

JESUS E OS MESSIANISMOS DE ISRAEL

Donizete Scardelai

Introdução

O messianismo faz parte da agenda das grandes tensões entre judeus e cristãos. É geralmente assumido como premissa nos estudos da teologia bíblica cristã que os judeus do tempo de Jesus aguardavam a vinda do messias, expectativa cumprida através do sofrimento, morte e ressurreição de Jesus, conforme anunciada nas narrativas dos Evangelhos. Como no Ocidente cristão a realização messiânica encontra seu ponto culminante e único na salvação trazida por Jesus, a figura do messias acabou assumindo um caráter monolítico e paradigmático sem precedentes na história anterior ao cristianismo.

Este ensaio propõe uma breve investigação das idéias de redenção e movimentos populares judaicos do século I, mantendo como pano de fundo dois elementos contextuais primários. Primeiro, para uma avaliação preliminar dos conceitos messiânicos atribuídos a Jesus é imprescindível reconhecer que a expectativa messiânica judaica é um fenômeno diversificado, emergente de um ambiente sociopolítico singular tenso, ligado à Palestina do Império Romano. Conseqüentemente, as expressões messiânicas também foram diversificadas. Por conseguinte, Jesus e seus primeiros seguidores estão diretamente inseridos nesse contexto, por pertencerem a um dos muitos grupos judaicos de seu tempo e por serem afetados pelas profundas transformações que antecederam ao período final do Segundo Templo; Segundo, a expressão corrente *judaísmo*, geralmente usada para identificar a religião de todos os judeus, pode trazer uma idéia equivocada de unidade religiosa monolítica. Estudos recentes revelam que *judaísmo* (o melhor seria “*judaísmos*”) é um termo anacrônico para definir a religião judaica, por conta das profundas transformações às quais os judeus do final do Segundo Templo estavam submetidos, seja na Terra de Israel seja na diáspora. Conseqüentemente, o esforço para contextualizar o messianismo de Jesus nos obriga a tocar em expressões e crenças judaicas partilhadas por outros grupos judaicos dissidentes do mesmo período de Jesus.

Talvez a fonte a que poderíamos recorrer com o propósito de encontrar as mais expressivas evidências messiânicas seja a vastíssima literatura da apocalíptica judaica, cujos textos não foram acolhidos na Bíblia hebraica, mas que alojaram ideais de redenção partilhadas por muitos judeus da época macabaica em diante. Se por trás de idéias e crenças existem pessoas, tanto estas quanto suas idéias são potencialmente geradoras de discordâncias, conflitos e tensões sociais. E isso é história viva!

Pretendo me ater a duas matrizes temáticas do messianismo judaico que emergem sob o suporte dos textos bíblicos, a saber: *Messias-Rei* e *Messias-Sofredor*. Este último tem como proposta apresentar um modesto exame, a partir do estudo de Israel Khonl, que associa a idéia do *Messias sofredor* ao grupo judeu de *Qumran*. Dentro desse duplo viés temático, meu objetivo consiste numa breve exposição do contexto histórico-social de três principais movimentos sociais judaicos do século I, inspirados na realeza: Judas Galileu, Simão bar Giora e Atronges.

Atribuições “messiânicas” emergentes da Bíblia hebraica

Os livros da Bíblia hebraica desconhecem o uso técnico-normativo de *messias* investido de atribuições escatológicas, nos termos de realização definitiva da vinda de um agente divino nos tempos do Israel bíblico. Como substantivo próprio na Bíblia, *mashiah* (‘ungido com óleo’) chega a ser aplicado até a um personagem gentio, o rei Ciro, “*ungido de Iahweh*” (Is 45,1). Expressões bíblicas evocando temas messiânicos, como *rei* e *ungido*, aparecem com frequência em textos bíblicos. À luz de 1Sm 2,10, por exemplo, vemos que esses dois termos sofreram mudanças semânticas significativas antes de sua aplicação à figura escatológica do messias.

Particularmente determinante nos fundamentos bíblicos do messianismo judeu no final do Segundo Templo, os textos de Gn 49,10 e Nm 24,7.17 se tornaram paradigmáticos nos estudos e interpretação da esperança messiânica. Esses textos foram alvo de glosas e paráfrases por parte de intérpretes ao longo do tempo, graças à notável elasticidade exegética que proporcionavam. Suas variações oscilam, invariavelmente, dentro de fronteiras bíblicas muito tênues de tensões entre o Messias do cristianismo, que já veio, e o messianismo judaico do *devir*.

Vejam, a título de exemplo, a exaltação messiânica construída pela tradução do *Targum Neofiti I* sobre os textos acima da Bíblia hebraica. A literatura do *Targum* registrou o anúncio da esperança judaica na vitória do messias sobre o Império Romano¹:

<i>Bíblia hebraica</i>	<i>Literatura do Targum</i>
<p>Gn 49,10 <i>O cetro (shevet) não se afastará de Judá, nem o cajado (meḥoqeq) de chefe de entre os seus pés, até que venha Shilô e os povos lhe obedeam.</i></p> <p>Nm 24,7 <i>A água transborda de seus baldes, suas sementes são copiosamente regadas. Seu rei supera Agag, sua realeza se eleva.</i></p> <p>Nm 24,17 <i>Uma estrela (kokav) procedente de Jacó se torna chefe, um cetro (shevet) se levanta, procedente de Israel (Nm 24,17b).</i></p>	<p>Targum Palestino <i>“Não faltarão reis entre os da casa de Judá, nem escribas ensinando a Lei entre os filhos dos seus filhos até o tempo em que virá o rei Messias, ao qual cabe a realeza e ao qual serão submetidos todos os reinos”.</i></p> <p>Targum Neofiti I <i>Seu rei levantar-se-á entre eles, e o seu libertador será um dentre eles [...] Ele será mais poderoso que Saul que agradou a Agag, rei dos amalecitas, e o reino do rei Messias será exaltado.</i></p> <p>Targum Neofiti I <i>“Eu o vejo, mas não é agora; eu o observo, mas ele não está perto: um rei vai surgir entre os da casa de Jacó, um chefe entre os da casa de Israel. Ele massacrará os homens fortes dos moabitas...”.</i></p>

1. As traduções abaixo foram extraídas do livro de Pierre GRELOT. *A esperança judaica no tempo de Jesus*. São Paulo: Loyola, 1996, p.168ss.

Sem dúvida, esses e outros excertos ganharam notável tonalidade messiânica na história da interpretação bíblica. De modo particular, os *targumim* (traduções da Bíblia do hebraico para o aramaico) revelam, entre outras coisas, a enorme sensibilidade dos intérpretes e copistas quando liam a Bíblia. De certa forma, o recurso das traduções *targúmicas* acabou por estreitar os laços entre os leitores comuns da sinagoga e o texto canônico da Bíblia. Tal trabalho não só ajudou a preservar a própria Bíblia, como também mostrou seu papel como fonte inesgotável da interpretação. A crença messiânica é fruto desse complexo quadro hermenêutico.

Por certo, *Cetro*, *Bastão* e *Estrela* são termos que remetem à simbologia da realeza e constituem pano de fundo da interpretação messiânica judaica desde, pelo menos, o período macabaico (cerca de 165 aC). Sabe-se que o Novo Testamento traz fortes ecos dessa tradição judaica (ver Mt 2,1-2; Ap 2,28 e 22,16). A tradição segundo *Mateus*, por sua vez, se inspirou em Nm 24,17 com a intenção de ligar o nascimento de Jesus ao plano messiânico professado pela comunidade judaica de Mateus. A presença da *Estrela* (Mt 2,1) tem papel teológico de guiar os magos até Belém, cidade de Davi e local do nascimento do filho de descendência real. Essa tradição, conforme atestado no quadro acima, já era largamente difundida na literatura *targúmica* da época.

Outra evidência notável refere-se aos termos bíblicos *estrela* e *cetro*, encontrados nas interpretações parafraseadas dos manuscritos de *Qumran*:

A Estrela é o Perscrutador da Lei que veio a Damasco, como está escrito: “Uma Estrela se levantou de Jacó e um cetro surgiu de Israel” (Nm 24,17). O Cetro é o Príncipe da Congregação, e à sua chegada ‘ele abaterá todos os filhos de Set’ (v. 17b) (*Doc. Damasco* VIII,2).

No contexto da história judaica, o texto de Nm 24,17 serviu de pano de fundo temático para o evento da segunda revolta judaica de 132-135 dC. Inicialmente homenageado por Rabi Akiba, como “*Messias*” judeu, o líder da revolta ficou popularmente conhecido sob o título de Bar Kokhba, ou *Filho da Estrela*, expressão aramaica que remete ao texto de Nm 24,17. Talvez a maior importância de Bar Kokhba (132-135 dC) resida no fato de que pela primeira vez na história do judaísmo rabínico um sábio tão proeminente como Rabi Akiba ousou afirmar explicitamente a figura de um messias, apoiado no texto bíblico de Nm 24,17: “Uma *estrela* procederá de Jacó, um *cetro* subirá de Israel”. O constrangimento dos sábios rabis, porém, não foi menor do que o sentimento de decepção por terem que corrigir a desastrada tentativa de Akiba em transformar Kokhba em messias. Então, do trocadilho com o hebraico *Kokhab* (estrela), o nome *Bar Kokhba* passou a ser identificado com *Bar Kosiba*, o *filho da mentira*.

Com efeito, não é difícil identificar uma gama considerável de elementos messiânicos espalhados em outros fragmentos e textos da Bíblia hebraica. Muitos deles foram submetidos a releituras sob o impacto das crises político-sociais que se irromperam no período final do Segundo Templo. O seu evidente condicionamento às questões sociais e políticas fizeram com que tais textos se transformassem em referências doutrinárias, sendo adotadas pelas tradições cristã e judaica, pois nascidas de interpretações diversas acerca da esperança messiânica. Posteriormente, quando esse conjun-

to multiforme e fragmentado foi assumido pelos intérpretes do cristianismo, acabou se convertendo em paradigmas que deram certa unidade doutrinária à crença messiânica que o judaísmo não tinha. Na medida em que o messianismo recebia novas interpretações sob invocação cristológico-apocalíptica, parecia convincente olhar para as expressões messiânicas judaicas como as mais nítidas extensões do fracasso nacional ocorrido no episódio de 70 dC.

É reconhecida a ausência de uma doutrina monolítica do messianismo judaico. Apesar disso, as tradições Talmúdicas, ao longo de centenas de referências ao Messias, reforçam a crença messiânica como um dos pilares da fé judaica². Não deve, porém, causar estranheza e existência de vozes opostas à vinda do messias, conforme os dizeres de um sábio rabi do século IV dC, Rabi Hilel: “Israel não precisa de Messias, pois já o desfrutou nos dias de Ezequias” (*TB Sanhedrin* 98b).

Em síntese, o máximo de conceitos que se pode extrair da Bíblia não passa de traços descritivos espalhados por diversos textos desconexos e fragmentados, sem uma ordem temática seguida por parte de seus escritores e redatores. A advertência de Z. Werblowsky me parece muito oportuna a este respeito:

É mais fácil descrever a história das *idéias messiânicas* [grifo meu] tal como elas evoluíram nas diversas seitas e círculos cuja literatura teológica foi, por parte, preservada, do que aferir o caráter messiânico de, por exemplo, um levante ou uma revolta da qual apenas conhecemos (quando muito) a data ou o nome de seu líder³.

Isso pressupõe que, não obstante seja possível identificarmos movimentos rebeldes de diversas *tendências* messiânicas na história judaica, suas ocorrências refletem elementos escatológicos que se tornaram cada vez mais raros dentro do judaísmo rabínico.

Realeza messiânica e as revoltas populares

Inferimos, dos estudos de Richard Horsley⁴, que a primeira grande guerra judaica contra Roma (66-73 dC) foi o clímax de uma grave crise sociopolítica anunciada sob as ações de Judas Galileu, seis décadas antes. Horsley também reconhece que os movimentos populares judaicos se edificaram sob tradições decorrentes de narrativas bíblicas, encontradas desordenadamente nos textos canônicos. Entre as três características do messiânico judaico por ele apontadas⁵, uma é particularmente reveladora do alcance sociopolítico do messianismo assumido pelos movimentos sociais judai-

2. Ver A. Cohen. *Everyman's Talmud*. New York: Schocken Books, 1975, p. 346s.

3. Zwi Werblowsky. “O Messianismo na História Judaica”. In: *Vida e Valores do Povo Judeu*. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 23.

4. Especialmente seu excepcional estudo *Bandidos, profetas e messias*. São Paulo: Paulus, 1996 (junto com John Hanson).

5. Richard Horsley. “Messianic Movements in Judaism”. In: *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 4. New York: Doubleday, 1992, p. 792. (Cf. *ADB*, vol. 4, 1992, p. 792).

cos. Horsley entende que, nas tradições bíblicas de Israel, o gesto de *ungir* um novo rei, feito tanto pelo voto popular quanto pelo profeta, era portador de inquestionável simbolismo *revolucionário*. A associação entre as revoltas populares e o ideal messiânico pode ter sua chave de leitura nesse ponto da Bíblia.

Nas origens bíblicas, a entronização de um rei constituía um gesto condicionado à vontade popular. É possível identificá-la com uma das formas mais primitivas na eleição do monarca israelita. A eleição “carismática” aparece reforçada pela escolha popular de um novo rei levado ao trono, mesmo sem estar condicionado às leis da sucessão dinástica. O cenário bíblico de 1Sm 8 sugere que o voto popular emerge como elemento decisivo para a implantação da monarquia. Pode-se inferir, daí, que a tradição da monarquia dinástica, popular, contribuiu para moldar novas práticas que levariam às tensões políticas em Israel, na medida em que se admitia o direito da participação popular nos rumos da monarquia.

Temos alguns casos ilustrativos da *unção* do rei na Bíblia como ato mediado pela escolha popular. Sob o princípio do voto popular, os escritores bíblicos enfatizam a participação direta do povo de Israel no destino da vida política da nação, sendo-lhe também outorgado o direito de destituir qualquer representante quando este fracassasse na execução dos propósitos para os quais tinha sido instituído. Há exemplos célebres na história de Israel, como os reis *Josias* e seu filho *Joacaz*, que o sucedeu em 609. Em ambos, constatamos a força do “povo da terra” na determinação do destino político da nação. Mesmo sem ignorar o verniz ideológico do escritor *deuteronomista*, o método da escolha popular não deve ser subestimado: “Josias tinha oito anos quando começou a reinar (2Rs 22,1). Mas, após sua morte, “o povo da Terra tomou Joacaz, ungiu-o e o constituiu rei em lugar de seu pai” (23,30b). Essa tradição popular antiga teve ecos nos séculos subseqüentes à história da monarquia, no contexto da ocupação romana da Terra de Israel, no final do Segundo Templo. Esse período foi um momento político assaz tenso que fez emergir muitos grupos judaicos de oposição à presença estrangeira. Não há dúvida de que a tradição popular foi fator decisivo, gerando tensões que culminaram na grande revolta judaica de 66-73 dC.

A instituição da realeza tornou-se metáfora da escolha divina de um rei, cujos precedentes bíblicos mais antigos remetem a Saul, Davi e Salomão. No fim do período do Segundo Templo, a realeza se transformou num paradigma de messianismo no meio popular, sobretudo por servir de ato revolucionário associado à tradição da ascensão de Davi ao trono. A história da realeza davídica mostra esse gesto revolucionário inspirado na tradição bíblica de 2Sm 22,1-3, em que Davi emerge em cena, aclamado por *descontentes* junto aos quais teria formado um ‘bando’, sob sua liderança. Temos aí duas características que se entrelaçam com admirável sutileza nas histórias bíblicas da realeza. Primeira, a monarquia dinástica da casa real de Saul, mal havia começado, e foi interrompida. Segunda, não sendo filho legítimo e sucessor ao trono de Judá, Davi foi aclamado rei com o suporte popular de um “bando”. Nesse caso, o começo da carreira política de Davi é apresentado em conformidade com os interesses e destinos de um grupo excluído das decisões de Saul. Tal atitude acena para a tradição da monarquia popular, em que a aclamação popular emerge tanto pelo estímulo à ile-

galidade de um rei impopular (Saul), quanto à legitimação do novo líder escolhido para ficar à frente de um movimento social.

Três movimentos sociais em foco

A obra de Flávio Josefo nos informa sobre as acusações contra muitos líderes que, por conta da sua exaltada antipatia, nos fazem pensar que qualquer líder tivesse a intenção de se tornar rei: “A Judéia estava infestada por quadrilhas de bandidos. Sempre que bandidos sediciosos encontravam alguém apropriado, esta pessoa podia ser constituída *rei*” (*Ant.* 18.285/10.7; *Guerras* 2.60/4.3).

Não é tarefa fácil, porém, determinar o estágio embrionário dessas ações revolucionárias. Sabe-se, contudo, que já no início do governo de Herodes Magno, na década de 30 aC, grupos da Judéia e regiões circunvizinhas já se mobilizavam contrários ao regime da ocupação romana de Israel. Alguns indicadores sociais apontam o fermento revolucionário judaico antecedente ao surgimento dos movimentos rebeldes mencionados por Josefo e sua efetiva atuação dentro da estrutura colonial romana. A seqüência ininterrupta dessas crises sociais se tornou cada vez mais aguda depois da morte de Herodes, até atingir o ápice com o agravamento da guerra judaica em 66 dC.

No elenco dos rebeldes mais notáveis de Josefo devemos destacar pelo menos três nomes, dado o lugar paradigmático que eles ocupam no estudo do messianismo. Os casos mais emblemáticos de pretendentes messiânicos emergiram sob as lideranças de Judas, na região da Galiléia, Simão bar Giora, na Peréia, e Atronges, na Judéia.

Da perspectiva política judaica interna, o governo de Herodes (37-4 aC) foi decisivo para o desencadeamento das ações rebeldes. Inicialmente sufocadas por Herodes, no transcorrer de seu governo, as revoltas se multiplicaram após sua morte fazendo a Judéia explodir em ondas sucessivas de violência. Herodes, como se sabe, tinha um estilo antagônico de governar a pátria dos judeus. Usou de invejável habilidade política para se manter no comando da Judéia, sem se importar com os meios usados para obter os favores do império. Esse tipo de política acabou mobilizando a formação de grupos que, impedidos de participar das decisões do governo, como no passado bíblico, agiam na clandestinidade política. Embora as tentativas das revoltas populares fossem freqüentes nesse tempo, elas se tornaram mais agudas e cada vez mais organizadas desde o final do governo de Herodes.

Um dos primeiros impulsos revolucionários emergiu com as ações rebeldes de Judas Galileu, que foi, sem exagero, o principal estopim desencadeador do agravamento social na região. Os seguintes motivos podem ser apontados para isso. Primeiro, por entender que a Galiléia, sendo local da origem social de Judas, se tornou o berço das futuras atividades revolucionárias judaicas, principalmente por ser uma próspera região agrícola, estratégica na cobrança de impostos. Os focos de insurreições populares, por exemplo, devem ter sido desencadeados pela ordem de Quirino, representante do governo de Roma na Síria, ao fazer um recenseamento com a finalidade de cobrar impostos. A fama de Judas logo se espalhou pela Judéia e Galiléia, por sua posição contrária ao recenseamento, inspirada no princípio da tradição bíblica de Israel de

que “não há nenhum senhor exceto Deus” (cf. 1Cr 21,1-6). Judas Galileu, provavelmente, morreu vítima das perseguições desse tempo, em 6 dC. Tornado mártir após sua morte, os adeptos da causa de Judas não deixaram desaparecer seus ideais de liberdade. Josefo, porém, trata Judas com a mesma hostilidade que marcou seus comentários sobre outras lideranças rebeldes, dizendo que ele “assaltava a todos que cruzavam seu caminho” e que sua ambição era “se tornar *rei*” (*Guerras* 2.56 e *Ant.* 17.271-2).

Ora, com a morte de Judas, dois de seus irmãos, Simão e Jacó, continuaram a trajetória revolucionária até serem, ambos, crucificados nos anos 40 dC. Após as mortes de Simão e Jacó, uma sucessão de lideranças rebeldes dominou o cenário da Terra de Israel. Por esse tempo tornaram-se populares as atividades de um grupo urbano de grande fervor nacionalista, os *sicários*. Por serem especializados em ações terroristas e seqüestros, suas atividades causaram enorme pânico, por conta dos punhais afiados, *sicar* (daí o termo “sicário”), usados para eliminar seus inimigos, fossem eles romanos ou autoridades judaicas colaboracionistas.

De um lado, ambientes socialmente deteriorados, tanto no meio urbano quanto no camponês, se tornam mais vulneráveis ao aparecimento de toda sorte de aventureiros e líderes carismáticos. De outro, por razões religiosas e ideológicas que marcaram esse período da história judaica, é comum associar as tensões político-sociais da Palestina romanizada à questão messiânica. Essa tendência, contudo, pode se mostrar arbitrária na medida em que se busca atribuir pretensões messiânicas à maioria dos líderes revoltosos desse tempo como se todos aspirassem à realeza. Notamos, surpresos, que os textos de Josefo nunca trazem as expressões “messias” e “líderes messiânicos”, apesar de reconhecer que, cerca do ano 50 dC, “toda a Judéia estava infestada por bandos de salteadores” (*Ant.* 20.124). Talvez seja o caso tratar, oportunamente, o “banditismo”, tão presente em diversos lugares ao mesmo tempo⁶, como um fenômeno social de maior abrangência ao invés de assumir o messianismo político como paradigma suficiente para responder aos violentos movimentos revolucionários judaicos do séc. I.

Por volta da primeira revolta judaica, apareceu o que pode ser considerado o caso mais explícito de movimento messiânico judaico, sob Simão Bar Giora. A exemplo de Simão *Bar Kokhba*, o *Filho da Estrela*, sessenta anos mais tarde, Bar Giora trazia um título ou apelido proveniente do hebraico/aramaico, “Bar Ger” (*filho de estrangeiro, convertido*), indicando o provável meio social de sua origem humilde. Ele se encontra associado ao grupo inicialmente composto por escravos fugitivos, conhecidos por sua temida atuação em programas de guerrilhas contra os romanos. Com o desdobramento da guerra de 66, como era de se esperar, Bar Giora não se submeteu ao outro famoso líder revoltoso, João de Giscala. O conflito de interesse se deve, provavelmente, ao fato de que o programa de Giora trazia um cunho essencialmente social. Durante a guerra, sua estratégia militar tinha como alvo minar a influência do rival João e dos zelotas, concentrado em Jerusalém. Para isso, deve ter contado com o apoio de importantes setores urbanos, como a classe alta, formada de dirigentes, sumossacerdotes e idumeus.

6. Eric J. Hobsbawm. *Bandits*. 2 ed. Middlesex: Penguin Books, 1985, p. 20; citado por John. D. CROSSAN. *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Imago: Rio de Janeiro, 1995, p. 201.

Percebendo o isolamento de João de Giscala, Bar Giora passou a assumir a liderança dos grupos judeus na guerra contra Roma⁷. Apesar do seu heróico combate aos romanos, as tropas romanas impuseram impiedoso cerco a Jerusalém até seu aniquilamento completo. Vencido na guerra, Bar Giora foi capturado e submetido a terrível humilhação. Feito prisioneiro, foi conduzido a Roma e exibido solenemente como triunfo de guerra no *Fórum* de Roma e, por fim, executado.

É notável que Bar Giora encontrasse na guerrilha um meio eficiente para atingir seus objetivos militares, motivado pela tradição bíblica associando Davi ao líder de revolta armada. Lá se afirma que, antes de se tornar rei, Davi iniciara sua trajetória como foragido da lei, sendo ele próprio o chefe de um *bando* (1Sm 22,1-3). Davi era o líder de um “bando de desamparados, endividados e descontentes”. É lógico que as semelhanças entre Davi e Bar Giora não podem ser mera coincidência! O programa de restauração social proposto por Simão Bar Giora se confunde com a tradição davídica, tornando-se fermento ideológico que serviu de reforço à sua convicção política e que o encheu de coragem para formar um bando de pessoas descontentes, lembrando a Davi de perto. Sendo temido pelas autoridades, sua figura representava ameaça à ordem⁸.

Na perspectiva da tradição da realeza, a rebeldia de Bar Giora pode ser confrontada com importantes símbolos das expectativas messiânicas judaicas populares. Primeiro, descrito por Josefo como pretendente ao trono, Bar Giora “teve a ousadia de colocar o *diadema* em sua frente e de reunir um grupo de homens que, tomados pela loucura, proclamaram-no rei (*Guerras* 2.57-8 e *Ant.* 17.273-4)⁹. Segundo, é notável a sutileza com que Josefo procura associá-lo à corrente da realeza israelita, acentuando em seu caráter a ambição pessoal de ser rei. Empréstimo de Saul e Davi não só as qualidades de rei, como as habilidades do guerreiro, a liderança carismática e até o porte físico (cf. 1Sm 9,1-2; 14,8; 16,12; e “Absalão”, 2Sm 14,25-27). Diríamos então que Josefo acentua traços ‘messiânicos’, ao acrescentar que “Simão era vaidoso, de porte altivo e vistoso”, enfim, um homem de rara beleza que se destacava pela “sua força e altura” (*Guerras* 2.57-8 e *Ant.* 17.273-4). Não seria difícil para alguém como Josefo, tão familiarizado com as tradições bíblicas, tirar personagens da Bíblia para associá-las às figuras de seu tempo.

O cunho messiânico do programa social de Bar Giora carrega dois pólos programáticos inseridos no contexto da luta social de movimento de libertação: a proclamação em defesa da “liberdade para os escravos” (*Guerras* 4.508) e o gesto simbólico recordado por Josefo, de que Bar Giora vestia uma “túnica branca e uma manta púrpura real” por ocasião de sua detenção pelos romanos (*Guerras* 7.29). Este gesto, aliás, aparece na narrativa da *Paixão de Jesus* (Mc 15,16-20). Por fim, os êxitos militares alcançados por Bar Giora espelham o início da próspera carreira militar de Davi depois que conquistou Hebron. Local onde Davi foi ungido rei, tornou-se o ponto de partida para

7. Benedikt Otzen. *O judaísmo na Antigüidade: a história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o imperador Adriano*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 172.

8. Cf. Richard Horsley. “Messianic Movements in Judaism”..., p. 793s.

9. Cf. John D. Crossan. *O Jesus histórico...*, p. 236.

sua marcha rumo à conquista de Jerusalém (2Sm 2,14; 5,3-5). A descrição de Josefo sobre Bar Giora parece não deixar dúvida sobre sua associação com a tradição davídica. Capturada por Bar Giora, Hebron serviria de gesto simbólico de uma entrada ‘trunfal’ na cidade de Jerusalém (cf. *Guerras* 4.529)¹⁰.

Na Judéia também emergira Atronges, outro líder carismático de grande impacto no meio social. A exemplo de Simão bar Giora, os textos de Josefo atribuem a Atronges uma personalidade forte, revestida com traços que o confundem com figuras da realeza bíblica israelita. Em contraste à tradição bíblica acerca de Davi, “chefe de bando”, aplicado a Giora, a semelhança de Atronges com Davi se dá como “pastor”. Josefo assim o descreve: “Era apenas um *pastor*... apesar de ter uma *estatura* e força descomunais. Este homem teve a temeridade de aspirar ao *trono*, pois achava que ao tornar-se *rei* teria a liberdade de agir de forma ainda mais abusiva... Ele próprio colocou o *diadema* sobre a frente” (*Guerras* 2.60-62 = *Ant.* 17.278). O texto de apoio bíblico para o *rei-pastor* é 1Sm 16,11, que expõe Davi cuidando do rebanho antes de ser chamado pelo profeta Samuel. Ao *pastor*, encontramos a imagem de um Davi destemido e *guerreiro*, que põe um exército inteiro em fuga após derrotar seu líder, Golias (1Sm 17,40-51). Além da qualidade guerreira, a *estatura e a força* de Atronges são traços que o tornam semelhante a outra figura bíblica importante, Absalão, o filho de Davi (2Sm 14,25-27).

Talvez devêssemos acrescentar à lista dos três nomes acima o de Menahem, líder guerrilheiro assassinado pela facção rival de Eleazar, logo no início da guerra de 66 dC. Aliando-se aos sicários, Eleazar formou uma frente de combate que o levou a tomar a área do Templo de Jerusalém. Foi dessa aliança, no decorrer da guerra nos anos 67-68, que emergiu o grupo rebelde conhecido por “*zelotas*”. Logo ficaria evidente, no entanto, a política de terror implantada por eles, levando muitos cidadãos de Jerusalém à execução sumária. O repentino fracasso do movimento zelota, em 68, devido às lutas internas, logo faria surgir a figura carismática de *João de Giscala*, a quem Josefo acusa de “apaixonado pelo poder despótico” (*Guerras* 4.208). A importância política de Giscala consiste em ter dado unidade aos zelotas, o que lhe rendeu o apoio tanto dos galileus, como dos idumeus. Dada sua ambição pelo poder, contudo, logo João se depararia com Simão bar Giora, seu mais feroz adversário.

Apesar do reconhecido esforço de Josefo em moldar esses personagens com características da liderança carismática, junto aos movimentos populares judaicos, é pouco convincente que o ideal da realeza messiânica realmente fosse um desejo obsessivo da maioria dos rebeldes judeus.

Jesus e o messianismo em *Qumran*

Os grupos judaicos do final do Segundo Templo compunham um fenômeno sociorreligioso complexo e multiforme. Entre alguns elementos que compunham o complexo quadro da redenção judaica, embora não fizessem parte de uma doutrina harmôni-

10. Cf. John D. Crossan. *O Jesus histórico...*, p. 240.

ca, as mais difundidas eram: espera de um grande profeta, Elias, cuja chegada anunciaria a vinda do *ungido* de Deus; chegada de um rei da estirpe de Davi, com a missão de libertar a nação judaica da ocupação romana; espera pela vinda de um profeta comparável a Moisés; sofrimento e morte do ungido, o *Filho do Homem*, são outros aspectos messiânicos compartilhados, sob combinações e variantes, por grupos judaicos da época.

Contrariando premissas de eruditos famosos, o estudo recente do professor Israel Knohl levanta uma hipótese segundo a qual o messianismo de Qumran já compartilhava a crença num “messias sofredor”. São comuns opiniões de que “messias sofredor” e “messias morto e ressuscitado”¹¹ fossem idéias desconhecidas ao judaísmo do século I dC. O estudo de Knohl mostra¹², ao contrário, que temas sobre messianismo judaico emergiram modificados, especialmente quando moldados por traumas e acontecimentos catastróficos ocorridos em épocas de grandes crises sociais e políticas. Não se pode descartar, *a priori*, que muitas dessas variantes já existissem sob forma de expectativas judaicas de épocas e lugares distintos. Seu estudo aponta, por exemplo, que a terrível desilusão ocorrida após a morte de Herodes Magno (4 aC) deve ter levado muitos judeus a reformularem suas expectativas. O final do governo de Herodes havia intensificado as incertezas acerca do futuro político da Judéia e região. Especulações sobre um futuro incerto criaram, por sua vez, uma espécie de pânico generalizado e a deterioração completa da ordem político-social na região. Após a morte de Herodes a situação só piorou. A intervenção dos procuradores romanos nos destinos da Judéia desencadeou um processo irreversível de crise política que, combinado com as revoltas populares, levaram à explosão da Guerra Judaica de 66 dC.

Conforme testemunhos de Flávio Josefo, esse clima social tenso pode ter gerado um “modelo de messianismo catastrófico”, apoiado na interpretação de textos bíblicos¹³. Em ambientes socialmente caóticos como esse, novas crenças em torno de um “messias sofredor”, e até de um “messias morto”, podem ter emergido como forma de compensar a desilusão e a perda de expectativas da nação judaica sob o domínio estrangeiro. Foi então que muitos judeus se voltaram para as Escrituras, dispostos a encontrar conforto e subsidiar suas crenças e esperanças. Recorrendo a textos sagrados, a comunidade de Qumran se deparou com trechos que, de alguma maneira, remetiam a tais sentimentos de perda. Eram os casos de Dn 9,26; Zc 12,10; Is 53,3-4.

Ora, os famosos “Cantos do servo sofredor”, do Segundo Isaías, foram usados mais tarde pelos primeiros cristãos, para iluminar o sentido da morte redentora de Jesus na cruz. Para Knohl, porém, a comunidade de *Qumran* já se havia apropriado dos textos proféticos do “servo sofredor” para descrever a crença no messias.¹⁴ Assim, a crença no “messias sofredor e morto” pode ter emergido com força significativa den-

11. A esse respeito, ver Geza Vermes. *Jesus the Jew*. Philadelphia: Fortress Press, 1981, p. 38.140.

12. Ver seu *The Messiah before Jesus*. The Suffering Servant of the Dead Sea Scrolls. Berkeley-London: University of California Press, 2000, especialmente as p. 42-48.

13. Israel Knohl. *The Messiah before Jesus...*, p. 48.

14. Dada a complexidade da questão, me limito a alguns fragmentos de *Qumran*: 4QHinos frg. 1-2; 4Q491, frg.11, col. 1:9. Para mais detalhes, veja o trabalho de Knohl, que analisa um bom número de citações bíblicas à luz do “Servo Sofredor” (*The Messiah before Jesus*, especialmente as p. 26.84-86).

tro de um grupo judaico, pouco antes do Novo Testamento, associado às revoltas na Judéia contra o filho e sucessor de Herodes, Arquelau (*Ant.* 17,213-8). Essas revoltas foram brutalmente sufocadas pelo governador do Imperador Augusto, na Síria, Quintilius Varus, o qual ordenou a execução de dois mil rebeldes judeus na cruz romana (*Ant.* 17.289,295 e *Guerras* 2.5.1-2). O evento sangüinário teve reflexo nas obras da época. O pseudo-epígrafo *Assunção de Moisés*, texto apocalíptico escrito entre 4 aC e 6 dC, remete à perseguição, aqui representada pelo Rei Augusto e pelo governador Varo: “Um poderoso rei virá do ocidente e conquistará a todos. Ele os tornará cativos, queimará parte de seu templo e crucificará a muitos” (6,8-9)¹⁵.

Conclusões

Na época do nascimento e adolescência de Jesus a Terra de Israel constituía um cenário político-social conturbado, quadro que se deteriorou depois da morte de Herodes (4 aC). Sua morte foi o anúncio de crises que iriam culminar na Guerra Judaica de 66-73. Esse ambiente, socialmente caótico, torna-se vulnerável ao aparecimento de líderes carismáticos, rebeldes a agentes espirituais de grande impacto no meio popular. A história do messianismo judaico, no fim do Segundo Templo, se confunde com alguns desses episódios de crises que evoluíram para revoltas armadas mais complexas, até ganharem desfechos desastrosos na história social e religiosa do povo judeu.

A meu ver, a constatação da existência de certos protótipos messiânicos (como *ungido* e *servo-sofredor*), combinados à ação redentora de um episódio revolucionário, não serve de garantia para determinar qualquer movimento judaico de “messiânico”. Apesar de identificadas certas características, comuns a vários movimentos, nem sempre é possível transitar entre os diversos movimentos sociais transferindo conceitos ou ideologia de um episódio para outro. Não se deve descartar certa arbitrariedade e exagero nos estudos modernos em tentar atribuir um *messias* na maioria dos episódios sociais da época de Jesus.

Entendo, ainda, que uma das heranças mais nocivas da teologia cristã a respeito das polêmicas envolvendo o messianismo judaico (embora existam muitos estudiosos comprometidos em mostrar o contrário) encontra-se, via de regra, na tentativa de divorciar Jesus do complexo quadro sociopolítico dos judeus da Terra de Israel. Pode ser que essa tendência esteja condicionada à leitura do messianismo de Jesus como o único resultado do sucesso dramático frente ao fracasso do messianismo judeu! Esse contraste não pode ser aceito a menos que se opte por *des-politizar* os episódios que levaram à ruína as principais instituições nacional-religiosas judaicas (Templo, sacerdócio, sacrifícios etc.). Tal aparente ‘vazio’, porém, lançou as raízes da religião bíblica com a ascensão do judaísmo rabínico.

Do ponto de vista da história, nossa mais importante fonte da época, e a mais próxima do universo judaico, é o judeu Flávio Josefo (37-100). Mas, ele não emprega *messias* como termo corrente entre os judeus de seu tempo, nem mesmo para se referir

15. Israel Knohl. *The Messiah before Jesus...*, p. 41ss.

aos supostos “falsos messias”. A exceção a essa regra fica por conta do famoso e polêmico excerto de seus escritos, o chamado *testimonium flavianum*, que insinua que Jesus fora reconhecido “messias” por seus seguidores: “E muitos discípulos achavam que ele (Jesus) fosse o Messias” (“Cristo”: *Ant.* 18.63-64).

Sem dúvida, o cenário político-social marcado pelas agitações revolucionárias, narradas por Josefo, testemunha a inequívoca proliferação de crenças e expectativas que podem ser associadas ao messianismo apenas de forma ampla. Porém, além de variado e confuso, entendo que esse quadro acabou condicionando os estudos modernos do messianismo do primeiro século judaico por conta de duas razões principais: Primeira, a necessidade de encontrar o lugar do Jesus histórico dentro do confuso quadro da expectativa messiânica judaica do primeiro século; Segunda, as expressões “messias” e “movimento messiânico”, hoje corriqueiras, são anacrônicas por se tornarem axiomáticas e de domínio comum no meio acadêmico. Aliás, os mais recentes e empolgantes estudos de Richard Horsley popularizaram ainda mais as expressões de cunho messiânico, a exemplo do título de sua extraordinária obra já citada, *Bandidos, profetas e messias*. De fato, *messianismo* tornou-se um viés sociológico muito rico, usado para descrever a maioria dos episódios das revoltas judaicas à luz das expectativas messiânicas. Nossos três principais casos, nesse ensaio, aparecem associados à tradição da realeza israelita: Judas Galileu, Simão Bar Giora e Atronges.

Sobre o messianismo de Jesus, aproveito a sugestão de Geza Vermes¹⁶, para quem a recusa judaica em aceitar o título de *ungido* atribuído a Jesus não se resume ao fato de Jesus ter sido “um messias”, já que a unção de reis e sacerdotes era um ato regularmente integrado aos costumes judaicos, e muitos judeus o expressavam de modos diferentes. O grande impasse ocorre quanto às implicações do messianismo de Jesus como “o Messias” de Israel, “o” redentor que, esperado por todo o povo judeu, foi recusado pelo judaísmo. Verificamos, sobretudo nos três casos aqui tratados, que eles carregam aspectos variados do messianismo de cada época, e que nenhum deles, a rigor, reúne todos os possíveis pré-requisitos do cumprimento messiânico judaico.

Doutrinas acerca de um messias estão intrinsecamente associadas à interpretação de textos bíblicos desenvolvidos por judeus e cristãos. Ao mesmo tempo, interpretações das Escrituras podem ser geradoras de novos textos, sejam eles livros canônicos ou não. São os casos da tradição rabínica, sob a autoridade dos Talmudes e da literatura dos *midrashim*, e da tradição cristã, no Novo Testamento. Em ambos os casos, são textos cujas fronteiras canônicas, por serem tão tênues, nem sempre podem ser claramente estabelecidas em relação às Escrituras canônicas, não obstante carreguem o *status* de textos *revelados*.

A importância da crença messiânica é inquestionável no judaísmo rabínico, pois ela encontra-se inserida na liturgia sinagoga da *Amida* (ou *Dezoito Bênçãos*) e faz parte de uma de suas bênçãos. Mas a idéia messiânica é, acima de tudo, um ideal de futuro, não uma crença de plena realização no presente, nem realidade consumada num

16. Geza Vermes. *Jesus the Jew...*, p. 129.

passado longínquo. Isso faz com que as especulações escatológicas não ocupem espaço relevante no esquema da crença messiânica judaica.

A premissa teológica que tende para a polarização do messias, um condicionado ao domínio político-ideológico e outro ao transcendente-espiritual, é inconciliável com a estrutura e a dinâmica messiânica correspondentes aos movimentos sociais da história judaica. Do ponto de vista estrutural da crença judaica, existiu pouca correspondência entre falsos messias históricos, como Bar Kokhba (135 dC) e Shabatai Zevi (século XVII). Em sua essência, a diferença entre ambos é decorrência dos contextos sociais e políticos que essas duas expressões messiânicas frustradas comportam. O que tiveram em comum, talvez, foram ideais messiânicos elásticos e imprevisíveis, os quais, por permitirem a muitos judeus buscarem em novos líderes motivações redentoras, acabaram por determinar certas idealizações messiânicas. Após suas mortes, porém, ambos os movimentos não tiveram continuidade e desapareceram de cena.

Uma tradição rabínica do Talmude, transmitida em nome de Rabi ben Torta, a propósito da advertência dos rabis a Rabi Akiba contra especulações messiânicas acerca de Bar Kokhba, se diz: “Akiba, o capim crescerá dos seus maxilares e o filho de Davi ainda não terá aparecido” (*TJ Ta’anit* IV.8). Isso indica que os critérios para se avaliar a esperança messiânica judaica pedem um método, no mínimo, compatível com a teologia rabínica e a evolução que essa crença teve nos eventos históricos do messianismo judaico que, a propósito, são incompatíveis com as leituras cristológicas do messianismo cristão. De um lado, vemos que o messianismo de Jesus é compreensível na ótica da cristologia, correndo risco de se dissociar do contexto histórico judaico do primeiro século. De outro, será possível interpretar esse messianismo fora das matrizes e expressões às quais a esperança messiânica judaica esteve amplamente condicionada, social, política e religiosa?

Bibliografia básica

ALEXANDER, Philip S. “O rei-Messias no judaísmo rabínico”. In: John DAY (org.). *Rei e Messias em Israel e no Antigo Oriente Próximo*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 473-490.

CROSSAN, John Dominic. “Bandido e Messias”. In: *O Jesus Histórico*. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 201-241.

GRELOT, Pierre. *A esperança judaica no tempo de Jesus*. São Paulo: Loyola, 1996.

HORSLEY, Richard. “Messianic Movements in Judaism”. In: *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992, v. 4, p. 791-797.

HORSLEY, Richard e HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.

KNOHL, Israel. *The Messiah before Jesus. The Suffering Servant of the Dead Sea Scrolls*. Berkeley-London: University of California Press, 2000 (em português: *O messias antes de Jesus: o servo sofredor dos manuscritos do Mar Morto*. Rio de Janeiro: Imago, 2001).

MEIER, John P. *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. II/1.

OTZEN, Benedikt. *O judaísmo na Antigüidade: a história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o imperador Adriano*. São Paulo: Paulinas, 2003.

VERMES, Geza. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*. Philadelphia: Fortress Press, 1981 (em português: *Jesus, o judeu*. São Paulo: Loyola, 1990).

WERBLOWSKY, Zwi. "O Messianismo na História Judaica". In: *Vida e Valores do Povo Judeu*. São Paulo: Perspectiva. 1972, p. 19-37.

Donizete Scardelai
Rua Antonio Latorre, 352
Vila Viotto
13209-400 Jundiaí, SP
scardelai@ig.com.br