

Projeto de Estudos Judaico-Helenísticos - PEJ

Responsável: Prof. Vicente Dobroruka

www.pej-unb.org

Universidade de Brasília

IHD - Dpto. de História

Brasília -DF-

70910-900

**"O PAPEL DA APOCALÍPTICA COMO ELEMENTO
EXPLICATIVO NA *GUERRA DOS JUDEUS*"**

UFOP - IV CONGRESSO NACIONAL DE ESTUDOS CLÁSSICOS / XII REUNIÃO DA
SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESTUDOS CLÁSSICOS - SBEC, 5-10 DE AGOSTO
2001

"ANTIGÜIDADES"

Vicente Dobroruka

HIS / UnB



Resumo / abstract

A comunicação discute o peso dado pelo historiador judeu Flávio Josefo à literatura apocalíptica como elemento galvanizador das tensões anti-romanas na Judéia da guerra de 70. A tese corrente é a de que existe efetivamente uma relação entre a inquietação social na região e os apocalipses, e que este teria sido um dos fatores decisivos para a eclosão da revolta. Neste *paper* procuro levantar algumas questões em torno do tema e discutir teses alternativas, levando em conta o que o historiador judeu considerou como causas "estruturais" para a guerra e aquilo que se pode ler em suas entrelinhas.



O papel da apocalíptica como elemento explicativo na *Guerra dos judeus*

A *Guerra dos judeus* (BJ), composta por Flávio Josefo entre 74 e 79 d.C., confere especial importância à literatura apocalíptica como elemento perturbador da ordem na Judéia e insuflador da revolta contra Roma. Seja a apocalíptica entendida como gênero literário ou como movimento religioso, sua importância no mundo judaico do séc.I d.C. e no Mediterrâneo oriental como um todo é inegável. Josefo identifica o ardor messiânico com grupos políticos rebeldes da Judéia, ainda que frequentemente de modo confuso. Os preconceitos do historiador judeu evidenciam-se de modo especialmente claro no mais eloquente discurso de toda a sua obra, onde vincula um grupo político em particular, os zelotes, à disseminação do crime na Judéia¹.

Deve-se ter em mente que nem todo líder com pretensões religiosas à realeza era necessariamente um líder messiânico - por exemplo, os casos do pastor Athronges em 4 a.C. (BJ 2.60-5 e *Antigüidades judaicas*, AJ 17.278-84) e o do "falso profeta" egípcio surgido durante o governo de Félix são exemplos típicos².

Um artigo que evidencia várias das concepções apressadas acerca da relação Josefo-apocalíptica é o de Arnaldo Momigliano, "What Josephus did not see"³. A idéia central do autor é a de que o judaísmo de Josefo seria

¹ BJ 7.330.

² Martin Goodman. *A classe dirigente da Judéia. As origens da revolta judaica contra Roma, 66-70 d.C.*. Rio de Janeiro: Imago, 1994. P.100. Cf. também Jannes Reiling. "The use of YEUDOPROFHTHZ in the Septuagint, Philo and Josephus" in: *Novum Testamentum*. Vol.XIII. fasc.2. Leiden: Brill, 1971.

³ *On Pagans, Jews and Christians*. Hanover: Wesleyan University Press, 1987.



apenas retórico, "insosso e sem cor", já que Josefo ignoraria duas das principais instituições judaicas da época, a sinagoga e a literatura apocalíptica.

De fato, Josefo não discute a literatura apocalíptica (seria excessivo pedir que o fizesse), mas a conhece, e de modo bastante completo: cita um apocalipse extensamente (Dn) e dá indicações de conhecer bem o livro 3 dos *Oráculos sibilinos*⁴, que não são propriamente um apocalipse, mas têm muito em comum com eles (e que repetem um tema clássico na Antigüidade, o da vingança da Ásia sobre o Ocidente). A questão da ausência de referências precisas dos apocalipses em Josefo não deve conduzir à idéia de que ele os desconhecia⁵. Momigliano opta aqui pelo caminho mais fácil, não levando em conta as complexidades do problema.

O termo *apokalypsis* não aparece na obra de Josefo, embora o verbo *apokalyptein* surja em quatro oportunidades⁶. Josefo usa outros termos para falar das revelações do oculto que lhe são feitas por Deus; para a "revelação" do divino usa outros termos (p.ex. ἀποκάλυψις para falar de Dn, em AJ 10.210 ou *deiknymi* - ἐπίδεικνυμι - em AJ 10.271 ;277; no mesmo sentido apocalíptico, δεικνυμι é usado em AJ 4.105;

⁴ Especialmente 3.385 ss.; cf. também OrSib 4.119-124 e 145-148. Para um estudo recente das relações dos oráculos sibilinos com o judaísmo, cf. Gerhard Hasel. "The Four World Empires of Daniel 2 Against its Near Eastern Environment" in: *Journal for the Study of the Old Testament*. 12, 1979; David Flusser. "The Four World Empires in the Fourth Sybil and in the Book of Daniel" in: *Israel Oriental Studies*. Vol.2, 1972; e John J. Collins. "The place of the Fourth Sibyl in the development of the Jewish sibyllina" in: *Journal of Jewish Studies*, 25, 1974.

⁵ Obviamente existe aqui o risco oposto - o de supor que a apocalíptica era tão universalmente difundida no judaísmo da época que se torna desnecessária uma citação completa para que se possa relacionar Josefo ao gênero.

⁶ BJ 1.297,5.350; AJ 12.90,14.406 = BJ 1.297. Cf. Per Bilde. "Josephus and Jewish Apocalypticism" in: Steve Mason. *Understanding Josephus. Seven Perspectives*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998. P.42.



10.177,195,198,201,202,205,208,272)⁷. Mesmo quando se trata da revelação por meio de sonhos (algo que Josefo e Daniel têm em comum), o termo utilizado pelo historiador é *proesêmanen* para indicar aquilo que Deus havia lhe mostrado em sonhos.

Convém ressaltar aqui uma das afirmações do artigo de Bilde: Momigliano parece entender por apocalíptica apenas a escatologia militante que supõe ter sido combustível na revolta contra Roma. Se ela foi determinante na eclosão da revolta ou não, é questão que deixo em aberto; todavia, não se pode tratá-la de modo tão simples⁸. O fato de a apocalíptica ser prolífica em imprecações anti-gregas ou anti-romanas não faz dela um gênero panfletário, ou pelo menos não a reduz a isso. Na verdade, ao colocar tanta ênfase na correção das mazelas terrenas por meios sobrenaturais, a apocalíptica pode conduzir antes ao quietismo místico do que à ação política direta. Além disso, a apocalíptica é solidária do desenvolvimento da idéia da ressurreição dos mortos (logo, da possibilidade de salvação individual⁹); não se tem como avaliar o impacto da mudança de expectativa com a idéia de uma ressurreição individual - mas o gerado pela noção de era messiânica foi enorme¹⁰. É de se supor, no entanto, que a precipitação do Juízo por meio da ação direta contra Roma não fosse a única via de atuação aberta aos apocalípticos.

As primeiras referências que encontrei para o estudo do tema deste artigo surgiram com as leituras das obras de Martin Goodman¹¹, Mireille Hadas-Lebel¹² e Norman Cohn¹³,

⁷ Bilde, *idem*.

⁸ Bilde, *op.cit.* p.39.

⁹ Cf. Dn 12, possivelmente o trecho mais antigo a falar em salvação pós-morte em termos de ressurreição e julgamento individuais.

¹⁰ Goodman, *op.cit.* p.97.

¹¹ *Op.cit.* pp.76, 94-99.

¹² Flávio Josefo, *o judeu de Roma*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.



autores que tratam, todos, dos vínculos entre apocalíptica e a guerra de 70. O ponto de vista de Hadas-Lebel e Cohn é o mais comum, escusando de maiores discussões: para eles, a apocalíptica possui inequivocamente uma parcela de responsabilidade nos eventos que culminarão com a destruição do Templo, pelo seu conteúdo explosivo.

Além dos dois estudiosos supracitados, quase todos os autores que tratam do tema têm, com pequenas variações, admitido a análise de Josefo relacionando a eclosão da revolta à expectativa apocalíptica como verdadeira e sincera. A exceção notável é o livro polêmico de Martin Goodman; para ele, a revolta foi apenas uma tentativa de golpe das elites judaicas sobre Roma. Josefo, ele próprio mais comprometido com a revolta do que gostaria de admitir aos seus novos amigos romanos, trata simplesmente de isentar a elite judaica da responsabilidade pela guerra, preferindo atribuí-la às camadas mais baixas da população e aos líderes rebeldes que, em seu desvario, inflamaram o populacho contra os romanos¹⁴. Em linhas gerais, a tese de Goodman consiste em relativizar a importância da apocalíptica como instrumento de propaganda política anti-romana - e apóia-se para isso no argumento lógico de que, ao supor uma salvação transcendente, a apocalíptica revela-se muito mais quietista do que revolucionária¹⁵.

Além disso, devemos considerar que a expectativa messiânica e seu veículo de divulgação, a literatura

¹³ *Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*. New Haven/London: Yale University Press, 1993. Pp.166 ss., 178 ss..

¹⁴ Goodman, op.cit. pp.33, 99, 152, 181 e 206.

¹⁵ Idem, p.94 ss. A tese de Goodman é engenhosa e deve servir como antídoto aos que procuram transformar a apocalíptica num tipo de militância partidária *avant la lettre*; mas como bem diz Louis Feldman numa resenha ao livro de Goodman, a tese central não convence, ainda que correta do ponto de vista lógico e exaustiva no que respeita à erudição (*The American Historical Review*. Volume 94, issue 5, dez. 1989, 1352-1353).



apocalíptica, não foram “inventados” nos anos que antecederam a revolta. Em 70, ambos já têm mais de dois séculos de desenvolvimento atrás de si, sem contar suas raízes mais distantes no AT. Tudo isso sugere que a expectativa messiânica baseava-se na aceitação plena e passiva dos males do momento como etapas antecipadoras da vinda do Messias¹⁶.

Contra essa tese, pode-se objetar que a formulação teológica de um conceito não exige sua aplicação prática imediata, e que teriam sido necessários todos os demais fatores étnicos, econômicos e administrativos citados por Josefo para fazer com que a apocalíptica se tornasse, finalmente, uma força explosiva na Judéia do séc.I. Um caso dos mais notáveis da narrativa de Josefo acerca da guerra é o dos judeus mortos no Templo, aguardando o Messias (BJ 6.283-285)¹⁷.

Na verdade qualquer conclusão sobre quem consumia, e em que condições se dava o consumo da literatura apocalíptica entre judeus e cristãos é extremamente arriscada¹⁸.

À medida que avançamos no tempo, torna-se relativamente mais fácil tratar da questão das condições de consumo da apocalíptica. Particularmente notável, nesse sentido, é o artigo recente de David Frankfurter, “The legacy of Jewish

¹⁶ Goodman afirma que a crescente violência religiosa anti-romana significa apenas o uso da ideologia religiosa para justificar a ação política, mas não vejo porque não se poderia ver aqui o fenômeno inverso - a vida política ditada por condicionamentos religiosos. Mas ao optar por esta última leitura damos crédito às idéias de Josefo, com todos os riscos que isso implica - e Goodman tem o mérito inegável de ler Josefo “pelo avesso” sem se afastar da evidência textual, apenas questionando a sinceridade do historiador judeu com base noutras passagens de sua obra.

¹⁷ BJ 6.285-287.

¹⁸ Evito deliberadamente o termo “leitura” em favor de “consumo” por não se poder sequer afirmar que os apocalipses fossem lidos; dado o iletramento generalizado no mundo antigo, é de se supor que os apocalipses fossem lidos em voz alta em reuniões, mas também isso é mera suposição.



apocalypses in early Christianity: regional trajectories"¹⁹. O autor começa perguntando-se se a questão das condições específicas de leitura dos apocalipses não estaria mal formulada, posto que talvez não diferissem muito das condições de leitura da Bíblia em geral; em 4Esd 14:45-47 há evidências de que alguns apocalipses eram mais reverenciados do que a *torah*²⁰. Não sendo possível resolver a questão do consumo da apocalíptica "no atacado", i.e. em todo o Mediterrâneo, Frankfurter opta pelo *approach* regional, tratando basicamente da Ásia Menor e do Egito, locais onde a documentação para o problema é mais abundante.

Talvez a contribuição mais original de Frankfurter resida no fato de que, ao contrário de Bilde (que considera a apocalíptica uma apresentação literária de conhecimento esotérico) e de Collins (para quem a apocalíptica é, antes de tudo, um gênero literário com características bem definidas), ele aborda a apocalíptica como uma experiência visionária²¹.

Frankfurter trata basicamente da sobrevivência da apocalíptica em grupos cristãos do séc.II em diante, o que nos afasta do tema deste artigo. No entanto, o raciocínio geral do autor pode ser transposto para o universo específico que nos interessa aqui, o da Judéia de Flávio Josefo. Segundo Frankfurter, a propaganda milenarista anterior a 116 deve ter circulado muito mais como tradição oral do que como literatura apocalíptica²².

¹⁹ In: James VanderKam e William Adler (eds.). *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*. Assen: Van Gorcum / Fortress Press, 1996.

²⁰ Frankfurter, op.cit. p. 130.

²¹ Idem, p. 135.

²² Sócrates. *História eclesiástica*. 38 e João de Nikiu. *Crônica*. 86 para a história do judeu cretense que pretendia ser Moisés, +- 435 d.C.; uma boa fonte de referência para episódios esparsos de messianismo judaico na Antigüidade tardia e Idade Média é George



Devemos sempre ser cautelosos quando Josefo coloca a culpa nos ombros de outrem; como bem lembra Martin Goodman, “[...] Josefo, quando quer enganar [mente] com mentiras não sobre os fatos, mas sobre a interpretação dos mesmos”²³. Josefo, ao responsabilizar os radicais judeus (“Quarta Filosofia”, zelotes, *sicarii*) pela guerra, joga para as camadas mais baixas da população a responsabilidade pelo desvario subsequente aos acontecimentos - manifestando mais uma vez o “feroz espírito de classe” de que fala Pierre Vidal-Naquet e procurando isentar as elites da Judéia de culpa no episódio (tese geral de Goodman).

A maior parte da teologia judaica do período nutria a esperança de independência política em alguma época futura indefinida, e não considerava obrigatória qualquer ação concreta para alcançar tal liberdade. Nesse sentido os judeus eram semelhantes a outras civilizações antigas, que pretendiam que seus deuses nacionais as defendiam de outros povos²⁴. É portanto difícil relacionar as críticas apocalípticas ao helenismo com a revolta, pois a helenização sob Roma não estava sendo mais intensa do que a que já vinha sendo praticada anteriormente. Prova disso é que inúmeros elementos gregos foram incorporados à vida judaica, deliberadamente e sem traumas²⁵; mesmo os textos que narram a epopéia judaica de resistência ao helenismo estão redigidos em grego (os livros dos Macabeus).

O quadro que emerge, tomando-se por base as considerações estabelecidas por inúmeros autores de peso

Buchanan. *Revelation and Redemption*. Western North Carolina Press, 1978.

²³ Goodman, op.cit. p. 104.

²⁴ Stephen L. Dyson. “Native revolt patterns in the Roman Empire” in: Hildegard Temporini e Wolfgang Haase (eds.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Bertin, 1972. Cit. por Goodman, op.cit. p.30.

²⁵ Goodman, op.cit. pp.30-31.



no campo dos estudos ligados ao messianismo - como Queiroz, Cohn, Lanternari e Worsley, para citar apenas quatro - é francamente favorável à sinceridade de Josefo; condições de anomia são o solo ideal para o surgimento e desenvolvimento de expectativas de transformação súbita, completa e sobrenatural do mundo em que se vive. No entanto as advertências de Goodman não são gratuitas nem carecem de evidências para justificá-las.

Os apocalípticos, ao interpretarem os sinais de modo equivocado, efetuaram uma operação em tudo muito semelhante à que o próprio Josefo fez e descreveu em BJ 6.315 - obtendo, em seu otimismo, um resultado tão desastroso quanto o que os índios americanos de Tzvetan Todorov conseguiram ao interpretar seus próprios oráculos negativamente, face à invasão espanhola²⁶.

²⁶ Tzvetan Todorov. *A conquista da América. A questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.