isso percebe-se pelo seguinte resumo:

Eles têm tradições que remontam aos anciãos que não são parte da lei escrita (Mc. 7:5; Mt. 15:2; Gl. 1:14); (2) eles estavam especialmente preocupados com a obediência às minúcias legais, incluindo dízimos, regras dietéticas, observância do Sábado e coisas semelhantes (Mt. 12:1–14; 23); (3) Algumas passagens apresentam-nos como também preocupados com o reconhecimento da manifestação do Messias (Mc. 12: 35-37), e da autoridade romana (Mc. 12: 13-17) (Grabbe, 2010, 52).

Os fariseus sustentavam que, além da *Torah* escrita entregue ao povo por intermédio de Moisés, também teria sido concedida aos anciãos daqueles idos uma *Torah* oral, um código de interpretação transmitido pelos rabis de geração para geração, desde Hillel; e que a tradição rabínica faz remontar ao período mosaico, cuja cadeia de transmissão teria sido a seguinte: “Moisés recebeu a lei

no Sinai e a transmitiu a Josué, e Josué aos anciãos, e os anciãos aos profetas; e os profetas a confiaram aos homens da Grande Sinagoga. E eles diziam três coisas: julguem, façam discípulos e ergam uma cerca ao redor da lei” (Danby, 1993, 446).

Essa cerca, entretanto, não era tão letal como a dos saduceus. Segundo Josefo, os fariseus não eram adeptos de punições severas, tal como a pena capital (*Ant.*, 13. 294); em geral, eram a ala moderada do Judaísmo daqueles dias. Suas leis orais continham atenuantes às imputações mosaicas, daí o dito essênio sobre eles: “buscadores de coisas suaves” (Heshel, 2008, 2 e 3).

Os evangelhos corroboram com essa informação ao referirem-se a diversos atenuantes farisaicos em relação às ordenanças da Torah: o divórcio, a corbã, etc. No sermão do monte Jesus parece tê-los como alvo principal quando radicaliza alguns preceitos da Torah, em que procura afastar a condescendência farisaica do decálogo. No refrão “ouvistes o que vos disseram os antigos”, facilmente pode ser relacionado à Torah oral dos fariseus. Em outras passagens Jesus se refere à uma tradição que bem pode ser a tradição farisaica dos anciãos, mencionada acima (Mt. 15: 6; Mc. 7: 9).

Assim, por essa múltipla atestação, é acerca dos fariseus que Josefo demonstra reunir melhores qualidades como historiador das ideias religiosas do Judaísmo do Segundo Templo, embora não vá muito além daqueles que com ele corroboram.

5.3. Saduceus

Nas fontes canônicas os saduceus são apresentados como “pôneis de um único truque”, como Mason os definiu jocosamente, por causa de seu mantra peculiar: “não há ressurreição” (2009, 353) (Mateus 22: 23-32; Marcos 12: 18-27; Lucas 20, 27), e que também aparece em Atos, sagazmente explorado por Paulo para produzir divisão entre seus acusadores, saduceus e fariseus (23: 1-10). Ademais, são retratados pelos evangelhos como ardilosos, e junto com os

fariseus, articuladores de armadilhas retóricas em seus diálogos com Jesus (Mt 3: 7; 16: 1, 6, 11; At 4: 1, 5: 17). Fatores de falsas acusações (Mc. 14: 56-59), de subornos (Mt. 28: 13). Não surpreende tão pouco se tenha produzido a seu respeito. Eram figuras que preferiam atuar nas sombras, que se movimentam com os fariseus, seus aliados e testas-de-ferro, na oligarquia que governava a Palestina judaica (Le Moyne, 1973; Saldarini, 2001).

A principal causa da falta do que dizer sobre eles é que, ao contrário dos essênios e dos fariseus (alguns apócrifos são atribuídos a eles, p. ex., Salmos de Salomão), não há documento que leve sua assinatura. Eles são conhecidos apenas por alusões oblíquas que apontam para sua presença e influência na Palestina do século I E. C.

Em suas *Antiguidades*, Josefo os menciona apenas seis vezes e, mesmo assim, limita-se a negativas: eles não aceitam que alma sobreviva à morte (*Ant.* 18. 16; *Guerra*, 2. 165), isto é, qualquer coisa que difira do sono no sepulcro (*Sheol*) (Schürer, 1973, vol. 2, 411); rejeitam o determinismo, com firme adoção da liberdade (*Ant.*, 13. 172); rechaçam qualquer doutrina ou ensino que não esteja na *Torah*, para eles, a única parte canônica da *Tanakh* (*Ant.*, 18. 16); pelo mesmo motivo, resistiam à ideia de uma *Torah* oral, como defendiam os fariseus (*Ant.*, 13. 297). Também aparece nesse livro uma crítica ao sumo-sacerdote Ananus, que era saduceu, e presidia a reunião do sinédrio que condenou Tiago e outros líderes cristãos à pena capital. Josefo comenta que os saduceus eram juízes impiedosos dos transgressores da lei (*Ant.*, 20.199).

Além da escassez das *Antiguidades*, o *Guerra dos Judeus* pouco acrescenta. Nele Josefo traz algumas novas informações, mas ainda no campo da negatividade. Repente que não aceitavam que a providência divina se sobrepusesse à liberdade humana, que Josefo interpreta como rejeição do destino (*Guerra*, 2. 162-63), ou seja, o fazer o mal ou o bem depende unicamente do agente e de suas decisões (*Ant.* 18. 164-65), as consequências recaem sobre essa vida, não há um Hades pós-morte, nem um julgamento *post mortem*. Os

saduceus, portanto, eram uma espécie de pelagianos materialistas, ou, como lembra Mason, parentes espirituais dos epicureus (2003, 16).

Em suma, era uma doutrina talhada para agradar as elites que expropriavam os pobres de suas terras, cobrando empréstimos tomados para pagamento dos tributos fundiários romanos. Flávio Josefo revela que quando explodiu a revolta em 66 E. C., os insurretos, a maioria composta por sicários, entusiasticamente, incendiaram a casa do sumo-sacerdote e os arquivos de Jerusalém, onde estavam guardados os registros das dívidas responsáveis pelo confisco das terras (*Guerra*, 2. 427). Provavelmente, boa parte dessas dívidas tinha por credores saduceus milionários, como as famílias sumo-sacerdotais, que não davam a mínima para a proscrição da *Torah* quanto à usura (Lv. 25).

Os saduceus eram a elite da elite: “a ninguém persuadem senão a ricos” (*Ant.*, 13. 298), e somente os detentores de maior dignidade social podiam pertencer aos seus quadros (*Ant.*, 8. 17). Sua ideologia se resumia à furiosa defesa de seus interesses, ainda que os disputassem com correligionários, não havendo entre eles amizade, senão alianças (*Guerra*, 2. 166). Não admira que as suas práticas religiosas sejam tão desconhecidas. Elas eram camaleônicas. Se assumiam a liderança pública, escondiam suas ideias políticas e religiosas; disfarçavam-se de fariseus quando isso lhes convinha, para obterem aprovação da população (*Ant.*, 18. 17).

Resumindo, para Josefo, eles eram astutos, cruéis e sua religiosidade indistinguível de seus interesses seculares. Com efeito, todas as doutrinas dos saduceus tinham o propósito de protegê-los de ataques que viessem enfraquecer sua posição privilegiada de doutores da lei. Escudavam-se atrás do texto sagrado com a sua típica interpretação literalista. Como membros da classe sacerdotal, que por séculos vinham detendo o poder temporal e religioso na Palestina judaica (*Ant.*, 20. 197), repudiavam qualquer tipo de novidade religiosa, haja vista a selvageria com que combateram a seita nazarena, como era conhecido o incipiente Cristianismo.

Seus antecedentes históricos começam no período selêucida, quando o helenismo pressionava o Judaísmo, e seus antepassados eram a elite de onde provinham os sumos sacerdotes e governadores da Palestina judaica. Por mais estranho que pareça, esta elite sacerdotal logo aderiu aos costumes helenistas, como foi o caso do próprio Jasão, o último zadoquita a usar a estola, o qual em disputa pelo sumo-sacerdócio, derrotou o irmão, Onias, com indicação do rei sírio-helenista de momento, comprada com suborno, e que levou o derrotado a auto exilar-se no Egito. Enquanto Onias IV construía um templo e organizava um sacerdócio paralelo em Leontópolis, Jasão praticava todo tipo de abominação contra Deus e a religião judaica, incluindo a construção de um ginásio esportivo (III Mac. 4: 9, 12-14), onde atletas nus exercitavam-se, conforme o costume grego. O acúmulo das lideranças secular e religiosa obrigava os sumo-sacerdotes a, gradualmente, adotarem costumes helenistas (Schürer, 1973, vol.2, 412). A manutenção do poder dependia de concessões religiosas e ideológicas em submissão à vontade dos reis sírio-helenistas. E foi assim até que eclodiu a revolta macabaica, e a sujeição foi afastada. Com a reforma religiosa dos *hassidim*, um *ethos* judaico consolidou-se e perdurou até os dias do NT. Segundo Schürer, a pedra angular da delimitação sectária do Judaísmo naquela época era a disputa pela tradição dos anciãos, que os saduceus rejeitavam porque “era uma limitação que estorvava sua autoridade legal e doutrinária” (Schürer, 1973, vol. 2, 413); e que os fariseus adotavam, porque para eles o efeito era inverso.

Os saduceus são nominalmente mencionados pela primeira vez em Josefo nos relatos sobre o governo de João Hircano (135-134 a. E. C.). Estiveram envolvidos em uma intriga palaciana tramada contra um certo fariseu chamado Jônatas, que supostamente acusara Hircano de não ter legitimidade para vestir a estola sacerdotal. Hircano depôs os fariseus e colocou os saduceus em seu lugar, como seus mentores espirituais (*Ant.*, 13. 296). O ostracismo dos fariseus durará até a ascensão da rainha Alexandra. A partir daí, os dois grupos se unirão

numa aliança de conveniência, que durará um século, até os anos anteriores à I rebelião judaica, quando os zelotes obtêm breve período de supremacia. Após a destruição do templo e o fim de todo serviço de culto, os saduceus desaparecem, como era de se esperar, visto que formavam uma classe sacerdotal inteiramente dependente do serviço cültico.

Na literatura rabínica (*Mishnah*) eles e suas tradições ainda são mencionados, mas, como opina Schürer, essas informações não devem ser levadas em consideração porque estão distorcidas pela perspectiva de outros tempos e pelo desconhecimento de informações históricas elementares sobre o século I E. C., como, a exemplo, a distinção entre os saduceus e os essênios (Schürer, 1973, vol., 414).

Existem várias restrições ao quadro pintado por Josefo sobre as práticas dos saduceus. Provavelmente, há exagero. É improvável que tenham sido tão intransigentes em não aceitar as diretrizes haláquicas farisaicas, e que se limitassem às prescrições do Pentateuco. As ordenanças ali contidas serviriam apenas para uma Palestina sem os gentios; caso contrário, a aplicação de leis rituais exigiria algum tipo de interpretação e transigência. Portanto, na prática, os saduceus não se restringiram à *Torah*. Os fariseus tinham a *Torah* oral, considerada legação dos anciãos de Moisés aos seus antepassados. E os saduceus? Uma resposta possível é que sua interpretação era baseada em inferências, tomando como ponto de partida o texto da *Torah* (Stemberger, 2001, 436). Em geral, a exegese a respeito da lei penal dos saduceus era mais rigorosa que a dos fariseus porque estes últimos possuíam os atenuadores da *Torah* oral (*Ant.*, 20. 200).

Quanto às normas cülticas, há uma série de questões bizantinas sobre o calendário e os procedimentos litúrgicos, que talvez tenham sido causa de divergências entre eles e os Boetusianos, que formavam uma ala ligada à família Boethus, investido como sacerdote por Herodes Magno (Stemberger, 2001, 434). No que diz respeito ao cânon dos livros do *Tanakh*, é provável que

também haja exagero nos informes dos pais da Igreja, levando a posição teológica dos saduceus a aproximar-se demasiado da dos samaritanos, que são canonicamente bastante restritivos, uma vez que sua *Tanakh* era composta apenas pelo Pentateuco (Stemberg, 2001, 436). É mais provável que os saduceus não tenham defendido uma redução do AT aos cinco primeiros livros da *Tanakh*, mas sim uma hierarquia canônica, considerando os livros da *Torah* mais autorizados que os profetas e os escritos, aceitando esses como literatura canônica secundária, exceptuando daí Daniel, que fala claramente de ressurreição dos mortos, e Ester, que autorizava a festa de Purim (*ibid.*).

Esta interpretação, porém, esbarra no texto bíblico, visto que o problema dos livros fora do Pentateuco não é apenas a ressurreição. De acordo com Atos 23:8, os saduceus também não acreditavam em anjos ou espíritos; por outro lado, juntam-se aos fariseus para pedir que Jesus fizesse um sinal no céu, certamente alusivo a Joel 2: 30-31 (colunas de fumaça), sinais no sol e na lua, etc.) (Mt. 16: 1). Afinal, os saduceus aceitavam ou não os outros livros do *Tanakh*? A posição dos saduceus em relação aos profetas e aos escritos deve ser semelhante à dos fariseus em relação aos livros apócrifos, ou seja, uma aceitação relativa: não é autoritativa para decidir disputas teológicas, mas válidas em termos religiosos.

Os saduceus também não abraçavam nenhuma expectativa messiânica. O texto acima em que pedem de Jesus um sinal no céu, não significa que acreditassem em um messias que viesse ao mundo para realizar sinais e maravilhas. A proposta dos saduceus faz parte de seu repertório de armadilhas retóricas direcionadas aos pretendentes a messias, inclusive Jesus, ou seja, não era parte da doutrina deles. Os saduceus eram basicamente advogados que restringiam os seus interesses religiosos apenas ao relacionado com o sistema cültico que administravam. Eram conservadores ao extremo. Seu poder político e patrimonialista fluía desse sistema e, portanto, o *status quo* era tudo o que lhes interessava.

Josefo tem muitos motivos para não lhes ser simpático, e com isso os evangelhos também são concordes.

5.4. Zelotes

A primeira menção nominal aos zelotes em Josefo ocorre em uma passagem onde está descrito sucintamente seu aparecimento numa revolta promovida por Judas na Galileia, por causa do censo de Quirinius (Lc. 2: 1-3), que visava alistar a população para o pagamento do imposto *per capita*, um dos mais importantes para o erário romano. Josefo nesse lugar não chama Judas de “zelote”, mas diz que ele era “um mestre de uma seita particular” (*Guerra*, 2. 117). Mas, em *Antiguidades*, ao dissertar sobre o aparecimento da dita seita, o registro não traz um fundador, mas dois: o mesmo Judas, galileu e um certo Sadoque, fariseu (*Ant.*, 18.4); e prossegue: “eles começaram juntos “a intrusiva quarta escola de filosofia” (*ibid.*). Dessa ligação implícita do zelotismo com o farisaísmo infere-se que a primeira não foi “uma seita particular”, criada por um indivíduo, mas teria surgido como extensão do farisaísmo, já que Judas, o galileu, “concordava em todas as coisas com a doutrina dos fariseus. exceto no inviolável comprometimento com a liberdade, e no reconhecimento de Deus como único Senhor” (*Ant.*, 18. 23).

Como anota R. Horsley sobre a opinião zelota acerca dos fariseus coincidia com a de Jesus: “praticuem e obedçam ao que os fariseus dizem, mas não façam o que eles fazem” (Mt. 23:2). Jesus se referia especificamente à sua hipocrisia, mas aos zelotes, aborrecia-lhes o sinergismo farisaico (Horsley, 1979, 433), ou seja, uma compatibilização da liberdade humana com a onipotência divina, a qual na prática, deixava tudo ao encargo de Deus, e os levava a protelar a ação humana. Sua inação, entretanto, era bem compatível com seus interesses políticos e patrimoniais. Por serem aliados opressores romanos, e, portanto, interessados na manutenção do *status quo*, apenas esperavam a manifestação do messias, sem nada mais fazerem.

Em contraste, os zelotes eram proativos. Acreditavam que podiam mover o braço de Deus através de suas ações. Daí a simpatia de Jesus por eles. Sua ardorosa crença no reino de Deus fazia-os tomarem a dianteira como seguidores de João Batista e do próprio Jesus: “os violentos se apoderam do reino de Deus” (Mt. 11: 12), já que muitos dos seus discípulos eram zelotes ou pelo menos simpatizantes. Provavelmente, a traição de Judas foi uma tentativa de zelotes de mover o braço de Deus, forçando Jesus, que ele cria ser o *mashiah*, a realizar um *tour de force*, à medida que, encurralado, fosse forçado a isso.

Essa “quarta filosofia”, como uma espécie de radicalização do farisaísmo, pode ter sua doutrina resumida em três artigos: (a) Deus é o único Senhor; (b) não se deve pagar impostos, senão a Deus; (c) e a escravidão é pior do que a morte. E como doutrina sumária um “incontornável apego à liberdade” (*Ant.*, 18. 23). Através dessa doutrina elementar eles logram insuflar a população contra a tirania dos procuradores romanos. Do que diz Josefo, fica mais fácil entender quando os evangelhos apresentam ardilosos interrogadores a indagar de Jesus se era lícito ou não pagar impostos a César? (Mt. 22: 17; Mc. 12: 14; Lc. 20: 22). A intenção era rotular Jesus como zelote e carrear contra ele a reação das autoridades romanas.

A próxima passagem de Flávio Josefo sobre os zelotes será referida aos eventos de 40 E. C., quando o fermento da revolta anti-romana começava a agitar violentamente a massa judaica, agora muito mais inclinada à sedição por causa do retorno da província da Judeia às mãos dos procuradores, depois do curto reinado de Herodes Agrippa I (falecido em 44 E. C.). Cláudio não permitiu que seu filho, Agrippa II, natural herdeiro, assumisse o governo, nomeando em seu lugar Tibério Alexandre (46 e 48 E. C.), um general egípcio-romano de origem judaica e concunhado de Berenice, esposa de Agrippa (Schürer, 1973, vol. 2, 456). Além da fome que castigou a região naquele tempo, o que mais marcou a gestão desse procurador foi a morte de dois zelotes, ambos

filhos de Judas, Tiago e Simão, mandados supliciar por invadirem e pilharem palácios reais em Séforis e Jericó (*Ant.*, 17. 269-77).

A volta da regência dos procuradores sempre provocava a eclosão de novos levantes. Como se pode perceber pela história da ocupação romana na Palestina. Todas as vezes que os romanos tentaram implantar uma administração direta da região, sem consórcio com um rei títere, havia perturbações sociais. Os procuradores eram funcionários públicos, com formação militar e burocrática, mas completamente ignorantes e insensíveis a respeito da religião judaica. O nacionalismo, apresentado na ideologia zelote, sempre fascinou a memória dos judeus, saudosos do tempo em que eram governados pelos Macabeus (Grabbe, 2010, 75). Mas havia outra parcela da população que era mais cautelosa e não desejava confronto com as legiões romanas. Contudo, sempre que a religião judaica era ofendida, esses, geralmente cautelosos, pendiam para o lado nacionalista, e, assim, as rebeliões ganhavam força.

A partir do ano de 48 E. C. assume o governo o procurador Ventiditus Cumanus, que, além de inepto, era venal. Ele foi subornado por samaritanos para não diligenciar a investigação do assassinato de um romeiro judeu, que, vindo da Galileia, atravessava Samaria com uma caravana, para participar de festividades em Jerusalém. Entretanto, o suborno veio à tona, então Eleazar e Alexandre juntaram um bando de zelotes para massacrar habitantes de uma vila samaritana em represália. A revolta foi sufocada, os principais cabeças supliciados (*Guerra*, 2. 236; *Ant.*, 20. 122), não obstante, o episódio chegou ao conhecimento de Roma e, descoberto o suborno, o procurador foi exilado pelo imperador (*Ant.* 20. 136).

Em seguida foi designado para a Judeia talvez o pior de todos os procuradores, Antônio Félix. Ele era de uma família de libertos imperiais, como indica seu nome, originário de Antônia, esposa do imperador. Cometeu todo tipo de crueldade e impiedade, confiando na influência de sua família na corte.

Foi o responsável por tornar as rebeliões judaicas uma situação crônica (Schürer, 1973, vol. 2, 460).

Como reflexo da violência e crueldade do procurador, a partir de 50 E. C. surgiu outro grupo zelote ainda mais violento, os sicários. A degradação da economia da Palestina por causa dos altos impostos certamente contribuiu para a disrupção de uma onda de assassinatos, perpetrados por indivíduos desse subgrupo de zelotes (*Ant.*, 20.164)¹⁴, os quais, entre outros crimes, assassinaram a Jônatas, o sumo-sacerdote. Esses, ainda, costumavam disfarçar-se de transeuntes comuns nos dias de festa, e, misturados à multidão, acometiam as pessoas com uma espécie de adaga (*sica*), que traziam oculta sob as roupas (*Ant.*, 20. 165), donde lhes veio a alcunha.

A partir desse tempo parece que se tornaram figuras importantes da revolta que vai se desenrolando em erupções cada vez mais violentas. Eles começam a sequestrar familiares e serviçais dos sumo-sacerdotes, que eram depois trocados por sicários em poder das autoridades (*Ant.*, 20. 208-09). Em um desses sequestros capturaram o filho do sumo-sacerdote, e exigiram em troca de sua vida a libertação de dez sicários presos pela guarda do templo ((*Ant.*, 20. 210). Por esse expediente o número de sicários aumentou grandemente.

O melhor termo para definir os sicários é terroristas; quanto aos zelotes cabe melhor a designação de bandidos sociais. Esses atuantes nas áreas rurais, roubando dos novos proprietários e das elites para favorecer aos pobres e endividados, pelo menos como intenção; aqueles, atuavam nas cidades, como assassinos e terroristas, procurando pressionar as autoridades a atenderem às suas exigências (Horsley, 1979, 435-58).

Em 66 E. C., início da guerra, o procurador Gessius Florus, substituto de Festo, tomou mais algumas decisões infelizes, que foram o estopim de uma

¹⁴ Tudo indica que os sicários eram um gênero da espécie zelote. Os sicários por estarem sempre associados aos descendentes de Judas, galileu, parecem ter uma lealdade especial para com esses (como se essa fosse uma dinastia, semelhante à dos Macabeus), enquanto os zelotes não tinham esse compromisso. (Cf. Smith, 2001, 507-508; Smith, 1971, 1-19).

guerra franca. Omitiu-se quando os judeus fizeram petição contra comerciantes gregos que queriam erguer um altar para sacrificar aos seus deuses em frente à sinagoga de Cesareia (*Guerra*, II. 289). Depois, pensando não ter ofendido os brios judaicos suficientemente, mandou emissários ao templo para retirar do tesouro 17 mil talentos, a título de confisco (*Guerra*, II. 293). Quando o povo reagiu clamando a César, e alguns populares puseram-se a zombar de Florus e de sua alegada pobreza, que na verdade era avareza. Ele, enraivecido, ordenou aos soldados que matassem quantos achassem, e esses não só chacinavam os que encontravam nas ruas, como também entravam nas casas, arrastavam os moradores para fora e ali os trucidavam; três mil e seiscentos foram mortos em um único dia (*Guerra*, II. 305-08).

À medida que a violência atingia níveis insuportáveis, os revoltosos não guardavam mais respeito nem mesmo acerca das instituições judaicas que sobraram¹⁵. A elite judaica, secularmente aliada dos romanos, também sofria ameaças, de sorte que algumas autoridades judaicas passaram a apoiar os que queriam uma insurreição generalizada. Eleazar, capitão do templo, filho do sumo sacerdote Ananias, conseguiu convencer os sacerdotes oficiantes a não oferecerem mais sacrifícios em favor de estrangeiros, o que implicava suspender o tradicional sacrifício pelo imperador (*Ant.*, 2. 409)¹⁶. Após alguns outros sucedidos a fortaleza Antônia, até então o local de aquartelamento da guarnição romana em Jerusalém, foi tomada pelos revoltosos e a guarnição, massacrada.

Também caiu Massada, invadida por judeus comandados por Menachem, outro dos filhos de Judas, galileu, o qual tendo lançado mão de seu arsenal, armou os que o acompanhavam e seguiu para Jerusalém nos braços do povo, sendo ali aclamado rei (*Guerra*, 2. 448). Mas seus dias de glória durariam pouco.

¹⁵ Os soldados não respeitavam nem mais a realeza local, porque arrancavam aqueles que buscavam refúgio sob os olhos da própria rainha, e ali os matavam, fazendo com que ela já não se sentisse segura senão no palácio, cercada por sua guarda (*Ant.*, 2.309-12).

¹⁶ Isso soou aos ouvidos dos romanos como uma aberta declaração de guerra (Schürer, 1973, vol. II, p. 486). Tendo em vista a importância que a religião civil (o culto ao imperador) tinha para a ideologia romana, embora os judeus não oferecessem sacrifício ao imperador, mas pelo imperador, a ambiguidade do ato, porém, servia para manter as aparências de que os judeus cultuavam além do Altíssimo, também a Cláudio e a Nero.

Elementos do partido dos sacerdotes retomaram a fortaleza, e ele, posto em fuga, em seguida foi assassinado. Depois disso, outros zelotes entraram em cena: João de Gíscala (*Guerra*, 4. 84), Simão Bar Giora (*Guerra*, 4. 503). A rebelião estava nas mãos dos zelotes, que nessa altura caçavam os potenciais líderes da elite, que eram para eles traidores da causa judaica e elementos pró romanos disfarçados (Schürer, 1973, vol. 2, 488).

Depois da queda de Jerusalém, os judeus ainda resistiram em Massada. Em 73 E. C., o último capítulo da devoção zelote a seu país e sua religião escreveu-se em páginas sangrentas. Naquela altura Massada estava sob o comando de Eleazar ben Yair, um sicário, neto de Judas, o galileu. Quando ele percebeu que a fortaleza seria tomada pelos legionários e eles mesmos seriam massacrados ou transformados em escravos, ordenou o suicídio coletivo. Assim, quando as tropas romanas, comandadas por Flavius Silva, entraram na cidadela, não puderam deixar de espantar-se, primeiro, com o silêncio sepulcral que reinava no sítio; depois com os milhares de corpos que juncavam cada canto daquele teatro macabro (*Guerra*, 9. 406).

A continuidade zelote na linha do tempo é evidente, o que contraria Josefo quanto à erupção súbita do movimento. A rebelião de Judas, o galileu, tem uma linha ascendente que vai até 47 a. E. C. e uma linha descendente que chega a 73 E. C. O primeiro dessa linha e precursor de tudo, foi outro galileu chamado Ezequias, que liderou uma revolta contra os romanos na Galileia. Herodes, o Grande, nesse tempo governador, com a ousadia que lhe caracterizava, capturou e julgou Ezequias, executando-o sumariamente sem esperar a autorização do sinédrio (*Ant.*, 14. 159). Ezequias foi pai de Judas (*Ant.*, 17. 271; *Guerra*, 2. 56), havendo aí portanto, uma dinastia de zelotes, se considerarmos ainda os filhos de Ezequias, Jacó e Simão, que foram crucificados por Tibério Alexandre (*Ant.*, 20. 102); outro filho, Menachem, que foi morto por asseclas do partido do sumo-sacerdote (*Guerra*, II. 433). Por fim, Eleazar, morto em Massada, neto de Judas e filho de Simão. (*Guerra*, 7. 253). A

pretensão à realeza está clara em Menachem, segundo a descrição de Josefo, e talvez tenha sido morto justamente por esse motivo.

Portanto, o Zelotismo, não foi uma seita de última hora, nem uma “filosofia intrometida” (*philosophia epeisaktos*) que se imiscuiu entre as três mais antigas sem ser convidada; mas, uma manifestação popular que esteve mais e menos presente na vida nacional, até que, à medida que procuradores ineptos, venais e cruéis se sucederam, tornou-se mais importante e influente, desencadeando os eventos relatados. Durante os anos de Herodes eles não eram visíveis na história da Palestina, porque não estavam ligados às estruturas do poder como as demais seitas, e as condições socioeconômicas da população ainda não haviam degingolado.

A intransigência zelote não era novidade em Israel. O zelotismo esteve latente entre os judeus desde tempos muito recuados, quando Matatias discursava, alegando seguir os passos de Fineias no zelo pelas coisas sagradas, ainda que isso significasse tirar a vida dos que se desviavam (II Mac. 2: 26, 54//Nm. 25: 6-5). Também Elias era louvado por ser zeloso acerca da lei, motivo porque foi arrebatado aos céus sem ver a morte (II Mac. 2: 58), zelo manifesto na matança dos profetas de Baal e de Asera no monte Carmelo (II Rs. 18)¹⁷. Matatias não ficou no discurso. Face ao decreto de Antíoco IV, que intencionava forçar os judeus a realizar sacrifícios a ídolos, ele não só se recusou a fazê-lo, mas também matou, tanto o emissário real, como os judeus que se adiantaram para cumprir-lhe o mandato (II Mac. 2). Daí em diante o espírito zelote esteve presente em todas as fases da luta dos Macabeus contra os selêucidas, em manifestações isoladas, e depois violentamente quando os sicários começam a matar aqueles que eles julgavam não serem judeus dignos. Uma descrição perfeita dessa disposição religiosa à violência encontra-se na

¹⁷ “Em certos círculos judaicos durante este período Fineias é identificado e igualado a Elias.” (Samuel F. G. Brandon. *Jesus and the Zealots* – Manchester: University of Manchester, 1967, p. 45), muito provavelmente porque o perfil religioso de ambos coincidiu quanto ao espírito reformador e impiedoso com os que erravam. O zelotismo acabou se tornando um elemento típico da piedade dos judeus do primeiro século E. C.

máxima rabínica: “derramar o sangue do ímpio é como oferecer sacrifícios” (Hengel, 2003b, 49).

O termo nacionalismo é inadequado para definir a ideologia zelote (Mendels, 1992, 320). Sua disposição de lutar pela liberdade, sem temer a morte, sua ou a dos seus, não era um amor exacerbado por Israel ou pela liberdade, mas uma devoção intransigente a Deus, inspirada nas páginas mais sangrentas da *Tanakh*. O Zelotismo pretendia, retornar ao tempo da teocracia, tal como praticada no período mosaico e no período macabaico. Não é, portanto, errôneo qualificá-los, como vimos fazendo, como uma ala radical dentro do farisaísmo, que mais tarde independeu-se em virtude da escalada da violência na guerra contra os romanos. Movidos por fervor religioso, eles imaginaram-se capazes de libertar Israel, livrando-os de seus opressores, tal como fizeram os Macabeus, seus antepassados espirituais, em relação aos Selêucidas.

5.5. Samaritanos

Sobre os samaritanos há em Josefo grande ambiguidade. Por um lado, evita classificá-los entre as seitas acima mencionadas, preferindo a denominação de povo ou nação, *ethne*. Por outro, não deixa de relatar as divergências “religiosas” havidas entre eles e os demais judeus, especialmente quanto ao templo e ao serviço cútico; e além disso, ocasionalmente, chamá-los de “apóstatas” (*Ant.*, 11. 340), que é uma execração claramente religiosa. A conclusão de Feldman é que, ao mesmo tempo, ele os incluía e excluía do campo semântico ‘judeus’ (1992). Mas, isso em nada tem a ver com o fato de serem um povo mestiço, como se um conceito racista o afetasse ou a suas fontes (Esdras e Neemias). A mestiçagem como algo negativo era relativa ao concerto de Deus com os descendentes de Abraão (reforçado pelo sinaítico), nada tinha a ver com inferioridade racial, conceito que surge e se fortalece apenas a partir do século XIX E. C.

Provavelmente, a maior razão para a avaliação negativa de Josefo em relação aos samaritanos era sua ambiguidade em solidarizar-se com o povo do concerto, opinião essa que não está em desacordo com as fontes, pois foi esse o motivo que deixou fora da congregação de Israel amonitas e moabitas, ou seja, por não se solidarizarem com Israel quando retornavam do cativeiro egípcio (Nm. 22: 1-6//Ne. 13: 1-3). Mas, no caso samaritano, não havia exclusão expressa. Unicamente os desabonava o fato de adorarem em um lugar não prescrito: “Em Jerusalém eu porei o meu nome” (II Rs. 21: 4).

Essa ambiguidade, entretanto, não impede Josefo de reprochá-los, a começar pelo termo que usa para denominá-los: cuteus ou cuteanos, em vez de samaritanos; sob a justificativa de que esse era seu nome em hebraico (*Ant.*, 9. 288). É mais provável que os chamasse dessa forma para reforçar sua condição de estrangeiros, originários da Ásia Central. Além disso, em outras passagens, procura retratá-los como desleais, oportunistas e alcoviteiros.

Na primeira alusão de Josefo aos samaritanos como cuteus, ele segue à risca o que diz a *Tanakh*. Primeiro, que eram originários de povos transplantados por Salmaneser de Cutah (Pérsia) para que ocupassem o lugar dos israelitas deportados. Os adventícios com o tempo desenvolveram um culto misto, composto pela fé javista e por seus deuses originários (II, Rs. 17). Depois, com o retorno do exílio babilônico, o primeiro desejo dos samaritanos foi juntar-se aos judaítas na reconstrução do templo. Mas devido a terem sido rejeitados, opuseram-se ao projeto, fazendo tudo (intrigas, conchavos, ameaças, calúnias, etc.) (*Ant.*, 11. 174-75) para frear as obras de reconstrução, do templo e dos muros da cidade (*Ant.*, 11. 97//Es. 4).

Por outro lado, é interessante como Josefo ameniza a recusa de Zorobabel e Josué aos samaritanos, colocando nos lábios dos líderes que eles não podiam ajudar a construir, mas estavam convidados a vir adorar quando a obra se concluísse, algo que não está no original. Pode-se concluir que essa é mais uma

tentativa de Josefo em afastar do Judaísmo as acusações de misantropia e intolerância.

A certa altura de seu relato Josefo acrescenta à história dos samaritanos um toque de infâmia, sugerindo que seu culto tenha em sua origem tráfico de influência. Tudo teria começado com o casamento misto do neto do sumo-sacerdote dos judeus com a filha de Sambalate, líder samaritano e notório opositor de Neemias (Ne. 13: 28//4: 1). O rapaz, de acordo com a fonte de Josefo, chamava-se Manassés, o qual vendo-se ameaçado de perder sua dignidade sacerdotal, caso não abandonasse a esposa gentia, procurou seu sogro para comunicar sua decisão de divorciar-se, mas foi convencido por ele a conservar-se casado com sua filha, mediante a promessa de que manteria a dignidade sacerdotal, e de que teria um templo para officiar como sumo-sacerdote no alto do monte Gerizim (*Ant.*, 11. 309-10).

Aparentemente, nos dias de Alexandre o templo já estava construído, posto que os siquemitas pedem ao rei que os honre com uma visita ao seu templo (*Ant.*, 11. 342). No parágrafo seguinte Josefo descreve o traço mais abominável dos samaritanos, o motivo de lhe causarem tanta antipatia, a saber, seu oportunismo (Kartveit, 2011, 110). Por interesse não hesitavam em descumprir promessas e concertos celebrados com Deus e com os homens:

Os samaritanos [...], vendo que Alexandre tinha grandemente honrado os judeus, determinaram-se assumir a identidade de judeus; porque essa é a disposição dos samaritanos [...], quando os judeus estão em adversidade, negam serem aparentados com eles, e isso fazem com verdade; mas quando percebem que a boa fortuna tem sobrevindo a eles [aos judeus], fingem estar em comunhão com eles, dizem-se pertencentes ao mesmo povo, com genealogia derivando-se de José, Efraim e Manassés (*Ant.*, 11. 341).

Depois da morte de Alexandre, e da divisão do império entre seus generais, a Ptolomeu coube o Egito. Uma de suas decisões foi a de deportar judeus e samaritanos de seus domínios. Nesse tempo cresciam as desavenças entre uns e outros, porque esses não queriam enviar oferendas e dízimos ao

templo de Jerusalém, mas apenas ao seu próprio templo, no monte Gerizim (*Ant.*, 12.10).

Com a ascensão dos reis sírio-helenistas a um papel hegemônico na região, desatada a perseguição de Antíoco IV aos judeus, os samaritanos outra vez mostraram-se arrivistas, apressando-se em enviar uma carta ao dito rei, dizendo-se sidônios e sem nenhuma ligação com os judeus, quer étnica, quer religiosa; afirmando ainda que não guardavam o sábado judaico, e seu templo no monte Gerizim era dedicado a Zeus Helênio (*Ant.*, 12. 258-60). Não se sabe quanta verdade há nisso, se não é mais uma tentativa de Josefo de vilipendiar os samaritanos. O resto do relato parece reconhecer que a solércia dos samaritanos deu resultado, porque na resposta do rei ao governador, o monarca aquiesce ao pedido de que fossem deixados de fora do problema judaico, e que seu templo fosse chamado como solicitado (*Ant.*, 12. 263).

Em outras passagens, Josefo parece, implicitamente, querer comparar a virtude dos judeus com a leviandade samaritana, ao descrever, p. ex., a corajosa atitude do sumo-sacerdote do templo de Jerusalém, quando solicitado por Alexandre Magno que suprisse com armas seus soldados. Apesar da fúria do monarca, o sumo sacerdote nega-se a atendê-lo, por causa da promessa feita a Dario de não municiar seus inimigos (*Ant.*, 11. 317-18). É evidente que o propósito de Josefo era contrastar a nobreza do sacerdote judeu com as mentiras e o oportunismo de Sambalate, o qual vendo que Alexandre sagrava-se vencedor no confronto com Dario, apressou-se a renunciar a seu antigo senhor para conseguir vantagens para si e sua família.

No tempo dos macabeus nova alusão aos samaritanos. João Hircano atacou Siquem e Gerizim (*Ant.*, 13. 295), e na mesma campanha, pôs cerco a Samaria, como retaliação por terem devastado Merissa, colônia judaica na região. O cerco duraria um ano, com grande mortandade por causa da fome. Quando a cidade finalmente se rendeu, foram escravizados os sobreviventes. Samaria foi arrasada, seus muros derrubados; e só reconstruída muitos anos

depois no tempo de Herodes Magno (*Ant.*, 13. 275-79; *Guerra*, 1. 64), então rebatizada como Sebastes, em homenagem a Augusto.

Como no tópico anterior também foi referido, a última notícia dos samaritanos por Josefo ocorre já na antevéspera da rebelião. O procurador era Cumanus, quando ocorreu de samaritanos assassinares um peregrino galileu que atravessava o território samaritano, rumo a Galileia. Seus líderes, dando vazão ao velho hábito da velhacaria, subornaram o procurador para que não investigasse. Com a trama descoberta e vinda a público, o zelotismo galileu viu-se no direito de retaliar com o assassinato de samaritanos. A disposição vingativa dos galileus finalmente foi sufocada com sangue, mas a partir daí a violência escalou na Judeia e em Jerusalem. Dali a alguns anos tudo estaria transtornado pela violência da revolta. De sorte que se pode dizer que o suborno samaritano foi dos mais importantes estopins para a sedição de 66-70 E.C.

O que avulta nos textos de Josefo sobre os samaritanos é sua avaliação negativa à política samaritana e não à sua religiosidade, ou seja, também sobre os samaritanos Josefo têm pouco a dizer no que tange à religião. Além da alusão ao templo do monte Gerizim, ele faz sumária descrição de sua fé, baseando-se na fonte canônica já citada de II Reis 17: 29: 41.

O relato bíblico, de fato, não tem uma avaliação positiva do culto samaritano, enfatizando o sincretismo prevalente, apesar de os samaritanos haverem aprendido a adorar YHWH (vv. 29-32); a narrativa conclui-se com uma nota de reprovação à idolatria que se estendeu no tempo (vv. 33 e 34). Josefo omite a nota e diz apenas que “foram ensinados sobre a santa adoração a Deus e O adoraram de modo muito respeitoso”, e assim têm feito desde então (*Ant.*, 11. 290). Ou seja, ele inverte a conclusão canônica, muito provavelmente porque os leitores greco-romanos se escandalizariam com ela, dado que o que o texto deplora o que sua audiência considerava louvável, já que o sincretismo era prática comum e era considerado uma virtude cívica em Roma.

Em poucas palavras, a abordagem de Josefo quanto aos samaritanos é completamente política, e servil ao politicamente correto romano; e a prova cabal do que esse artigo vem ressaltando. Os objetivos apologéticos de Josefo têm a primazia quando interpreta as fontes e os fatos. É-lhes fiel apenas à medida que não se confrontem com a opinião de sua audiência.

5.6. Cristãos

Esse tópico, por inevitável, por causa de nosso interesse no NT, não podia ser olvidado; também por polêmico, considerada a longa disputa que envolve o *Testimonium flavianum*, e outras importantes referências a elementos do Cristianismo. Na verdade, são três referências diretas; dessas, duas são alusões, uma sobre Jesus e a outra sobre Tiago, e a terceira, uma nota mais longa acerca de João Batista.

Considerando a primeira referência, está a alusão a Jesus; que é também a primeira de todas as encontráveis fora do cânon a Cristo e ao Cristianismo¹⁸: Plínio, o moço, Suetônio e Tácito, essa última bem interessante, pois é a única que menciona o tempo da crucifixão e o procurador que governava a Palestina judaica (Jongeneel, 2009 53). Mas, o *Testimonium flavianum* em relação às demais tem a vantagem de ser a mais contemporânea aos fatos, e o autor provir da mesma região dos fatos, e, assim, ser a única que tem mais chance de não ter sido informada pela pregação cristã¹⁹.

Mas, é claro, apenas se for considerada legítima, o que não é pacífico; longe disso. Há um grande número de estudiosos que a consideram uma interpolação, produzida por editores cristãos que se apoderaram do *corpus flavianum* a partir do século II E. C.

¹⁸ Conferir lista completa em Allan, 2020.

¹⁹ “Ora, nessa época havia Jesus, um homem sábio, se é lícito chamá-lo de homem; pois ele realizava obras maravilhosas, era um professor dos homens que recebem a verdade com prazer. Seguiam-no muitos dos judeus e dos gentios. Ele era [o] Cristo. E quando Pilatos, por sugestão dos principais homens entre nós, condenou-o à cruz, (9) aqueles que o amaram no início não o abandonaram; pois ele apareceu-lhes vivo novamente ao terceiro dia; (10) como os profetas divinos haviam predito, estas e dez mil outras coisas maravilhosas concernentes a ele. E a tribo dos cristãos, assim chamada por causa dele, existe até hoje” (*Ant.*, 18. 64).

Um debate tão intenso levantou-se sobre a questão, que para se ter uma pálida ideia, apenas no período de 1937-1980, foram produzidos oitenta e sete estudos a respeito (Mason, 1992, 165), e a maior parte deles rejeitam *in toto* a passagem.

Mason é um dos que argumentam dessa forma. Ele começa por dizer que o trecho sobre Jesus é incongruente. Josefo nesse lugar lista uma série de problemas que o procurador Pilatos teve em sua administração (*Ant.*, 18. 63-4) (1992, 163-64), e o que diz sobre Jesus não pode ser classificado como um problema.

Sim e não. Embora a observação de Josefo não evoque propriamente uma sublevação popular ou alguma rusga com as elites locais/hierocracia, como o resto dos eventos listados, a alusão aparece historicamente bem inserida e é pertinente, tendo em vista ser a raiz de problemas posteriores.

Há outros pontos interessantes a considerar: (a) a alusão à sabedoria de Jesus segue a tendência de Josefo de traduzir as categorias religiosas judaicas em termos mais palatáveis à sua audiência greco-romana, contudo, o que diz a seguir já não se enquadra: “esse homem era Cristo” (*Ant.*, 18. 63). Não faria sentido para leitores greco-romanos um título que era peculiar da cultura hebraica (Mason, 1992, 165). (b) A referência à divindade de Jesus, essa sim, é altamente suspeita, tendo em vista que ultrapassa a parcimônia de Josefo sobre esses temas; e, além disso, não lhe convém mencioná-la, como judeu. (b) Há problemas com a linguagem, por exemplo, o uso da palavra *poietae*, no sentido de realizador, o que não é comum em Josefo (Mason, 1992, 169-170). (c) Mas também há muitos outros indícios de que o vocabulário e o estilo do *testimonium* são compatíveis com Josefo (Mason, 1992, 171). Essas questões de linguagem e estilo são sempre muito especulativas, pois o fato de certas palavras não serem usadas ou raramente o serem não significa, necessariamente, que não tenham sido utilizadas em determinado lugar pelo autor. De semelhante modo, imitar

as palavras e o estilo de um autor, também não parece algo excessivamente difícil para um retórico habilidoso.

E. Craig tem uma posição mediana, baseada em uma outra versão do *testimonium*, extraída de uma cópia do século X E. C., na qual só não aparece a referência à divindade de Jesus, concluindo que a interpolação se resume ao trecho “se é licito chamá-lo homem”, e que “provavelmente, Josefo falou de Jesus em *Antiguidades* 18 (2004, 367). Porém, sempre se poderá dizer que, como a cópia árabe é do século X, ou seja, depois de o texto de Josefo ter caído nas mãos dos editores cristãos, o que pode ter ocorrido limita-se à exclusão do que os editores árabes não acharam interessante, ou seja, a alusão à sua divindade.

Considero um melhor argumento para conservar o *testimonium flavianum* no elenco das referências externas a Jesus (feita a exclusão do trecho que alude à sua divindade), levando-se em conta o que já sabemos sobre Josefo, sobre sua meticulosidade e sua filosofia da história elitista (que considera os líderes mais importantes do que a massa), pode-se concluir que realmente tenha escrito sobre Jesus, porque também escreveu sobre João Batista e Tiago, pelo que, não seria de seu feitio escrever sobre os lugares-tenentes e omitir o general.

Com efeito, há uma longa e detalhada nota biográfica sobre João Batista alguns parágrafos adiante daquele em que menciona Jesus. Aí Josefo atribui, ainda que indiretamente, a derrota do exército de Antipas diante de Aretas IV ao injusto tratamento dispensado a João, por seu encarceramento e decapitação. A derrota de Antipas teria sido um castigo divino pela morte de João. O relato detalhado de Josefo sobre o episódio congrui perfeitamente com o que dizem os evangelhos, desde que aí são mencionados: as virtudes de João, o teor de sua pregação. A única discrepância entre as duas fontes é dizerem os evangelhos que João foi encarcerado por ter criticado Antipas pelo seu casamento com Herodias, a mulher de seu irmão, Filipe (Mt. 14: 3; Mc. 6: 17; Lc. 3: 19); enquanto Josefo atribui sua prisão ao temor de Antipas à influência e eloquência de João, porque poderia mover as multidões a se sublevarem (*Ant.*, 18. 116-19);

nada impede que os dois motivos sejam complementares, de vez que não são contraditórios.

O grande espaço dado por Josefo a João Batista, aparentemente, enfraquece o argumento usado anteriormente. Ora, se Jesus como fundador do Cristianismo foi mais importante do que João, seu arauto, porque tanto espaço foi dado a ele, e tão pouco é dito sobre Jesus. Como vimos nas notas introdutórias, Josefo seleciona seu material histórico à medida que seja útil à história política. Assim, Jesus recebeu pouca atenção de Josefo porque suas ações não tiveram ligação direta com a administração de Pilatos, pois sequer foi determinação dele a morte de Jesus; enquanto João, foi preso por Antipas e sua morte injusta causa da derrota dos judeus frente a Aretas IV.

O mesmo se aplica a Tiago, “irmão de Jesus, chamado Cristo”, sobre quem Josefo brevemente discorre, em razão de ser o objetivo de seu livro, nessa parte, demonstrar que a crueldade das lideranças judaicas na antevéspera da rebelião foi uma das causas da “catástrofe” dos judeus (Mason, 1992, 175). Tiago, assim como Jesus e João Batista, não eram senão coadjuvante no relato político de Josefo; quem está sob o holofote é Ananus, sumo-sacerdote recém-empossado. Esse, desejando aumentar seu prestígio com um *tour de force*, aproveitando-se da transição de poder entre Festo (que havia falecido) e Albino (que ainda não havia assumido o posto), convocou o sínédrio para julgar Tiago e alguns outros, sem levar ao conhecimento do procurador, o que não era permitido. Nesse julgamento Tiago foi sentenciado à lapidação (*Ant.*, 20. 200-02), e executado imediatamente. Josefo diz que o motivo da condenação foi a transgressão da lei, provavelmente aquelas transgressões que solicitavam a pena de morte por apedrejamento: blasfêmia (Lv. 24: 13-16, 24) e/ou concitação à idolatria (Dt. 13; 6-10).

Essa ocorrência não está nos registros do NT. Somente é dito que Tiago presidiu o primeiro concílio em Jerusalém (At. 15: 12-21) e dirigia a Igreja durante as viagens missionárias de Paulo (At. 21: 17-18). Nas cartas paulinas ele

é mencionado como “Tiago, o irmão do Senhor” (Gl. 1: 19), e como uma das “colunas” da Igreja em Jerusalém (Gl. 2: 9).

De acordo com Eusébio, após o martírio de Tiago, o Justo, por volta de 62 E. C., o corpo dirigente da Igreja em Jerusalém transferiu-se para Pella (*História Eclesiástica*, 3, 5.3). Temendo que novas investidas sobre seus líderes deixassem a Igreja acéfala. Daí o motivo porque a partir desse acontecimento Josefo tenha silenciado a respeito dos cristãos. Foi uma decisão sábia. Se a Igreja Apostólica tivesse permanecido em Jerusalém acabaria toda a liderança morta nos dias da revolta.

Na luta pelo poder das seitas judaicas, embora os cristãos não disputassem a liderança da rebelião como as demais (até porque era pacifista), a própria inércia cristã acabaria por incomodar os mais exaltados. Naquele tempo, como no nosso, o povo era massa de manobra, e a influência sobre ele era objeto de disputa entre os que desejam o poder. Provavelmente, também foi esse o motivo do martírio de Tiago. Ele foi o primeiro grande líder religioso em Jerusalém a ser morto. Não admira Josefo ter feito disso um registro; o evento fazia parte de uma das causas fundamentais da rebelião de 66-70 E.C.: a anarquia, quase guerra civil.

5.7. Figuras religiosas não institucionalizadas

Nesse período da história do Judaísmo, além das quatro “filosofias” majoritárias, com identidade institucional reconhecida, havia muita fluidez religiosa. Diversas concepções escatológicas populares se manifestavam e eram propaladas livremente sem que houvesse um corpo governante centralizado que as coibisse. Aos romanos não interessava fazê-lo. Era uma de suas estratégias imperialistas fomentar a desunião nos povos subjugados, para que, assim, não pudessem voltar-se contra o opressor. O sínédrio, teoricamente o corpo dirigente judaico, estava impedido de agir consentaneamente, pois só se podia reunir com a permissão dos procuradores (*Ant.*, 20. 202); era-lhe também

vedado aplicar penas capitais (Hatina, 2013, 484). O sumo-sacerdote presidia o sínédrio, mas quem o nomeava e o procurador e o tetrarca, a quem as questões religiosas só interessavam se produzissem consequências políticas.

Os critérios de pertença à fraternidade judaica inexistiam e resumiam-se a circuncisão e participação nas festas religiosas. Pululavam nesse meio, seitas, profetas e doutrinas, sem nenhum impedimento, exceto aqueles vedados por instituições aceitas por todos (ou quase todos): o templo e o sistema cúllico, a sinagoga, a *Tanakh*, o monoteísmo ético, o concerto mosaico, etc. Quanto ao mais, no caudal judaico daquele tempo, confluíam muitas tumultuosas águas: profetas que anunciavam o fim; bandidos sociais postulantes a messias; livros apócrifos, pretendentes a inspirados, etc.

Como Josefo se posicionava ante a efusão religiosa judaica? Seu conservantismo político, e sua condição de membro da elite, levava-o a dividir o quadro religioso em profetas e pseudoprofetas. (a) Os profetas eram os ligados à situação, como ele mesmo e os pacifistas profetas essênios (Banus, Judas, Menachem e Simão); (b) os pseudoprofetas, aqueles que eram comprados pelos líderes da sublevação para insuflar fanatismo nas massas. Pode-se agregar ainda um terceiro grupo, os arautos da destruição, que eram neutros.

Obviamente, essa classificação de Josefo não nos serve porque é uma tipologia baseada em seus interesses políticos, e não é religiosa. Ademais, o critério de relevância dessas manifestações religiosas também está contaminado por sua apologética. Por exemplo, ele não cita ou discorre sobre a Apocalíptica, com exceção da seita dos essênios; e, ainda assim, toma cuidado para não colocar sua doutrina escatológica em evidência. Movido pelo mesmo interesse, ele não considera os caudilhos zelotas com pretensões régias como manifestações messiânicas, ressalta em lugar seu nacionalismo; oculta cuidadosamente as bases bíblicas de suas ações, bem como a de outros profetas que, sob rótulo de revolucionários, surgem em sua história.

Quando o caldo da revolta engrossou, depois que o sumo-sacerdote Jônatas foi assassinado, Josefo, como que introduzindo o que dirá sobre algumas dessas manifestações, fala sobre uma profusão de pseudoprofetias, enganadores e impostores que tomou conta das estradas e valados da Palestina judaica; procurando enganar a população por meio de falsa inspiração divina, concitando o povo a revoluções e levantes, persuadindo-o a se tornarem possessos (*daimonao*), e a segui-los ao deserto (*eremo*), onde lhes era prometido verem os sinais de sua libertação (*semeia beleuterias*) (*Guerra*, 2. 258-259).

Essa passagem é um resumo dos anos seguintes até a queda de Massada, bem como demonstração do tratamento genérico de Josefo aos aspectos religiosos desses movimentos. Contudo, as palavras-chave de sua base religiosa estão dadas. A possessão referida nada mais é do que o fanatismo que aparece como resultado desse tipo de pregação nos ouvintes, os quais, como que insuflados por um mal espírito, passam a ignorar os perigos que sua conduta implica. Os sinais de sua libertação significam o mesmo que aparece nas *Antiguidades* em referência às multidões que se opunham a Moisés por haverem esquecido “os sinais de Deus de que sua libertação havia ocorrido” (*Ant.* 2. 327) (Mason, 2008, 210 e 211), ou seja, a abertura do Mar Vermelho, o afogamento do exército de faraó, etc. Por aí vemos as pontas soltas de Josefo se unirem. A possessão era fanatismo religioso. Se cressem, os sinais de libertação poderiam ser os mesmos, pois o Deus libertador era o mesmo; a opressão era igual, só mudavam os opressores. O deserto, portanto, não era um acidente geográfico, mas o lugar onde se apresentavam as teofanias.

Resumindo, a mensagem dos pseudoprofetias não era mera palavra alugada, e a liberdade amada e perseguida pelos zelotes não era mero nacionalismo. A convocatória para lutar pela liberdade era baseada na religião, ou, mais especificamente, na escatologia da *Tanakb*.

Josefo fala de escatologia sem fazê-lo expressamente, movido pelo instinto de autopreservação, visto ser esse um tema a que os ouvidos romanos eram

bem sensíveis. Aqui e ali, entretanto, geralmente em forma de digressões, ele se refere a esses enganadores e impostores que reivindicavam para si uma dignidade messiânica, inspirados por expectativas de diversos tipos, e que, *grosso modo*, podem ser classificados por uma tipologia de messianismos: (a) apocalípticos, (b) davídicos, (c) profetismo de ação, (d) deuteronomistas e, em categoria não-messiânica: (e) arautos de destruição.

(a) Com respeito à Apocalíptica, Josefo é bastante seletivo e evita grandes digressões. Ele não alude a nenhum dos textos apocalípticos de seu tempo, nem às suas promessas de vingança divina contra os opressores do povo de Deus (o que não era politicamente conveniente).

Contudo, fez constantes alusões ao pai de todos os apocalípticos, Daniel, de cujo texto parece ter bom conhecimento. Primeiramente, cria que Deus enviara os romanos e os usava como instrumento para trazer juízo sobre o povo judeu, de acordo “com o oráculo que estava para se cumprir sobre a miserável cidade”, pois “é Deus mesmo que está a trazer esse fogo para purificar a cidade e o templo” (*Guerra*, 6. 110), aludindo à forma como o templo foi destruído. A referência bíblica, muito provavelmente, devem ser as palavras finais da profecia das setenta semanas de anos de Daniel (Dn. 9: 26).

Ainda em outro lugar há uma indicação ainda mais persuasiva a esse respeito, quando diz que, no que concernia ao “governo romano”, seus país iria ser assolado por ele” (*Ant.*, 10. 276). A referência é a última semana da profecia das setenta semanas, porque era sua avaliação sobre o ministério profético de Daniel: “ele não só profetizava sobre eventos futuros, mas também determinava o tempo de seu cumprimento” (*Ant.*, 10: 266); muito provavelmente por conhecer a profecia das 70 semanas:

Setenta semanas estão determinadas sobre o teu povo, e sobre a tua santa cidade, para cessar a transgressão, e para dar fim aos pecados, e para expiar a iniquidade, e trazer a justiça eterna, e selar a visão e a profecia, e para ungir o Santíssimo. Sabe e entende: desde a saída da ordem para restaurar, e para edificar a Jerusalém, até ao Messias, o Príncipe, haverá sete semanas, e sessenta e duas semanas; as ruas e o muro se reedificarão, mas em tempos angustiosos. E depois das sessenta e duas semanas será cortado o ungido, e já não estará; e o povo de um príncipe, que há de vir, destruirá a cidade

e o santuário, e o seu fim será com uma inundação; e até ao fim haverá guerra; estão determinadas assolações. (DN. 9:24 e 26).

Em suma, Josefo considerava a destruição de Jerusalém e do templo o cumprimento do oráculo: “e o povo de um príncipe que há de vir destruirá a cidade e o santuário” (Dn. 9 26). Ele provavelmente, como outros apocalípticos, contou os anos desde o decreto para a reconstrução de Jerusalém e achou que o tempo determinado sobre os judeus (490 anos) terminava em seus dias. Não se delongou em questões messiânicos que o mesmo capítulo traz, omitindo a figura do Filho do Homem, porque isso não lhe convinha política e nem apologeticamente, “por causa das estreitas conexões entre a visão de mundo apocalíptica e a revolta dos judeus contra os romanos” (Bilde, 1998, 56).

Outras fontes dessas expectativas escatológicas apocalípticas estão em outras partes da *Tanakh*. O texto de Joel 2: 30 e 31: “Mostrarei prodígios no céu e na terra, fogo e colunas de fumaça. O sol se converterá em trevas, a lua em sangue, antes que venha o grande e terrível dia do Senhor”. As epifanias durante o êxodo: fogo, colunas de fumaça, trovões e relâmpagos ao pé do Sinai. Esses sinais cósmicos indicavam a presença de Deus. Além desses, os sinais de livramento: a abertura do Mar Vermelho, a abertura do Jordão, e a inércia do sol em Aijalom, esperava-se se repetissem no fim dos tempos. O reaparecimento de figuras como Moisés e Josué faziam todo sentido naquele tempo, porque a Palestina judaica havia se transformado em um novo Egito, e Israel vivia escravizado em sua própria terra, necessitando de um novo libertador, que o levasse ao deserto, símbolo da libertação.

Flávio Josefo menciona vários indivíduos que tiveram essa pretensão, alguns também aludidos pelo NT. Um caso marcante é o de Teudas, líder de uma revolta na Judeia, poucos anos após a crucifixação de Jesus (46 E. C.). Este homem, tendo assumido o modelo profético de Josué/Moisés, proclamou ter o poder de dividir o rio Jordão com sua palavra, para que o povo pudesse fazer o caminho a pé enxuto, em direção ao deserto (*Ant.* 20. 97-99; *At.* 5: 36?). O

governador Cuspius Fadus deu cabo dele e dos que o acompanhavam, rapidamente dispersando o ajuntamento com grande violência. Depois entrou em Jerusalém exibindo a cabeça de Teudas (*Ant.*, 20.98).

Outro profeta que encarnou esse mesmo modelo messiânico era conhecido como o egípcio (*Guerra.* 2. 261-263; *Ant.* 20. 169-172; Atos 21: 38). Ele pretendia que, ao seu comando, tal como os muros de Jericó, os de Jerusalém desmoronassem, para que ele e seus acompanhantes pudessem invadir a cidade e conquistá-la. Conseguiu reunir uma grande multidão sobre o Monte das Oliveiras, mas não logrou cumprir sua predição, o que facilitou o trabalho de Félix e seus legionários em dispersar a multidão, e apresar e matar aqueles que caíam em suas mãos.

Nas circunstâncias que envolveram a destruição de Jerusalém, havia profetas de sinais anunciando livramento ao povo. Josefo relata que um desses vociferava que aqueles que se refugassem ao livramento divino, mas o que adveio foi o incêndio do edifício, por fogo atado pelos legionários, quep deu cabo da vida de todos (*Guerra*, VI, 285). Em seguida, Josefo faz um comentário com que pretende interpretar essas manifestações. Esses falsos profetas atuavam a mando dos líderes da sublevação, com o propósito de, com suas profecias, diminuir o número de deserções (*Guerra*, VI, 286).

Também, logo depois da queda de Jerusalém, um grupo de sicários, sobreviventes da subversão da santa cidade, fugiu para o Egito, e lá, um tal Jonathan, prometeu-lhes os sinais de sua libertação e outras manifestações divinas no deserto. Tentaram reunir-se e organizar-se nas imediações de Cirene, mas foram dispersados com violência por Catullus, então governador da Líbia (*Guerra*, 7. 437-442).

Nos evangelhos esse modelo messiânico pode ser vislumbrado no pedido a Jesus por sinais no céu, feito pelos fariseus (Mt. 16: 1; Mc. 8: 11). Não se sabe se queriam sugerir que o papel messiânico de Jesus era inferior, equiparando-o ao de Elias, o precursor, já que esse também realizara sinais cósmicos, como o

controle sobre a chuva e dos raios; ou se realmente queriam provar o messianismo de Jesus pela capacidade de realizar grandes sinais no céu, como predito em Joel 2:30-31. Jesus não aquiesceu ao pedido, duma forma ou doutra, oferecendo-lhes, ao contrário, apenas o sinal de Jonas, ou seja, o sinal de sua ressurreição (Mt. 12: 39, 16: 4, 26: 48; Lc. 11: 29), ainda que tenha operado outros sinais não cósmicos, como muitos milagres de cura e a ressurreição de mortos.

(b) Os messias aspirantes à realeza, inspiravam-se em Davi, por um motivo óbvio, porque diversos profetas falaram do messias como novo Davi (Is. 9 e 11; Jr. 23: 5-8, 33: 14-26; Ez. 34: 23-24, 37: 24; Am. 9: 11; Mq. 5: 2), cuja história textual remontava a Números 24: 17, em que as palavras estrela e cetro aparecem como símbolos de um messianismo régio que, comissionado por Deus, deveria restaurar Israel, e governar o mundo. Outra figura modelar desse tipo de messias régio era Melquisedeque, rei sacerdote de Jerusalém, no qual devem ter se espelhado os descendentes de Ezequias, pois Melquisedeque era sacerdote sem pertencer a nenhuma linhagem sacerdotal e rei sem ter herdado a coroa (Gn. 14: 18).

A maioria dos bandidos sociais pertencentes à linhagem de Ezequias e Judas mencionados por Josefo, são desse tipo, mas de todos foi Atronges o que mais se aproximou do ideário davídico (*Guerra* 2. 60-65; *Ant.*, 17. 278-284). Ele reunia qualidades carismáticas, era auxiliado por quatro irmãos, e havia sido pastor de ovelhas, tal como Davi. Apresentava-se como rei, e ocupava-se apenas dos negócios mais dignos. Contudo, faltava-lhe um programa efetivamente messiânico, com ênfase na restauração de Israel. Sua guerrilha visava às tropas de Herodes e dos romanos, mas no fim a crueldade e a violência indiscriminada acabou por tornar-se a guia de suas ações (*Ant.* 17. 282). Por tudo, a designação que melhor lhe cabe é a de “bandido social” (E. Stegeman; W. Stegeman, 2004, 2007).

(c) O messianismo tipo profeta de ação inspira-se no ministério profético de Elias/Eliseu, porque no encerramento do AT há uma profecia sobre o retorno de Elias no tempo escatológico (Ml. 4: 5-6). Como no referido texto, só aparece o Elias escatológico, também chamado de “anjo da aliança” ou “mensageiro da aliança” (Ml. 3: 1), criou-se uma confusão entre esse e o próprio messias. Que operasse sinais e maravilhas era expectativa comum, porque Elias no AT é retratado dessa maneira. Mas, esperava-se também que fosse um reformador da religião e restaurador do governo de Deus; ou seja, sua obra não se restringia a fazer milagres.

Portanto, a obra de Elias-Eliseu pode ser dividida, fundamentalmente, em três partes: (a) como taumaturgo, pela realização de diversos milagres: multiplicação de alimentos (I Rs. 17: 14 // II Rs. 4: 1-7), multiplicação de pães (II Rs. 4: 42-44), curas (II Rs. 5: 1-18) e até uma ressurreição (I Rs. 17: 17-24 // II Rs. 4: 8-37); (b) como reformador, pela tentativa de restaurar a fé javista no reino do Norte, expurgando-o do culto cananeu a Baal e Asera (I Rs. 18: 19-40); (c) como líder político contestador, pela denúncia e reprovação de governantes iníquos e pela influência sobre os bons reis: Elias e Acabe, Eliseu e Jeú, respectivamente (I Rs. 19: 16-17; 21: 17-24 // II Rs. 9: 1-13).

Estava em voga naqueles dias esse modelo profético-messiânico, a julgar pelo grande número de imitadores. Josefo apresenta alguns profetas essênios com características do profetismo de ação Elias-Eliseu, à medida que se relacionam com autoridades e as orientam por meio de sonhos e previsões: Judas e Simão, já citados. Possivelmente, os fariseus radicais, os zelotes, tenham se inspirado também na parte violenta do ministério de Elias-Eliseu. Por ex., quando Elias mandou que trucidassem todos os profetas de Baal e Asera reunidos com ele no monte Carmelo, 850 pessoas, no total (I Rs. 18: 19), e ainda, quando dois capitães e seus cinquenta soldados foram reduzidos a cinzas (II Rs. 2); ou então, quando Eliseu amaldiçoou alguns rapazotes que zombavam dele e duas ursos vieram para matar 42 deles (II Rs. 2: 24).

João Batista é o melhor exemplo desse modelo no NT. Das três principais ações do messianismo Elias-Eliseu apenas uma, a primeira, não foi repetida por João, porque, pelo que se pode depreender pela leitura dos evangelhos, João não praticava a taumaturgia, antes foi um reformador, concitando o povo ao arrependimento e à reformados costumes (Lc. 3: 10-14), antes da manifestação da ira divina (Mt. 3: 7; Lc. 3: 7-10). Quanto à terceira característica, tentou influir no modo de proceder de Antipas, reprovando-o por haver tomado como esposa a mulher de seu irmão, Filipe; o que lhe valeu sua prisão e posterior execução (Mt. 14: 1-11; Mc. 6: 14-29). João veste-se como esses profetas e vive como eles (Mt. 3: 4; Mc. 1: 6).

(d) Quanto ao messianismo deuteronomista, nos relatos de Josefo há um certo samaritano, que atuou no tempo de Pilatos (36 E. C.), o qual pretendia encarnar um tipo messiânico, muito comum entre os samaritanos: o *Tabeb*, profeta revelador como Moisés: “O Senhor vos suscitará dentre vossos irmãos um profeta semelhante a mim; a ele ouvireis a tudo quanto vos disser” (Dt. 18: 15-16). Esse samaritano propagava ser capaz de revelar onde Moisés ocultara no Monte Gerizim os utensílios sagrados do templo (*Ant.*, XVIII, 4.1), e cuja descoberta estaria ligada à chegada do tempo escatológico. Os textos samaritanos descrevem esse messias como uma figura enigmática, cuja origem e manifestação seria incerta (Dexinger, 1989, 272). Sua missão era, seguindo o modelo profético de Moisés, revelar a verdade e restaurar o santuário e o serviço sacrificial de acordo com a prescrição divina (*ibid.*, 273).

(e) O último tipo, não necessariamente messiânico, manifestou-se nos estertores da primeira rebelião dos judeus. Chamemo-lo aqui de arauto da destruição, em vez de “profetas da destruição”, como fazem E. Stegemann e W. Stegemann (2004, 198), por não podermos comparar o ofício desses com o de Jeremias, p. ex., que era também consolador do povo. Eles não anunciavam um fim eminente, com tom lamentoso. Na obra de Flávio Josefo, por exemplo, é mencionado Jesus Ben Ananias (*Guerra*, VI, 301-309), que chegou à Jerusalém

com a revolta já pela metade (68 d. C.). Anunciava a destruição do Templo, da cidade e do povo repetindo o oráculo: “Voz do Leste, voz do Oeste, voz dos quatro ventos, voz do noivo e da noiva, voz contra todo esse povo” (*ibid.*, 301). Isso repetia dia e noite pela cidade, sem fazer caso de mais nada (E. Stegemann; W. Stegemann, 2004, 103 e 104). Josefo aduz que ele chegou a ser interrogado por Albino, mas foi despedido por ser considerado louco; não respondia as perguntas, apenas repetia o oráculo: “ai, ai de Jerusalém” (*Guerra VI*, 305). E prosseguiu com suas lamentações até que, durante o cerco, foi alvejado por uma seta, e disso morreu.

Embora bem sumário em sua apresentação, Josefo nos fornece um quadro bastante abrangente das manifestações e expectativas escatológicas de seu tempo. Se lido em paralelo com os evangelhos há iluminação mútua, à medida que as ênfases de Josefo sejam ignoradas e seus conceitos politicorreligiosos genéricos sejam substituídos por genuínas categorias religiosas.

Conclusão

O retrato do Judaísmo do Segundo Templo pintado por Josefo é bastante tendencioso. Os traços da religiosidade judaica estão ocultos sob várias camadas de tinta retórica e apologética. Seu objetivo não era fazer um retrato fiel, mas um que pudesse ser apreciado por leitores greco-romanos. Os traços são espessos e simplificados, sem muitos detalhes teológicos, traços que podem ser resumidos por um mantra: “justiça em relação aos homens e piedade para com Deus” (*Ant.* 18. 16), repetidos recorrentemente como se fosse a quintessência da religião judaica. Quanto a outros termos religiosos usados, muitas vezes são desorientadores porque são semanticamente ambíguos, daí a necessidade de serem lidos em consórcio com os evangelhos, com a *Tanakh* e com a literatura apócrifa. Essa metodologia será uma salvaguarda contra a tendência dos textos flavianos de desinformar seu leitor a respeito de fatos e comportamentos agressivos à sensibilidade greco-romana.

Contudo, mesmo que sua inclinação para ler os eventos religiosos através da lente da política, suas observações produzem um ganho, desde que corrigem a tendência de perceber certos eventos como exclusivamente religiosos, como acontece aos que preferem ver o sectarismo judaico resumir-se a disputas sobre o santuário e questões haláquicas (Klawans, 2012, 43).

Por outro lado, a politização do discurso religioso, que levou, p. ex. Josefo a apresentar o fado como a discussão filosófica, é prejudicial. Esse, na verdade, é representativo do problema teológico e sempre atual sobre a relação entre a liberdade humana e a onipotência divina, que dividia as principais seitas no que respeita à sua reação contra a opressão romana e às relações políticas em geral.

Josefo é muito útil sobre o *mainstream* religioso judaico, contudo, ficou a dever-nos quanto àqueles que chama de “ladrões e impostores, que enganavam a população”, e cujo número foi aumentando consistentemente nos anos mais próximos à rebelião (*Ant.* 20. 160). Provavelmente, podemos classificar os primeiros como sicários, zelotes e os segundos, como pretendentes a messias, mas, e os demais?

É realmente uma pena que Josefo não detalhe o que pregavam esses profetas e pseudomessias, nem informe se havia algum tipo de associação que os reunisse; e se os apocalípticos, também se reuniam em associações voluntárias, como os fariseus. Temos o discurso de Eleazar bem Yair no apagar das luzes de Massada (*Guerra*, 7. 323-27, 331-36). Infelizmente, não se lhe pode creditar o discurso, porque Josefo não estava lá para anotá-lo, nem qualquer dos que o ouviram pôde repassar a informação. Por aí se enxerga a tendência de Josefo de substituir o discurso genuinamente religioso por penduricalhos retóricos.

Enfim, embora pareça razoável essa metodologia, ainda não tem sido explorada como merece. Não a utilizaram os estudos mais conservadores, realizados por historiadores, cujo ponto de partida é sempre o próprio Josefo, seja no *Antiguidades*, pela análise de sua teologia diluída (Feldman, 1998); seja no

Guerra, por estudos que ainda não sistematizaram seus silêncios e exclusões, tendo em vista seus interesses mundanos (Mason, 1992). Também não o fizeram os teólogos críticos, que rejeitam categorias religiosas fundamentais como o próprio messianismo, considerando-o produto de leitura posterior cristã (Collins, 1996; Green, 1996), e, assim, induzem a pensar que esses silêncios de Josefo, são natural desinteresse daquele Judaísmo por esse tema. Há que considerar que em Josefo todos os temas religiosos sofreram transformações semânticas que os transformaram. O messianismo deve, portanto, permanecer como chave hermenêutica fundamental para ler Josefo de uma perspectiva religiosa.

Aqui fizemos uma tentativa muito superficial de aplicar essa metodologia. Resta o mar flaviano a medir por esse crivo.

Referências bibliográficas

- ADLER, William (2019). Grega. In Alexander KULIK (ed.). *A Guide to Early Jewish Texts and Traditions in Christian Transmission*, New York, Oxford University Press.
- ALLEN, Nicholas P. L. (2020). *Christian Forgery in Jewish Antiquities. Josephus Interrupted*, New Castle upon Tine, Cambridge Scholars Publishing.
- ANDERSON, Jeff F. (2002). *The Internal Diversification of Second Temple Judaism: An Introduction to the Second Temple Period*, Lanham, ML, University Press of America.
- AVIAM, Mordechai. (2004). *Jews, Pagans and Christians in the Galilee. 25 Years of Archaeological Excavations and Surveys Hellenistic to Bizantine Periods*, Rochester, N.Y., Rochester University Press,
- BARRERA, Julio T. (1995). “The Essenes of Qumran. Between Submission to the Law and the Apocalyptic Flight”. In Florentino G. MARTÍNEZ; Julio T. BARRERA. *The People of the Dead Sea Scrolls*, Leiden, J. Brills.
- BAUMGARTEN, Albert (2007). “Josephus on Ancient Jewish Groups from a Social Scientific Perspective”. In Shaye J. D. COHEN; Joshua J. SCHWARTZ. *Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism*, Leiden, Brill.
- BAUMGARTEN, Albert (2016). “Josephus and the Jewish Sects”. In Honora H. CHAPMAN; Zuleika RODGERS (eds.). *A Companion to Josephus*, Chichester (U. K.), Willey/Blackwell.
- BAUCKHAM, Richard (ed.) (2018). *Magdala of Galilee. A Jewish City in the Hellenistic and Roman Periods*, Waco, TX, Baylor University.
- BEALL, Todd S. (2004). *Josephus’ Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BERGANT, Dianne (2007). *Israel Story*, Collegeville, MI, Liturgical Press.
- Bíblia Sagrada*, João Ferreira de Almeida (versão), versão revista e atualizada, São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil.

- BILDE, Per (1988). *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome. His Life, his Work and their Importance*, Sheffield, UK, JSOT Press.
- BILDE, Per (1998). "Josephus and Jewish Apocalypticism". In Steve MASON. *Understanding Josephus. Seven Perspectives*, Sheffield, U. K., Sheffield Academic Press.
- CHANCEY, Mark A (2005a). *Greco-Roman Culture in the Galilee of Jesus*, New York, Cambridge University Press.
- CHANCEY, Mark A. (2005b). *The Myth of Gentile Galilee*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CHANCEY, Mark A. (2015). "The Ethnicities of Galileans". In David A. FIENSY; James R. Strange. *Galilee in the Late Second Temple and Mishnaic Periods*, nestas referências.
- COLLINS, John J. (1996). "Messianism in the Maccabean Period". In Jacob NEUSNER; William S. GREEN; Ernst S. FRERICHS (eds.). *Judaisms and Their Messiah at the Turn of Christian Era*, New York, Cambridge University Press.
- COLLINS, John J. (1997). "The Expectation of The End in the Dead Sea Scrolls". In Craig A. EVANS e Peter W. FLINT. *Eschatology, Messianism in Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, MI, Eerdmans.
- COLLINS, John J. (2010). *Beyond the Qumran Community. The Sectarian Movement of Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, Eerdmans.
- CROSSAN, John D. (1998). *The Birth of Christianity*, San Francisco/New York, Harper.
- CROWN, Alan D. (ed.). *The Samaritans*, Tübingen, J. C. B. Mohr/Paul Siebeck, 1989.
- CWIEKOWSKI, Frederik J. (1988). *The Beginnings of the Church*, Mahwah, NJ, Paulist Press.
- DANBY, Herbert (ed.) (1993). *The Mishnah Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes* (Oxford: Oxford University Press.
- DESILVA, David A. (2020). "Apocrypha, Old Testament". In Daniel M. GURTNER; Loren T. STUCKENBRUCK (eds.). *T & T Clark Encyclopedia of Second Temple Judaism*, London, T & T Clark.
- DEXINGER, Ferdinand (1989). "Samaritan Eschatology". In Alan D. CROWN. *The Samaritans*, Tübingen, Mohr Siebeck, Leiden, Brill.
- DUNN, James D. G. (2003). *Jesus remembered in Christianity in the making*, Grand Rapids, MI, Wm. B. Eerdmans.
- DUNN, James D. G. e Scot MCKNIGHT (2005). *The Historical Jesus in Recent Research*, Wiona Lake, IN, Eisenbrauns.
- DUNN, James D. G.; John ROGERSON. *Eerdmans Commentary on the Bible*, Grand Rapids, MI/Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2003.
- EUSEBIUS of CESAREA (2004). *Eusebius' Ecclesiastical History. Complete and Unabridged*, C.F. Cruise (trad.), Peabody, MS, Hendrikson.
- EVANS, Craig A. (2004). "Research on the Historical Jesus Today". In Craig A. EVANS. *The Historical Jesus. Critical Concepts in Religious Studies*, vol. IV, *Lives of Jesus and Jesus outside the Bible*, London/New York, Routledge.
- EVANS, Craig A. (2012). *The Archaeological Evidence*, Louisville, KY, Westminster John Knox Press.
- EVANS, Roger S. (2003). *Sex and Salvation. Virginity as a Soteriological Paradigm in Ancient Christianity*, Lanham MD, University Press of America.
- FELDMAN, Louis H. (1986). *Josephus and Modern Scholarship 1937-1980*, Berlin, De Gruyter.
- FELDMAN, Louis H. (1987). "Introduction". In Louis H. FELDMAN; Gohei HATA. *Josephus, Judaism and Christianity*, Leiden, Brill.
- FELDMAN, Louis H. (1992). "Josephus' Attitudes toward the Samaritans. A Study in Ambivalence." In Menahem MOR. *Jewish Sects, Religious Movements and Political Parties*, Omaha, NB, Creighton University Press.
- FELDMAN, Louis H. (1998). *Josephus' Interpretation of the Bible*, Berkeley, CA, University of California Press.

- FIENSY, David A.; James R. Strange (eds.) (2015). *Galilee in the Late Second Temple and Mishnaic Periods*, Minneapolis, MN, Fortress Press.
- FINE, Steven (2016). *This Holy Place. On the Sanctity of the Synagogue during the Greco-Roman Period*, Eugene, OR, Wipf & Stock.
- FITZMYER, Joseph A. (2000). *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, Grand Rapids, MI, Wm. B. Eerdmans.
- FOSSUM, Jarl (1996). "Social and Institutional conditions for Early Jewish and Christian Interpretation of the Hebrew Bible with Special Regard to Religious Groups and Sects". In Magne SAEBO (ed.). *Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- FREYNE, Sean (1980). *Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 B.C.E. to 135 C.E.: A Study of Second Temple Judaism*, Wilmington, Glazier.
- FREYNE, Sean (1988). *Galilee, Jesus and the Gospels: Literary Approachs and Historical Investigations*, London, Gill McMillan.
- FREYNE, Sean (2000). *Galilee and Gospel*, Tübingen, Mohr Sieben.
- FREYNE, Sean (2004). *Jesus, a Jewish Galilean. New Reading of Jesus Story*, London, T & T Clark.
- GÄRTNER, Bertil (1965). *The Temple and the Community in Qumran in the New Testament. A Comparative Study in the Temple Symbolism of the Qumran Texts and the New Testament*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GILLIHAN, Yonder M. (2012). *Civic Ideology, Organization and Law in the Rule Scrolls A Comparative Study of the Covenanters' Sects and Contemporary Voluntary Associations in Political Context*, Leiden, Brill.
- GINSBURG, Christian D. (2005). *The Essenes: Their History and Doctrines; The Kabbalah: Its Doctrine, Development and Literature*, New York, Cosimo.
- GOODMAN, Martin (ed.) (2007). *Judaism in the Roman World*, Leiden/Boston: Brill.
- GRABBE, Lester L. (2010). *An Introduction to the Second Temple Judaism. History and Religion of Jews in the times of Nehemiah, Maccabees, Hillel and Jesus*, London, T & T Clark, 2010.
- GRAY, Rebecca (1993). *Prophetic Figure in Late Second Temple Jewish Palestine. The Evidence from Josephus*, Oxford, Oxford University Press.
- GREEN, William S. (1996). "Introduction: Messiah in Judaism: Rethinking the question". Jacob NEUSNER; William S. GREEN; Ernst E. FRERICHS (eds.). *Judaism and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, New York, Cambridge University Press.
- HADAS-LEBEL, Mirreile (2006). *Jerusalem against Rome*, Robert Fréchet (trad.), Leuven, Peeters.
- HATINA, Thomas R. (2013). "Palestine". In Joel B. GREEN; Lee Martin MCDONALD. *The World of New Testament*, Grand Rapids, Baker.
- HELYER, Larry (2013). "The Hasmoneans and the Hasmonean Era". In Joel GREEN; Lee M. MACDONALD. *The World of the New Testament. Cultural, Social and Historical Context*, Grand Rapids, MI, Baker Academic.
- HENGEL, Martin (1989). *The Hellenization of Judaea in the First Century After Christ*, John Bowden (trad.), Eugen, OR, Wipf & Stock, 1989.
- HENGEL, Martin (2003a). *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenism Period*, John Bowden (trad.), Eugen, OR, Wipf & Stock.
- HENGEL, Martin (2003b). *Victory over Violence. Jesus and Revolutionists*, David E. Green (trad.), Eugene, OR, Wipf and Stock.
- HESHEL, Hanan (2008). *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State*, Grand Rapids, MI, Eerdmans.
- HOGETERP, Albert L. A. (2006). *Paul and God's Temple. A Historical Interpretation of Cultic Imagery in the Corinthian Correspondence*, Leuven, Peeters Publishers.
- HORBURY, William; W. D. DAVIS; John STURDY (2001). *The Cambridge History of Judaism*, vol. III, *The Early Roman Period*, Cambridge, U.K., Cambridge University Press.

- HORLEY, Richard (1979). "The Sicarii: Ancient Jewish Terrorists", *the Journal of Religion*, vol. 59, no. 4, pp. 435-458.
- HORSLEY, Richard (1996). *Archaeology, History and Society of Galilee. The context of Jesus and Rabbis*, New York, Bloomsbury Academic.
- HUNTSMAN, Eric D. (1996). "The Reliability of Josephus: Can He Be Trusted?" *BYU Studies Quarterly*, vol. 36, issue 3, article 28, pp. 392-402.
- JENSEN, Martin H. (2010). *Herodes Antipas in Galilee. The Literary and Archaeological Sources on the reign of Herod Antipas and its Socioeconomic Impact on Galilee*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- JEREMIAS, Joachim (1980). *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*, J. Luis Ballines (trad.), Madrid, Ediciones Cristiandad.
- JONGENEEL, Jan A. B. (2009). *Jesus Christ in World History. His Presence and Representation in Cyclical and Linear Settings*, Frankfurt am Main, Peter Lang.
- JOSEFO, Flávio (1961). *The Antiquities of the Jews*, H. T. J. Thackeray (trad.), London, William Heinemann/Harvard University Press.
- JOSEFO, Flávio (1999). *The Antiquities of the Jews*, William Whiston (trad.). In *The New Complete Works of Josephus*, revised and expanded edition, Grand Rapids, MI, Kregel.
- JOSEFO, Flávio (1999). *The Jewish War*, William Whiston (trad.). In *The New Complete Works of Josephus*, revised and expanded edition, Grand Rapids, MI, Kregel.
- JOSEFO, Flávio (1999). *The life of Flavius Josephus*, William Whiston (trad.). In *The New Complete Works of Josephus*, revised and expanded edition, Grand Rapids, MI, Kregel.
- JOSSA, Giorgio (2005). "Jews, Romans and Christians: From the *Bellum Judaicum* to the *Antiquitates*". In Joseph SIEVERS; Gaia LEMBI (eds.). *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and beyond*, Leiden/Boston, Brill.
- KARTVEIT, Magnar (2011). "Josephus on the Samaritans" – his *Tendenz* and Purpose". In József ZSENGELLÉR (ed.). *Samaria, Samaritans, Samaritans. Studies on Bible, History and Linguistics*, Göttingen, De Gruyter.
- KASHER, Arieh. *Jews and Hellenistic Cities in Eretz-Israel: Relations of the Jews in Eretz-Israel with the Hellenistic Cities during the Second Temple Period (332 B.C.E.-70 C.E.)*, Tübingen, Mohr, 1990.
- KLAWANS, Jonathan (2012). *Josephus and the Theologies of Ancient Judaism*, New York, Oxford University Press.
- LEVINE, Lee J. (1992). *The Galilee in Late Antiquity*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- LEVINE, Lee J. (2015). "The Synagogues of Galilee". In David A. Fiensy; James R. Strange. *Galilee in the Late Second Temple and Mishnaic Periods*, nestas referências.
- MACHO, Alejandro Díez (ed.) (1987). *Apócrifos del Antiguo Testamento*, cuatro tomos, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- MARTÍNEZ, F. García (ed.) (1993). *Textos de Qumran*, Madrid, Trotta.
- MARTONE, Corrado. (2012) "Il Cimitero di Qumran. Un Tentativo di *Status Questioni*", *Materia Giudaica*, 9-11, Settembre, pp. 127-131.
- MASON, Steve (1992). *Josephus and the New Testament*, Peabody, MS, Hendrickson.
- MASON, Steve (2003). "Introduction and Commentary". Flavius JOSEFO. *Life of Josefo*, Boston/Leiden, Brill.
- MASON, Steve (2008). *Flavius Josephus Translation and Commentary, Judean War 2*, Leiden/Boston, Brill.
- MASON, Steve (2009). *Josephus, Judaea and Christian Origins. Methods and Categories*, Peabody, MS, Hendrickson.
- MCCLINTOCK, John; James STRONG (1870). *Encyclopedia of Biblical, Theological and Ecclesiastical Literature*, 5 vols., New York, Harper & Brothers Publishers.
- MEIER, J. P. (2001). *A marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, 3 vols. New York, Doubleday.

- MENDELS, Doron (1992). *The Rise and Fall of Jewish Nationalism. Jewish and Christian Ethnicity in Ancient Palestine*, New York, Doubleday.
- Le MOYNE, Jean (1973). *Les Saducéens*, Paris, Gabalda.
- NEUSNER, Jacob (ed.) (1988). *The Mishnah*, New York, Brevis Press.
- NICKELBURG, George W. E. (2008). "Polarized self-identification in Qumran texts", p. 24. In Florentino García MARTÍNEZ e Mladen POPOVIC. *Defining identities: We, You, and the Others in the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Fifth Meeting of the IOQS in Groningen*, Leiden, Brill.
- NISWONGER, Richard L. (1988). *New Testament History*, Grand Rapids, MI, Zondervan.
- PÉREZ, G. Aranda (1996). "Apócrifos del Antiguo Testamento". In G. Aranda PÉREZ; F. García MARTÍNEZ; M. Pérez FERNÁNDEZ. *Literatura Judía Intertestamentaria*, Navarra, España, Editorial Verbo Divino.
- PUMMER, Reinhard (2009). *The Samaritans in Flavius Josephus*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- REED, Jonathan L. (2000). *Archaeology and the Galilee of Jesus; a Re-examination of the Evidences*, Harrisburg, PA, Trinity Press International.
- SAFRAI, Shemuel (1987). "The Temple". In Shemuel SAFRAI *et al.* *People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, 2 vols., Philadelphia, PN, Fortress Press/Essen – Maastricht.
- SALDARINI, Anthony (2001). *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans.
- SCHAPER, Joachim. (2001). "Pharisees". In William Horbury; W. D. Davis; John Sturdy. *The Cambridge History of Judaism*, vol. I, *The Early Roman Period*, Cambridge, Cambridge, U.K., Cambridge University Press.
- SCHIFFMAN, Lawrence H. (2001). "The Law at Qumran". Allan J. Avery-Peck; Jacob Neusner; Bruce Chilton. *Judaism in Late Antiquity*, vol. I, Leiden, Brill.
- SCHIFFMAN, Lawrence H. (1991). "The Jewish-Christian Schism," in *From Text to Tradition: A History of Second Temple and Rabbinic Judaism*, Hoboken, NJ, Ktav Publishing House, 1991.
- SCHÜRER, Emil (1973). *History of Jewish People in the Time of Jesus Christ (175 B. C.-A.D. 135)*, Geza Vermes; Fergus Millar (trads.), 4 vs., Edinburgh, T & T Clark.
- STEINSALT, Edith (ed.) (2006). *The Essential Talmud*, New York, Basic Books Press.
- SMITH, Morton (1956). "Palestinian Judaism in the First Century. In Moshe DAVIS. *Israel, its Role and Civilization*, New York, Harper & Row, 1956.
- SMITH, Morton (1996). *Studies in the Cult of Yahweh. Early Christianity and Magic*, Shaye J. D. COHEN (ed.), vol. 2, Leiden, E.B. Brill.
- SMITH, Morton (2001). "The Troublemakers". In William Horbury; W. D. Davis; John Sturdy. *The Cambridge History of Judaism*, Cambridge, U.K., Cambridge University Press.
- SMITH, Morton (1971). "Zealots and Sicarii. Theirs Origins and Relations", *Harvard Theological Review*, no. 64, pp. 1-19.
- SPILSBURY, Paul (1998). *The Image of the Jews in Flavius Josephus' Paraphrase of the Bible*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- STEGEMANN, Ekkehard; Wolfgang STEGEMANN (2004). *História social do Protocristianismo*, Nélío Schneider (trad.), São Leopoldo RS/São Paulo, Sinodal/Paulus.
- STEMBERGER, Günther (2001). "The Sadducees. Their History and Doctrines". In William HORBURY; W. D. DAVIS; John STURDY (eds.). *The Cambridge History of Judaism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- STEUDEL, A. (2000). "The Development of Essenic Eschatology". In Albert I. BAUMGARTEN. *Apocalyptic Time*, Leiden/Boston/Köln: Brill.
- TAYLOR, Joan E. (2014). *The Essenes, the Scrolls and the Dead Sea*, Oxford, Oxford University Press.
- TAYLOR, Justin (2004). *Pythagoreans and Essenes: Structural Parallels*, Paris, Peeters.

- THACKERAY, H. ST. J. (1961). "Introduction". In Flavius JOSEPHUS. *The Jewish War*, H. ST. J. Thackeray (trad.), bilingual text, London, Heinemann/Harvard University Press.
- TUCÍDIDES (1900). *The History of Peloponnesian War*, Benjamin Jowett (trad.), Oxford, Clarendon.
- WEBER, Max (2004). *Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia compreensiva*, Regis Barbosa e Karen E. Barbosa (trans.), 2 vols., São Paulo, Editora UnB/Imprensa oficial.