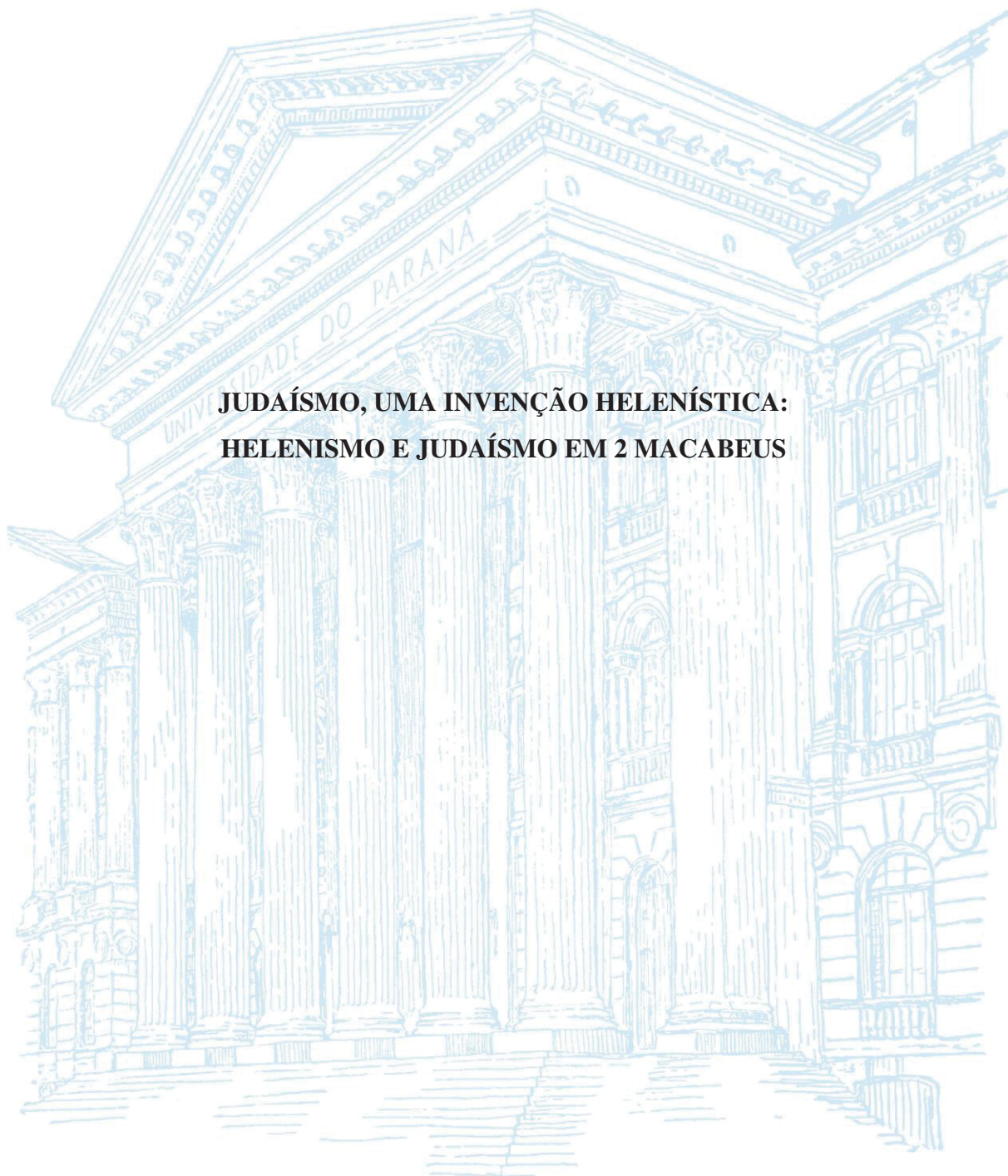


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

WILLIBALDO RUPPENTHAL NETO



**JUDAÍSMO, UMA INVENÇÃO HELENÍSTICA:  
HELENISMO E JUDAÍSMO EM 2 MACABEUS**

CURITIBA

2018

WILLIBALDO RUPPENTHAL NETO

**JUDAÍSMO, UMA INVENÇÃO HELENÍSTICA:  
HELENISMO E JUDAÍSMO EM 2 MACABEUS**

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Renan Frighetto

CURITIBA

2018

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR -  
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS, MARIA TERESA ALVES GONZATI, CRB 9/1584  
COM OS DADOS FORNECIDOS PELO(A) AUTOR(A)

Ruppenthal Neto, Willibaldo

Judaísmo, uma invenção helenística : helenismo e judaísmo em *2 Macabeus* /  
Willibaldo Ruppenthal Neto. - Curitiba, 2018.  
260 p.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Paraná. Setor de Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em História.  
Orientador: Prof. Dr. Renan Frighetto

1. Judaísmo - Relações - Helenismo. 2. Bíblia A.T. - Crística e  
interpretação. 3. Livros apócrifos - Crítica e interpretação. I. Frighetto,  
Renan . II. Título. III. Universidade Federal do Paraná.

CDD 291.1


## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **WILLIBALDO RUPPENTHAL NETO**, intitulada: **JUDAÍSMO, UMA INVENÇÃO HELENÍSTICA: HELENISMO E JUDAÍSMO EM 2 MACABEUS**, após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua Aprovação no rito de defesa.

A outorga do título de Mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 14 de Março de 2018.

  
RENAN FRIGHETTO(UFPR)  
(Presidente da Banca Examinadora)

  
THIAGO DAVID STADLER(UFPR)

  
LUCIO SOUZA LOBO(UFPR)



*Para Juliana.*

## AGRADECIMENTOS

Esta obra é o resultado de uma caminhada acadêmica que, apesar de não tão longa, foi e tem sido bastante intensa. Neste processo, a ajuda de algumas pessoas e instituições foi essencial, de modo que não posso deixar de agradecer pelo menos a alguns dentre aqueles que tornaram este trabalho possível. Agradeço especialmente ao Prof. Renan Frighetto, meu orientador, que viu potencial não somente na minha pesquisa mas também em mim, depositando sua confiança e investindo seu tempo para me ensinar, aconselhar e direcionar ao longo dos últimos anos. Aprendi muito com ele sobre o Mediterrâneo Antigo, percebendo o período helenístico com um novo olhar, atento aos detalhes e reconhecendo as aparentes coincidências como verdadeiros tesouros que devem ser escavados. Sem a sua paixão pela descoberta, dedicando tempo a uma pesquisa aparentemente tão diferente do que está acostumado a pesquisar, este trabalho não teria sido possível. Com meu colega Cesar Luiz Jerce da Costa Jr. aprendi não somente as bases do latim, que surpreendentemente foram bastante importantes na pesquisa, mas também sobre a filosofia estóica, e mesmo sobre o contexto romano, rendendo não somente boas notas de rodapé, mas também uma visão mais ampla do contexto e da própria história. Também a oficina sobre *Interações Culturais no Mediterrâneo Helenístico* que ministrei na UFPR juntamente com minha colega Natália de Medeiros Costa, foi particularmente importante, não somente no aprendizado com os conhecimentos da minha colega, mas também na busca de fontes para a compreensão deste gigantesco mundo cultural que era o Mediterrâneo no período helenístico. Agradeço, portanto, a todos os alunos da graduação em História da UFPR que participaram da oficina conosco. Também não posso deixar de agradecer aos professores Dennison de Oliveira, Renata Senna Garraffoni, Lucio Souza Lobo, Pedro Plaza Pinto e Fátima Regina Fernandes, que através das disciplinas que cursei ao longo do Mestrado me levaram a aprimorar meu trabalho. A todos estes agradeço pela cobrança, atenção e ensino. Sem o contato que tive com os mesmos, certamente esta pesquisa não teria chegado ao nível que se encontra. Com o prof. Dennison aprendi a pensar as relações internacionais, atentando para as cartas diplomáticas, com a profa. Renata aprendi sobre a crítica ao conceito de romanização, com o prof. Pedro aprendi a desconstruir uma narrativa, e com os professores Lucio Lobo e Fátima, aprendi o valor do estudo sobre a educação para a compreensão de um contexto histórico. Por fim, agradeço à minha esposa Juliana pelo seu amor incondicional, seu extraordinário companheirismo e sua incansável dedicação, me apoiando e suportando ao longo de toda esta pesquisa.



## RESUMO

O presente trabalho visa analisar a formação e o uso do conceito de “judaísmo” no livro de 2 Macabeus, bem como sua relação com o conceito de “helenismo”. Para isto foi necessário não somente um estudo aprofundado do livro de 2 Macabeus, efetuado no primeiro capítulo deste trabalho, mas também uma compreensão a respeito do mundo helenístico e do próprio povo judeu no período helenístico, a fim de se conceber não somente o contexto histórico e cultural dentro do qual o livro estudado se insere, mas também o próprio significado dos conceitos estudados. A metodologia utilizada caracteriza-se como interdisciplinar, enquanto um estudo de “história dos conceitos” que busca delinear uma genealogia de cada conceito assim como de seus significados a partir de elementos históricos, etimológicos, filosóficos e mesmo sociológicos, recorrendo a diferentes tipos de fontes, tais como textos, moedas e inscrições. Tal metodologia foi aplicada sequencialmente através de um estudo inicial do histórico de cada conceito, verificando-se sua origem etimológica e desenvolvimento, seguido por uma análise particular do seu uso em 2 Macabeus, e culminando em uma apresentação das diversas características que compõem a unidade de cada conceito, tal como se pode verificar nos capítulos 2 e 3, que tratam respectivamente dos conceitos de “helenismo” e “judaísmo”. Como resultado, pôde-se não somente verificar a profunda relação entre os conceitos de “helenismo” e “judaísmo” em 2 Macabeus, mas também uma oposição entre estes conceitos que, apesar de ser artificial e não condizer com a realidade histórica, foi um elemento necessário para a própria construção identitária dos judeus mediante a formação do conceito de “judaísmo”.

Palavras-chave: Revolta dos Macabeus. Mundo helenístico. Judaísmo do Segundo Templo.

## ABSTRACT

The present work aims to analyze the formation and the use of the concept of “Judaism” in the book of 2 Maccabees, as well as its relation with the concept of “Hellenism”. For this purpose, was needed not only an in-depth study of the book of 2 Maccabees, carried out in the first chapter of this work, but also an understanding of the Hellenistic world and of the Jewish people in the Hellenistic period, in order to conceive not only the historical context and cultural context within which the studied book is inserted, but also the very meaning of the concepts studied. The methodology used is characterized as interdisciplinary, while a study of “history of concepts” that seeks to delineate a genealogy of each concept as well as its meanings from historical, etymological, philosophical and even sociological elements, using different types of sources such as texts, coins and inscriptions. This methodology was applied sequentially through an initial historical study of each concept, with its etymological origin and development, followed by a particular analysis of its use in 2 Maccabees, and culminating in a presentation of the various characteristics that integrate the unit of each concept, as can be seen in chapters 2 and 3, which deal respectively with the concepts of “Hellenism” and “Judaism”. As a result, one could not only verify the deep relationship between the concepts of “Hellenism” and “Judaism” in 2 Maccabees, but also an opposition between these concepts which, although artificial and not in keeping with historical reality, was a necessary element for the very identity construction of the Jews through the formation of the concept of “Judaism”.

Key-words: Maccabean Revolt. Hellenistic World. Second Temple Judaism.



## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1</b>	– Tetradracma de prata da Revolta de Bar Kokhba.....	81
<b>Figura 2</b>	– Elefante de guerra de terracota encontrado em Myrina.....	93
<b>Figura 3</b>	– Mapa do império de Alexandre.....	96
<b>Figura 4</b>	– Tetradracma de prata de Alexandre, o Grande.....	98
<b>Figura 5</b>	– Interior de um <i>kylix</i> representando um atleta grego.....	114
<b>Figura 6</b>	– Prutá de bronze de Alexandre Janneu.....	118
<b>Figura 7</b>	– Tetradracma de prata de Antíoco IV Epifânio.....	123
<b>Figura 8</b>	– Moeda de bronze representando a pedra de Heliogábalo.....	126
<b>Figura 9</b>	– Mapa das cidades fundadas pelos selêucidas, de Seleuco II a Demétrio III.....	128
<b>Figura 10</b>	– Moeda de bronze de Antíoco IV.....	131
<b>Figura 11</b>	– Mapa do leste do Mediterrâneo.....	133
<b>Figura 12</b>	– Tetradracma de prata de Antíoco VIII.....	134
<b>Figura 13</b>	– Moeda de Alexandre II Zabinas.....	135
<b>Figura 14</b>	– Mapa da cidade de Jerusalém com relevo.....	138
<b>Figura 15</b>	– Prutá de João Hircano.....	155
<b>Figura 16</b>	– Moeda de ouro de Otávio.....	162
<b>Figura 17</b>	– Mapa das batalhas de Judas Macabeu.....	180

## LISTA DE TABELAS

<b>Tabela 1</b>	– Esqueleto de 2 Macabeus.....	51
<b>Tabela 2</b>	– Divisão de 2 Macabeus em relação às referências a Deuteronômio.....	54
<b>Tabela 3</b>	– Feriados, Lei, mandamentos e referências bíblicas em 1 e 2 Macabeus.....	61
<b>Tabela 4</b>	– O padrão narrativo das histórias de libertação.....	70
<b>Tabela 5</b>	– Os quatro blocos literários de 2 Macabeus segundo J. W. van Henten.....	71
<b>Tabela 6</b>	– Dois blocos literários de 2 Macabeus (2º e 4º) como história de libertação.....	72
<b>Tabela 7</b>	– Oração simples e gesticulada em 1 e 2 Macabeus.....	76
<b>Tabela 8</b>	– 2 Macabeus dividido em relação ao Templo.....	82
<b>Tabela 9</b>	– O Templo e Jerusalém em 1 Macabeus e 2 Macabeus.....	83
<b>Tabela 10</b>	– Βαρβαρισμός em 2 Macabeus.....	105
<b>Tabela 11</b>	– Ἕλληνες em 2 Macabeus.....	106
<b>Tabela 12</b>	– Imagens utilizadas nas moedas dos Asmoneus.....	118
<b>Tabela 13</b>	– Saques selêucidas a templos.....	143
<b>Tabela 14</b>	– Ἰουδαϊσμός no período helenístico.....	150
<b>Tabela 15</b>	– A lei em 2 Macabeus.....	156
<b>Tabela 16</b>	– O desenvolvimento de Ἰουδαῖος no período helenístico.....	166
<b>Tabela 17</b>	– γενναῖος e derivados em 2 Macabeus.....	186

## LISTA DE ABREVIATURAS

### BÍBLIA HEBRAICA

Gn	Gênesis	Ec	Eclesiastes
Êx	Êxodo	Ct	Cântico dos Cânticos
Lv	Levítico	Is	Isaías
Nm	Números	Jr	Jeremias
Dt	Deuteronômio	Lm	Lamentações de Jeremias
Js	Josué	Ez	Ezequiel
Jz	Juízes	Dn	Daniel
Rt	Rute	Os	Oséias
1 Sm	1 Samuel	Jl	Joel
2 Sm	2 Samuel	Am	Amós
1 Rs	1 Reis	Ob	Obadias
2 Rs	2 Reis	Jn	Jonas
1 Cr	1 Crônicas	Mq	Miquéias
2 Cr	2 Crônicas	Na	Naum
Ed	Esdras	Hc	Habacuque
Ne	Neemias	Sf	Sofonias
Et	Ester	Ag	Ageu
Jó	Jó	Zc	Zacarias
Sl	Salmos	Ml	Malaquias
Pv	Provérbios		

### NOVO TESTAMENTO

Mt	Mateus	1 Tm	1 Timóteo
Mc	Marcos	2 Tm	2 Timóteo
Lc	Lucas	Tt	Tito
Jo	João	Fm	Filemon
At	Atos	Hb	Hebreus
Rm	Romanos	Tg	Tiago
1 Co	1 Coríntios	1 Pe	1 Pedro
2 Co	2 Coríntios	2 Pe	2 Pedro
Gl	Gálatas	1 Jo	1 João
Ef	Efésios	2 Jo	2 João
Fp	Filipenses	3 Jo	3 João
Cl	Colossenses	Jd	Judas
1 Ts	1 Tessalonicenses	Ap	Apocalipse
2 Ts	2 Tessalonicenses		

### LIVROS APÓCRIFOS

Tb	Tobias	2 Mac	2 Macabeus	Bar	Baruque
Jdt	Judite	Sb	Sabedoria		
1 Mac	1 Macabeus	Eclo	Eclesiástico		

## LIVROS PSEUDEPÍGRAFOS

1 En	1 Enoque	EpBar	Epístola de Barnabé
3 Mac	3 Macabeus	Jub	Jubileus
4 Ed	4 Esdras	SISl	Salmos de Salomão
4 Mac	4 Macabeus	Tm	Testamento de Moisés
Ap Br	Apocalipse de Baruque	TP	Testamento dos Doze Patriarcas
CArist	Carta de Aristeas		

## TRADUÇÕES BÍBLICAS

ACRF	Almeida Corrigida e Revisada Fiel	Português
ARA	Almeida Revista e Atualizada	Português
ARIB	Almeida Revisada Imprensa Bíblica	Português
ASV	American Standard Version	Inglês
BAM	Bíblia Ave Maria	Português
BJ	Bíblia de Jerusalém	Português
BJC	Bíblia Judaica Completa	Português
BLAM	Bíblia Latinoamericana	Espanhol
D-R	Douay-Reims Version	Inglês
KJ	King James	Inglês
LB	Lutherbibel	Alemão
NBP	Nova Bíblia Pastoral	Português
NETS	A New English Translation of the Septuagint	Inglês
NIV	New International Version	Inglês
NVI	Nova Versão Internacional	Português
RV	Reina Valera	Espanhol
SBB	Sociedade Bíblica Britânica	Português
SE	Sagradas Escrituras	Espanhol
S21	Almeida Século 21	Português
WB	Webster	Inglês

## REVISTAS E COLEÇÕES

AAT	Alejandro Diez Macho (dir.). <i>Apócrifos del Antiguo Testamento</i> . Obra dirigida por el professor Alejandro Diez Macho, con la colaboración de María Angeles Navarro, Alfonso de la Fuente y Antonio Piñero. Madrid: Ediciones Cristiandad, [1984-].
AJP	<i>American Journal of Philology</i>
APOT	R. H. Charles. (Ed.). <i>The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament</i> . Oxford: Oxford University Press, 1913. 2 v.
Austin	Michel Austin (Ed.). <i>The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest: A Selection of Ancient Sources in Translation</i> . Second Augmented Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
BCJ	Jacob Neusner & Alan J. Avery-Peck (Ed.). <i>The Blackwell Companion to Judaism</i> . Malden: Blackwell Publishing, 2003. (Blackwell)

- Companions to Religion).
- Bib.* *Biblica*
- BMC** Warwick Wroth. *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum, Vol. 20: Galatia, Cappadocia, and Syria*. London: Printed by Gilbert and Rivington, Ltd., by the Order of the Trustees of the British Museum, 1899.
- BS II** Moshe Schwabe & Baruch Lifshitz. *Beth She'arim, Volume II: The Greek Inscriptions*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1974.
- CAH** F. W. Walbank, A. E. Astin, M. W. Frederiksen, and R. M. Ogilvie. (Ed.). *The Cambridge Ancient History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. v. 7, p. 1: The Hellenistic World.
- CDJJ** Judith R. Baskin (Ed.). *Cambridge Dictionary of Judaism and Jewish Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- CHJ [I]** W. D. Davies & Louis Finkelstein (Ed.). *The Cambridge History of Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. v.1: Introduction; The Persian Period.
- CHJ [II]** W. D. Davies & Louis Finkelstein (Ed.). *The Cambridge History of Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. v. 2: The Hellenistic Age.
- CHJ [III]** William Horbury, W. D. Davies and John Sturdy (Ed.). *The Cambridge History of Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. v. 3: The Early Roman Period.
- CHW** Andrew Erskine (Ed.). *A Companion to the Hellenistic World*. Oxford: Blackwell, 2005. (Blackwell companions to ancient history).
- CIJ** Jean-Baptiste Frey. *Corpus Inscriptionum Judaicarum*. Vaticano/Paris: Pontificio Inst. 1936. v. 1: Europe.
- CPh** *Classical Philology*
- CPJ** Victor A. Tcherikover & Alexander Fuks (Ed.). *Corpus Papyrorum Judaicarum*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957-1964.
- CQ** *Classical Quarterly*
- CRINT** Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum
- DSSE** Geza Vermes. *The Dead Sea Scrolls in English*. 2 ed. Harmondsworth: Penguin Books, 1980.
- DSS Study** Florentino García Martínez & Eibert J. C. Tigchelaar (Ed.). *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. Leiden/New York/Köln: Brill, 1999. v. 1: 1Q1-4Q273.
- EAH** Roger S. Bagnall et al. (Ed.). *The Encyclopedia of Ancient History*. New York: Blackwell, 2013.
- EBR** Christine Helmer, et al. (Ed.). *Encyclopedia of the Bible and its Reception*. Berlin: De Gruyter, 2009-. 17 v.
- EDSS** Lawrence H. Schiffman & James C. VanderKam (Ed.). *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Oxford: Oxford University Press, 2000. 2 v.
- EncBib** T. K. Cheyne & J. Sutherland Black. (Ed.). *Encyclopædia Biblica: A Critical Dictionary of the Literary, Political, and Religious History, the Archæology Geography and Natural History of the Bible*. New York/London: The Macmillan Company; Adam and Charles Black, 1899-1903. 4 v.
- EncJud** Fred Skolnik (Ed.). *Encyclopaedia Judaica*. 2 ed. Detroit/Jerusalem: Thomson Gale; Keter Publishing House, 2007. 22 v.

- FGrH* Felix Jacoby (Ed.). *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Berlin: Weidmann, 1926-1957.
- G&R* *Greece & Rome*
- GRBS* *Greek, Roman, and Byzantine Studies*
- HBC* James L. Mays (Ed.). *Harper's Bible Commentary*. San Francisco: Harper & Row, 1988.
- HCBD* Paul J. Achtemeier (Ed.). *The HarperCollins Bible Dictionary*. San Francisco: HarperCollins, 1996.
- Hendin David Hendin. *Guide to Biblical Coins*. 5<sup>th</sup> Edition. New York: Amphora, 2010.
- Holladay Carl R. Holladay (Ed.). *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*. 4 Volumes. Chico/Atlanta: Scholars Press, 1983-1996. (Texts and Translations; Pseudepigrapha).
- Houghton Arthur A. Houghton, Catherine C. Lorber and Oliver D. Hoover. *Seleucid Coins, A Comprehensive Guide*. New York: American Numismatic Society, 2008. Part 2: Seleucus IV through Antiochus XIII.
- HSCP* *Harvard Studies in Classical Philology*
- HTR* *Harvard Theological Review*
- HUCA* *Hebrew Union College Annual*
- HZAG* *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*
- IEJ* *Israel Exploration Journal*
- JAOS* *Journal of the American Oriental Society*
- JBL* *Journal of Biblical Literature*
- JETS* *Journal of the Evangelical Theological Society*
- JH* *Jewish History*
- JHS* *Journal of Hellenic Studies*
- JIWE II* David Noy. *Jewish Inscriptions of Western Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. Vol. 2: The City of Rome.
- JJS* *Journal of Jewish Studies*
- JQR* *Jewish Quarterly Review*
- JSJ* *Journal for the Study of Judaism*
- JSP* *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*
- JSQ* *Jewish Studies Quarterly*
- LCL Loeb Classical Library
- Le Rider Georges Le Rider. *Antioche de Syrie sous les Séleucides*. Corpus de monnaies d'or et d'argent. Paris: Institut de France, 1999. (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, nouvelle série tome XIX). v. 1: De Séleucos I à Antiochos V, c. 300-161.
- LSJ *A Greek-English Lexicon*. Compiled by Henry George Liddell and Robert Scott. Revised and Augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the Assistance of Roderick McKenzie and with the cooperation of many scholars. With a revised Supplement. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Mildenberg Leo Mildenberg. *The coinage of the Bar Kokhba War*. Frankfurt: Numismatics Fine Arts Intl, 1984. (Typos, 6).
- OBC* John Barton & John Muddiman. (Ed.). *The Oxford Bible Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- OHGRC* William E. Metcalf (Ed.). *The Oxford Handbook of Greek and Roman Coinage*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

- OTP James H. Charlesworth (Ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Garden City, NY: Doubleday & Company, Inc., 1983. 2 v.
- Rahmani L. Y. Rahmani. *A Catalogue of Jewish Ossuaries in the Collections of the State of Israel*. Jerusalem: Israel Antiquities Authority, 1994.
- Reinach Théodore Reinach (Ed.). *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*. Réunis, traduits et annotés par Théodore Reinach. Paris: Ernest Leroux, 1895. (Fontes Rerum Judaicarum, I).
- REJ *Revue des Études Juives*
- SIQR *Studies: An Irish Quarterly Review*
- Schürer Emil Schürer. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ: (175 B.C.-A.D. 135)*. A New English Version revised and edited by Geza Vermes, Fergus Millar and Martin Goodman. Literary Editor: Pamela Vermes. Organizing Editor: Matthew Black. Edinburgh: T & T Clark, 1973-1987. 5 v.
- SNG Cop *Sylloge Nummorum Graecorum*. The Royal Collection of Coins and Medals Danish National Museum. Copenhagen: Einar Munksgaard, 1959. v. 35: Syria: Seleucid Kings.
- SNG ND *Sylloge Nummorum Graecorum, Great Britain*. Oxford: Oxford University Press, 1936. Volume I, Part 2: The Newnham Davis Coins in the Wilson Collection of Classical and Eastern Antiquities, Marischal College, University of Aberdeen.
- SNG Spaer Arnold Spaer & Arthur Houghton. *Sylloge Nummorum Graecorum, Israel*. With the assistance of Catherine Lorber. Jerusalem/London: Italo Vecchi Limited, 1998. v. 1: The Arnold Spaer Collection of Seleucid Coins.
- Stern Menahem Stern. (Ed.). *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Edited with Introductions, Translations, and Commentary by Menahem Stern. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976. (Fontes Ad Res Judaicas Spectantes). v. 1: From Herodotus to Plutarch.
- Supp JSJ Supplements to the Journal for the Study of Judaism
- Supp NT Supplements to Novum Testamentum
- Supp VT Supplements to Vetus Testamentum
- Svoronos J. N. Svoronos. *TA NOMISMATA TOY KPATOYΣ TΩN ΠΠΤΟΛΕΜΑΙΩΝ*. Athens: Π. Δ. ΣΑΚΕΛΛΑΠΙΟΥ, 1904-1908. 4 v.
- TDNT Gerhard Kittel & Gerhard Friedrich (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Translated and Abridged in One Volume by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids/Exeter: Eerdmans; Paternoster, 1985.
- VT *Vetus Testamentum*
- Whittaker Molly Whittaker (Ed.). *Jews and Christians: Graeco-Roman Views*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- X&Z Géza G. Xeravits & József Zsengellér. (Ed.). *The Books of the Maccabees: History, Theology, Ideology*. Papers of the Second International Conference on the Deuterocanonical Books, Pápa, Hungary, 9-11 June, 2005. Leiden/Boston: Brill, 2007.
- ZAW *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
- ZNW *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
- ZPE *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*



## OBRAS CLÁSSICAS<sup>1</sup>, PATRÍSTICAS E BIZANTINAS

<i>Ab.</i>	Filo de Alexandria, <i>De Abrahamo</i> *
<i>Ach.</i>	Aristófanes, <i>Acharnenses</i>
<i>Adv. Haer.</i>	Ireneu, <i>Adversus Haereses</i>
<i>Adv. Iud.</i>	Tertuliano, <i>Adversus Iudaeos</i>
<i>Adv. Jud.</i>	João Crisóstomo, <i>Adversus Iudaeos</i>
<i>Adv. Marc.</i>	Tertuliano, <i>Adversus Marcionem</i>
<i>Adv. Pag.</i>	Paulus Orosius, <i>Adversus Paganus</i> *
<i>Aen.</i>	Virgílio, <i>Aeneid</i>
<i>Aet.</i>	Calímaco, <i>Aetia</i>
<i>Ag.</i>	Ésquilo, <i>Agamemnon</i>
<i>Ages.</i>	Xenofonte, <i>Agesilaus</i>
<i>AJ</i>	Flávio Josefo, <i>Antiquitates Judaicae</i>
<i>Aj.</i>	Sófocles, <i>Ajax</i>
<i>An.</i>	Xenofonte, <i>Anabasis</i>
<i>Anab.</i>	Arriano, <i>Anabasis</i> * <sup>2</sup>
<i>Ann.</i>	Tácito, <i>Annales</i>
<i>Ant.</i>	Sófocles, <i>Antigone</i>
<i>Ant. Rom.</i>	Dionísio de Halicarnasso, <i>Antiquitates Romanae</i> *
<i>Ap.</i>	Xenofonte, <i>Apologia Socratis</i>
<i>Apol.</i>	Justino, <i>Apologia</i>
<i>Ars P.</i>	Horácio, <i>Ars poetica</i>
<i>Art.</i>	Hipócrates, <i>De articulis</i>
<i>Ath.</i>	Aristóteles, <i>Athenaion Politeia</i>
<i>Ath pol.</i>	Pseudo-Xenofonte, <i>Athenaion Politeia</i>
<i>Att.</i>	Cícero, <i>Epistulae ad Atticum</i>
<i>Av.</i>	Aristófanes, <i>Aves</i>
<i>BC</i>	Apiano, <i>Bellum Civile</i>
<i>BJ</i>	Flávio Josefo, <i>Bellum Judaicum</i>
<i>Bell. Pelop.</i>	Tucídides, <i>Bellum Peloponnesiacum</i> *
<i>Bib. Hist.</i>	Diodoro Sículo, <i>Bibliotheca Historica</i> *
<i>Bis Acc.</i>	Luciano, <i>Bis Accusatus</i>
<i>Chrm.</i>	Platão, <i>Charmides</i>
<i>Chron.</i>	João Malalas, <i>Chronographia</i>
<i>Com. Dan.</i>	Jerônimo, <i>Comentarii in Danielelem</i>
<i>Ap.</i>	Flávio Josefo, <i>Contra Apionem</i>
<i>Cels.</i>	Orígenes, <i>Contra Celsum</i> <sup>3</sup>
<i>Chron. Pasc.</i>	<i>Chronicon Paschale</i>
<i>Cod. Just.</i>	<i>Codex Justinianus</i>
<i>Cont. Christ.</i>	Porfírio, <i>Contra Christianos</i>

<sup>1</sup> Seguimos aqui as abreviaturas do *Greek-English Lexicon* de Liddell, Scott e Jones [LSJ, p. xvi-xxxviii] para autores gregos e do *Oxford Classical Dictionary* [OCD] para autores latinos, somando-se a estas algumas exceções [\*] e abreviaturas da Patrística e de autores bizantinos que são ausentes nas mesmas. Em geral, as exceções [\*] se dão pelo fato de que as listas de abreviaturas utilizadas como base (LSJ/OCD) não especificam as obras no caso de obras únicas ou principais de certos autores, a exemplo da *Bibliotheca Historica* (aqui, *Bib. Hist.*) de Diodoro Sículo, referenciada simplesmente pela abreviatura do autor (D.S.).

<sup>2</sup> Não seguimos a abreviatura do LSJ (*An.*) a fim de diferenciar a *Anabasis* de Arriano (*Anab.*) da obra de Xenofonte de mesmo nome (*An.*).

<sup>3</sup> Seguimos aqui a abreviatura do LSJ (*Cels.*) e não a do OCD (*C. Cels.*).

<i>Cont. Tim.</i>	Ésquines, <i>Contra Timarchus</i> *
<i>Cor.</i>	Demóstenes, <i>De Corona</i> *
<i>Cra.</i>	Platão, <i>Cratylus</i>
<i>De Alex.</i>	Plutarco, <i>De Alexandri Magni Fortuna aut Virtute</i>
<i>De Ant.</i>	Hipólito, <i>De Antichristo</i>
<i>Dec.</i>	Filo de Alexandria, <i>De Decalogo</i>
<i>Lg.</i>	Platão, <i>Leges</i>
<i>De sanc. mart.</i>	João Crisóstomo, <i>De sanctis martyribus sermo</i>
<i>De usu part.</i>	Galeno, <i>De usu partium corporis humani</i>
<i>Subl.</i>	Longinus, <i>De Sublimitate</i>
<i>De verb. sig.</i>	Sextus Pompeius Festus, <i>De verborum significatu</i>
<i>Deipn.</i>	Ateneu, <i>Deipnosopistae</i> *
<i>Vit. Mos.</i>	Filo de Alexandria, <i>De Vita Mosis</i> *
<i>Dem. Ev.</i>	Eusébio de Cesaréia, <i>Demonstratio Evangelica</i> *
<i>D. cont. Tryph.</i>	Justino Mártir, <i>Dialogo contra Tryphon</i>
<i>El.</i>	Eurípides, <i>Electra</i>
<i>EN</i>	Aristóteles, <i>Ethica Nicomachea</i>
<i>Ep.</i>	Juliano, <i>Epistulae</i>
<i>Ep. ad Af.</i>	Orígenes, <i>Epistula ad Africanum</i>
<i>Ep. Ad Fort.</i>	Cipriano, <i>Epistula ad Fortunatum de Exhortatione Martyrii</i>
<i>Eph.</i>	Inácio de Antioquia, <i>Epistula ad Ephesios</i>
<i>Ep. Hist.</i>	João Zonaras, <i>Epitome Historiarum</i> *
<i>Epi.</i>	Epicuro, <i>Epistulae</i> *
<i>Epig.</i>	Marcus Valerius Martialis, <i>Epigramma</i> *
<i>Epist.</i>	Sêneca, <i>Epistulae morales ad Lucilium</i> *
<i>Epit.</i>	Justino, <i>Epitoma Historiarum Philippicarum</i> (Pompeius Trogus)
<i>Eu.</i>	Ésquilo, <i>Eumenides</i>
<i>Fact.</i>	Valerius Maximus, <i>Facta et Dicta Memorabilia</i> *
<i>Fam.</i>	Cícero, <i>Epistulae ad Familiares</i>
<i>Geog.</i>	Estrabão, <i>Geographica</i> *
<i>Grg.</i>	Platão, <i>Gorgias</i>
<i>Hell.Oxy</i>	<i>Hellenica Oxyrhynchia</i>
<i>Hell. Per.</i>	Pausânias, <i>Hellados Periegesis</i> *
<i>HF</i>	Eurípides, <i>Hercules Furens</i>
<i>HG</i>	Xenofonte, <i>Historia Graeca</i>
<i>Hist.</i>	Heródoto, <i>Historiae</i> *
<i>Hist. Alex.</i>	Quintus Curtius Rufus, <i>Historiae Alexandri Magni</i> *
<i>Hist. Conscr.</i>	Luciano de Samósata, <i>Quomodo Historia conscribenda sit</i>
<i>Hist. eccl.</i>	Eusébio de Cesaréia, <i>Historia ecclesiastica</i>
<i>Histor.</i>	Políbio, <i>Historiae</i> *
<i>Hist. Rom.</i>	Dio Cassio, <i>Historia Romana</i> *
<i>Histor. Rom.</i>	Herodiano, <i>Historia Romana</i> *
<i>H.Mart.</i>	<i>Hymnus ad Martem</i>
<i>I.</i>	Píndaro, <i>Isthmian Odes</i>
<i>IA</i>	Eurípides, <i>Iphigenia Aulidensis</i>
<i>Ich.</i>	Sófocles, <i>Ichneutae</i>
<i>Il.</i>	Homero, <i>Ilias</i>
<i>In Flacc.</i>	Filo de Alexandria, <i>In Flaccum</i>
<i>Ira</i>	Sêneca, <i>De Ira</i>
<i>Lac.</i>	Xenofonte, <i>Respublica Lacedaemoniorum</i>

<i>Leg.</i>	Filo de Alexandria, <i>Legatio ad Gaium</i>
<i>Lex.</i>	Luciano, <i>Lexiphanes</i>
<i>Lex.Vind.</i>	<i>Léxico Vindobonense</i>
<i>Lyc.</i>	Hyperides, <i>pro Lycophrone</i>
<i>M.</i>	Sextus Empiricus, <i>adversus Mathematicos</i>
<i>Macc. hom.</i>	João Crisóstomo, <i>Maccabeos homilia</i>
<i>Magn.</i>	Inácio de Antioquia, <i>Epistula ad Magnesios*</i>
<i>Mart. Polyc.</i>	<i>Martyrium Polycarpi</i>
<i>Med.</i>	Aulus Cornelius Celsus, <i>De medicina [libri octo]*</i>
<i>Mem.</i>	Xenofonte, <i>Memorabilia</i>
<i>Men.</i>	Platão, <i>Meno</i>
<i>Metaph.</i>	Aristóteles, <i>Metaphysica</i>
<i>MM</i>	Aristóteles, <i>Magna Moralia</i>
<i>Mor.</i>	Plutarco, <i>Moralia</i>
<i>Mos.</i>	Filo de Alexandria, <i>Vita Mosis*</i>
<i>Myst.</i>	Andôcides, <i>De Mysteriis*</i>
<i>Ner.</i>	Luciano, <i>Nero</i>
<i>NH</i>	Plínio, <i>Naturalis Historia</i>
<i>Nu.</i>	Aristófanes, <i>Nubes</i>
<i>Od.</i>	Homero, <i>Odyssea</i>
<i>Oec.</i>	Aristóteles, <i>Oeconomica</i>
<i>Olynt.</i>	Demóstenes, <i>Oratio Olynthica*</i>
<i>Op.</i>	Hesíodo, <i>Opera et Dies</i>
<i>Or.</i>	Eurípides, <i>Orestes</i>
<i>Orat.</i>	Cícero, <i>Orator ad M. Brutum</i>
<i>Oration.</i>	Demóstenes, <i>Orationes*</i>
<i>OT</i>	Sófocles, <i>Oedipus Tyrannus</i>
<i>PA</i>	Aristóteles, <i>De Partibus Animalium</i>
<i>Paneg.</i>	Isócrates, <i>Panegiricus*</i>
<i>Perieg.</i>	Pseudo-Symnus, <i>Periegesis quae supersunt</i>
<i>Pers.</i>	Ésquilo, <i>Persae</i>
<i>Ph.</i>	Eurípides, <i>Phoenissae</i>
<i>Phd.</i>	Platão, <i>Phaedo</i>
<i>Phil.</i>	Cícero, <i>Orationes Philippicae</i>
<i>Philad.</i>	Inácio de Antioquia, <i>Epistula ad Philadelphios*</i>
<i>Philos.</i>	Hipólito de Roma, <i>Philosophumena</i>
<i>Phil. Vit.</i>	Diógenes Laércio, <i>De clarorum philosophorum vitis*</i>
<i>Plt.</i>	Platão, <i>Politicus</i>
<i>P. Met.</i>	Epifânio, <i>Peri metron kai stathmon</i>
<i>Po.</i>	Aristóteles, <i>De Poetica</i>
<i>Poi.</i>	Filodemo, <i>Peri poiematon</i> * <sup>4</sup>
<i>Pol.</i>	Aristóteles, <i>Politica</i>
<i>Polyc.</i>	Inácio de Antioquia, <i>Epistula ad Polycarpum</i>
<i>Pomp.</i>	Dionísio de Halicarnasso, <i>Epistula ad Pompeium</i>
<i>Pr.</i>	Ésquilo, <i>Prometheus Vincetus</i>
<i>Praep. evang.</i>	Eusébio de Cesaréia, <i>Praeparatio Evangelica</i>
<i>Pron.</i>	Apolônio Díscolo, <i>de Pronominibus</i>

<sup>4</sup> Utilizamos aqui de abreviatura diferente (*Poi.*) da utilizada no LSJ (*Po.*) para a obra *Peri poiematon* de Filodemo, a fim de distingui-la da obra *De Poetica* de Aristóteles, uma vez que também leva no LSJ a mesma abreviatura (*Po.*).

<i>Protr.</i>	Clemente de Alexandria, <i>Protrepticus</i>
<i>Prt.</i>	Platão, <i>Protagoras</i>
<i>Quaest.</i>	Plutarco, <i>Quaestiones Convivales</i>
<i>Quaest. Ex.</i>	Filo de Alexandria, <i>Quaestiones et Solutiones in Exodum*</i>
<i>Quod omn.</i>	Filo de Alexandria, <i>Quod omnis probus liber sit*</i>
<i>R.</i>	Platão, <i>Respublica</i>
<i>Ra.</i>	Aristófanes, <i>Ranae</i>
<i>Reliq.</i>	Granius Licinianus, <i>Reliquiae</i> <sup>5</sup>
<i>Res Gest.</i>	Otávio Augusto, <i>Res Gestae Divi Augusti*</i>
<i>Resp.</i>	Aristóteles, <i>De Respiratione</i>
<i>Rh.</i>	Aristóteles, <i>Rhetorica</i>
<i>Rhe.</i>	Eurípides, <i>Rhesus*</i>
<i>Rh.Pr.</i>	Luciano, <i>Rhetorum praeceptor</i>
<i>Sat.</i>	Petrônio, <i>Satyrica</i>
<i>SE</i>	Aristóteles, <i>Sophistici Elenchi</i>
<i>Smp.</i>	Platão, <i>Symposium</i>
<i>Smyr.</i>	Inácio de Antioquia, <i>Smyrnaeans</i>
<i>Spec.</i>	Filo de Alexandria, <i>De Specialibus Legibus*</i>
<i>Strom.</i>	Clemente de Alexandria, <i>Stromateis</i>
<i>Supp.</i>	Ésquilo, <i>Supplices</i>
<i>Syr.</i>	Apiano, <i>Syriaca</i>
<i>Th.</i>	Hesíodo, <i>Theogonia</i>
<i>Them.</i>	Plutarco, <i>Themistocles</i>
<i>Tht.</i>	Platão, <i>Theaetetus</i>
<i>Tib.</i>	Suetônio, <i>Tiberius</i>
<i>Tr.</i>	Sófocles, <i>Trachiniae</i>
<i>Tranq.</i>	Sêneca, <i>De Tranquillitate Animi</i>
<i>Urb.</i>	Tito Lívio, <i>Ab Urbe Condita</i>
<i>VA</i>	Filostrato, <i>Vita Apolonii</i>
<i>Virt.</i>	Filo de Alexandria, <i>De Virtute*</i>
<i>Vit.</i>	Flávio Josefo, <i>Vita</i>
<i>Vit. Alc.</i>	Plutarco, <i>Vita Alcibiades</i>
<i>Vit. Alex.</i>	Plutarco, <i>Vita Alexander</i>
<i>Vit. Ant.</i>	Plutarco, <i>Vita Antonius</i>
<i>Vita Polyc.</i>	<i>Vita Polycarpi</i>
<i>Vit. Cam.</i>	Plutarco, <i>Vita Camillus</i>
<i>Vit. Dio</i>	Plutarco, <i>Vita Dio</i>
<i>Vit. Had.</i>	[Pseudo-]Aélio Espartiano, <i>De vita Hadriani*</i>
<i>Vit. Them.</i>	Plutarco, <i>Vita Themistocles</i>
<i>VS</i>	Filostrato, <i>Vitae Sophistarum</i>

## MANUSCRITOS E PAPIROS

Cod. $\aleph$	Codex Sinaiticus	British Library, Add. 43725
Cod. A	Codex Alexandrinus	British Library, Royal 1 D. VIII
Cod. B	Codex Vaticanus	Bibliotheca Apostolica Vaticana, Gr. 1209

<sup>5</sup> Estando ausente da lista de abreviaturas do OCD, optamos por estabelecer uma abreviatura diferente daquela normalmente utilizada (OCD) para a obra *Reliquiae* de Suetônio (*Rel.*), mesmo que tal obra não tenha sido utilizada no presente trabalho.

Cod. V	Codex Basilianus-Marcianus	Bibliotheca Apostolica Vaticana, Gr. 2106
Cod. 55		Bibliotheca Apostolica Vaticana, R. Gr. 1
Cod. 62		The New Collection, Oxord, 44
Lat. B		
Lat. M		
Lat. P	Codex Perpianensis	Bibliothèque Nationale de France, latin 321
Lat. X		
P.Oxy.	Oxyrhynchus Papyri (1012)	Toledo Museum of Art, Ohio, USA
P.Schub.	Papyri Schubart 37	
P.Tebt	Papyri Tebtynis (3.1.698)	Berkeley, Bancroft Library P. Tebt. 698

### MANUSCRITOS DE QUMRAN

Nº	OFICIAL	NOME	NOME DE 1999
1QH <sup>a</sup>	H <sup>a</sup>	<i>Hodayot<sup>a</sup></i>	
1QM	M	<i>Manuscrito da Guerra</i>	
3Q15	<i>Manuscrito de Cobre</i>	<i>Manuscrito de Cobre</i>	
4Q248	<i>Atos de um rei grego</i>	<i>Atos de um rei grego</i>	Texto Histórico A
4Q385	<i>psEzek<sup>a</sup></i>	<i>Pseudo-Ezequiel<sup>a</sup></i>	
4Q386	<i>psEzek<sup>b</sup></i>	<i>Pseudo-Ezequiel<sup>b</sup></i>	
4Q396	MMT <sup>c</sup>	4QMMT C	
4Q521			

### TALMUDE

m.	Mishná	Mid	<i>Middot</i>
t.	Toseftá	MoKat	<i>Mo'ed Katan</i>
b.	Talmude da Babilônia	Pes	<i>Pesahim</i>
y.	Talmude de Jerusalém	Qidd	<i>Qiddushin</i>
AvZar	<i>Avodah Zarah</i>	RoHas	<i>Rosh Hashanah</i>
BB	<i>Baba Batra</i>	Sanh	<i>Sanhedrin</i>
Berak	<i>Berakhot</i>	Semak	<i>Semakhot</i>
Bikk	<i>Bikkurim</i>	Shab	<i>Shabbat</i>
BK	<i>Baba Kamma</i>	Sot	<i>Sotah</i>
Gitt	<i>Gittin</i>	Suk	<i>Sukkah</i>
Ket	<i>Ketubot</i>	Taan	<i>Ta'anit</i>
Kod	<i>Kodashim</i>	Yad	<i>Yadayim</i>
Meg	<i>Megillah</i>	Yeb	<i>Yebamoth</i>
Menah	<i>Menahot</i>	Yom	<i>Yoma</i>

### OBRAS RABÍNICAS

AbRN	<i>Abot de Rabbi Nathan</i>	GenR	<i>Genesis Rabbah</i>
CantR	<i>Cantares Rabbah</i>	KohR	<i>Kohelet Rabbah</i>
DerErR	<i>Derech Eretz Rabbah</i>	MasSof	<i>Masekhet Soferim</i>
EichR	<i>Eichah Rabbah</i>	MegAnt	<i>Megillat Antiokus</i>
EstR	<i>Esther Rabbah</i>	MegTaan	<i>Megillat Taanit</i>

Mek	<i>Mekhilta de Rabbi Ishmael</i>	PesR	<i>Pesikta Rabbati</i>
MidEsth	<i>Midrash Esther</i>	RutR	<i>Ruth Rabbah</i>
MidHG	<i>Midrash HaGadol</i>	SedOR	<i>Seder Olam Rabbah</i>
MidSifDev	<i>Midrash Sifre Devarim</i>	TgNeof	<i>Targum Neofiti</i>
MidTan	<i>Midrash Tanhuma</i>	YalShim	<i>Yalkut Shimoni</i>

## OUTRAS ABREVIATURAS

a.C.	Antes de Cristo
AT	Antigo Testamento
BH	Bíblia Hebraica
cap.	Capítulo
caps.	Capítulos
Cf.	Conforme; confira.
Cod.	Códice
Cods.	Códices
col.	Coluna
cols.	Colunas
coord.	Coordenação
d.C.	Depois de Cristo
Diár. Ast.	Diários Astronômicos <sup>6</sup>
Ed.	Editor(es)
E.S.	Era Selêucida
esp.	Especialmente
Ex.	Exemplo
Fasc.	Fascículo
frag.	Fragmento
frags.	Fragmentos
g.	Gramas(s)
i.e.	Isto é
l.	Linha
ls.	Linhas
LXX	Septuaginta
mm.	Milímetro(s)
Ms.	Manuscrito
Mss.	Manuscritos
No.	Número
NT	Novo Testamento
p.	Página(s)
p.e.	Por exemplo
pl.	Plural
pls.	Placa(s)
s.	Seguinte
sg.	Singular
ss.	Seguintes

---

<sup>6</sup> Tais Diários Astronômicos se referem à listagem estabelecida por Abraham Sachs e Hermann Hunger, referente aos diários astronômicos da Babilônia, conforme foram utilizados na obra *Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia*, publicada em vários volumes (1988-1996) pela Austrian Academy of Sciences (Viena).

T.	Tomo
TM	Texto Massorético
v.	Volume(s)
Vol.	Volume
vv.	Verso(s)
Vet. Lat.	Vetus Latina



## LISTA DE TRANSLITERAÇÕES

### TRANSLITERAÇÃO DO HEBRAICO

#### Alfabeto hebraico

א = '	ו = w	כ, ך = kh	פ = p	שׁ = sh
ב = b	ז = z	ל = l	פ, ף = f	ת = t
ב = v	ה = h	מ, ם = m	צ, ץ = ts	
ג = g	ט = t	נ, ן = n	ק = q	
ד = d	י = y	ס = s	ר = r	
ה = h	כ = k	ע = '	שׁ = s	

#### Vogais longas

(הַ)ֿ = â
יֵ = ê
יִ = î
וֹ = ô
וִ = û
אֵ = ā
אֵ = ē
אֹ = ō

#### Vogais breves

א = a
אֵ = e
אִ = i
אֹ = o ( <i>qamets qaton</i> )
אֹ = u

#### Semivogais

אֵ = ä
אֵ = ě
אֵ = e (quando vocálico)
אֵ = ö

NOTA 1 – Algumas palavras podem aparecer com um *daguesh forte*, ou seja, um ponto dentro de uma letra que não seja *beth* (בּ), *kaph* (כּ), *pe* (פּ) ou guturais (א, ה, ח, e ע). Nestes casos, o *daguesh forte* indica que a letra em que está era escrita com duas letras iguais, dobrando-as na transliteração. Exemplo: הִנֵּה deve ser transliterado por *hinnéh*.

NOTA 2 – O nome de Deus, também conhecido como “tetragrama”, será transliterado por YHWH (יהוה) mesmo que no texto massorético apresente as vogais (יהוהֵי), assim como no texto se apresentará a tradução como Yahweh, a fim de que o usual costume de traduzir este nome por *'adonay* (אֲדֹנָי), não venha a causar confusão.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Utilizamos como referência para a definição desta transliteração as gramáticas de A. R. Gusso (*Gramática instrumental do hebraico*. 2 ed. rev. São Paulo: Vida Nova, 2008), Page H. Kelley, (*Hebraico Bíblico: uma gramática introdutória*. Tradução de Marie Ann Wangen Krahn. São Leopoldo: EST; Editora Sinodal, 1998) e a transliteração utilizada na obra *O problema do mal no Antigo Testamento* de Luiz Sayão (São Paulo: Hagnos, 2012).

## TRANSLITERAÇÃO DO GREGO

Letra grega	Nome	Transliteração
A, α	<i>alfa</i>	a
B, β	<i>beta</i>	b
Γ, γ	<i>gama</i>	g
Δ, δ	<i>delta</i>	d
E, ε	<i>épsilon</i>	e
Z, ζ	<i>zeta</i>	z
H, η	<i>eta</i>	ē
Θ, θ	<i>teta</i>	th
I, ι	<i>iota</i>	i
K, κ	<i>kapa</i>	k
Λ, λ	<i>lambda</i>	l
M, μ	<i>my</i>	m
N, ν	<i>ny</i>	n
Ξ, ξ	<i>csi</i>	x
O, ο	<i>ómicron</i>	o
Π, π	<i>pi</i>	p
P, ρ	<i>rô</i>	r
Σ, σ, ς	<i>sigma</i>	s
T, τ	<i>tau</i>	t
Υ, υ	<i>húpsilon</i>	y
Φ, φ	<i>phi</i>	ph
X, χ	<i>khi</i>	kh
Ψ, ψ	<i>psi</i>	ps
Ω, ω	<i>ômega</i>	ō

NOTA 1 – Quando a letra *gama* (γ) estiver em posição anterior a γ, κ, ξ, ou χ, deve ser transliterado e pronunciado por *n* ao invés de *g*.

NOTA 2 – A letra *sigma* (Σ, σ) apresenta variação quando estiver no final de uma palavra, tendo a forma de ς.

NOTA 3 – Quando o *húpsilon* (Υ, υ) estiver em posição vocálica, será transliterado por *y*, mas nos demais casos deve ser transliterado por *u*.

NOTA 4 – Os *espíritos* são sinais colocados sobre vogais iniciais de palavras ou ainda sobre *v* e *ρ* iniciais. Neste segundo caso, a transliteração deve ser modificada para *hy* (ὕ) e *rh* (ῥ), a fim de explicitar o som variante. No caso de *espíritos brandos* (´), a transliteração não é modificada, uma vez que não altera a sonoridade. No caso de *espíritos rudes* (ˆ), leva-se a letra *h* antes da letra com tal espírito na transliteração. Em casos de ditongo, o espírito aparece na segunda vogal, mas no caso de espírito rude, deve ser transliterado (*h*) antes da primeira vogal.

NOTA 5 – O *iota* (ι) pode aparecer junto a vogais de forma *subscrita* (,) ou *adscrita* (ι) em algumas palavras gregas e deve ser transliterado como um *iota regular* (i) no caso de vogais finais longas, apesar de não ser pronunciado. Para diferenciar este tipo de *iota* (não pronunciado) de *iotas regulares* e permitir a identificação da palavra grega, faz-se necessário o uso da marcação de diferenciação entre vogais longas (η/ω) com um traço sobre a letra transliterada (ē/ō) e as vogais curtas (ε/ο) sem traço (e/o), evidenciando quando se trata de uma vogal final longa (que pode levar *iota subscrito*).<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Este padrão de transliteração do grego utiliza como base as normas para transliteração feitas por Luiz Alberto Machado Cabral presentes no livro *A cultura grega e as origens do pensamento europeu* de Bruno Snell (Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. ix-xi).

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	27
<b>1 O LIVRO DE 2 MACABEUS</b> .....	42
1.1 ASPECTOS GERAIS.....	44
1.1.1 Propósito.....	47
1.1.2 Conteúdo.....	50
1.1.3 Canonicidade .....	55
1.1.4 Autoria.....	60
1.2 ASPECTOS LITERÁRIOS .....	64
1.2.1 Composição .....	66
1.2.2 Estilo.....	73
1.2.3 Recepção.....	77
1.3 ASPECTOS IDEOLÓGICOS .....	79
1.3.1 Propaganda do Templo.....	80
1.3.2 Teologia do martírio .....	84
1.3.3 Ideologia da resistência .....	90
<b>2 HELENISMO EM 2 MACABEUS</b> .....	95
2.1 O TERMO <i>HELLENISMOS</i> .....	97
2.1.1 Origem e significado de <i>hellenismos</i> .....	99
2.1.2 <i>Hellenismos</i> em 2 Macabeus .....	101
2.2 UM MODO DE VIDA .....	108
2.2.1 O ginásio de Jerusalém.....	109
2.2.2 O pétaso e o disco.....	111
2.3 UMA IMPOSIÇÃO.....	114
2.3.1 Judeus helenizados e helenizantes.....	114
2.3.2 A “perseguição” de Antíoco Epifânio .....	119
2.3.3 A profanação do Templo de Jerusalém .....	135
2.3.4 A profanação a outros templos .....	139
<b>3 JUDAÍSMO EM 2 MACABEUS</b> .....	147
3.1 A <i>POLITEIA</i> DOS JUDEUS .....	150
3.1.1 A <i>polis</i> e sua <i>politeia</i> .....	151
3.1.2 A Lei e as leis .....	154
3.1.3 A defesa das “leis ancestrais” .....	158

3.2 MAIS QUE UMA RELIGIÃO.....	163
3.2.1 Judeus e espartanos.....	169
3.2.2 Judeus e romanos.....	173
3.3 UMA QUESTÃO DE DECISÃO.....	175
3.3.1 O judaísmo como resistência e martírio .....	176
3.3.2 O judaísmo e a conversão.....	179
3.3.3 Os heróis do judaísmo .....	182
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>194</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>203</b>
<b>GLOSSÁRIO .....</b>	<b>253</b>
<b>APÊNDICE 1 .....</b>	<b>257</b>
<b>APÊNDICE 2 .....</b>	<b>258</b>
<b>ANEXO 1.....</b>	<b>259</b>
<b>ANEXO 2.....</b>	<b>260</b>

## INTRODUÇÃO

Há mais de dois mil anos atrás, a história judaica foi marcada por um evento que, apesar de ter ocorrido na pequena Judeia, teve enormes proporções: a Revolta dos Macabeus. Apesar desta revolta ter tido como principal objetivo a liberdade política da Judeia, que se encontrava sob o domínio do Império Selêucida<sup>1</sup>, acabou resultando também em algo muito maior – a consolidação da identidade cultural judaica. Assim, se por um lado a revolta de fato alcançou sua meta, devolvendo aos judeus sua liberdade política – que acabou durando, porém, apenas algumas décadas<sup>2</sup> –, por outro lado também se tornou um símbolo para todos os judeus, não somente da Antiguidade mas também dos dias de hoje. Afinal, até hoje a Revolta dos Macabeus não é somente lembrada mas também comemorada pelos judeus<sup>3</sup>, estando viva em seus corações e firme em suas mentes.

Levando-se em conta, portanto, a importância desta revolta, não é nenhuma surpresa o grande número de pesquisas sobre a mesma. Dentre estas, certamente os estudos de Elias J. Bickerman (1897-1981) – um estudioso russo (nascido na atual Ucrânia) que migrou para a Alemanha, França, Estados Unidos e Israel<sup>4</sup> –, foram particularmente importantes<sup>5</sup>, estabelecendo as bases para pesquisas posteriores, como as do também russo Victor Tcherikover (1894-1958), e do alemão Martin Hengel (1926-2009), cuja obra *Judentum und Hellenismus*, publicada em 1969, foi um verdadeiro divisor de águas<sup>6</sup>. Nas últimas décadas, porém, novas pesquisas têm aberto novas questões, como a tese de Robert Doran, *Temple*

<sup>1</sup> O Império Selêucida foi uma monarquia dinástica estabelecida a partir de Seleuco, general de Alexandre, o Grande, que herdou parte de seu império com sua morte. Esta dinastia, que se estabeleceu especialmente na Síria e durou de 312 a 63 a.C., contou com trinta gerações de reis e uma extensão que chegou a ir da Ásia Menor até à Índia, ao Leste, e até o Egito, ao Sul. A respeito do Império Selêucida, cf. MUSTI, 1984, p. 175-220; HABICHT, 2006, p. 174-242; KOSMIN, 2014.

<sup>2</sup> A liberdade política da Judeia não durou muito tempo, uma vez que a Judeia foi conquistada pelos romanos em 63 a.C. Sendo assim, considerando-se a cronologia de 1 Macabeus, segundo a qual a liberdade política foi alcançada no ano 170 S.E., ou seja, em 142 a.C., a independência da Judeia durou cerca de 79 anos ou, em perspectiva judaica, menos de duas gerações (de 40 anos).

<sup>3</sup> Ainda hoje os judeus não somente se recordam da Revolta dos Macabeus mas também comemoram sua vitória através da Festa de Hanuká. Cf. DORAN, 2006, p. 99. A respeito desta festa, cf. nota 81.

<sup>4</sup> As diferentes nacionalidades de Elias J. Bickerman explicam as diferentes grafias de seu nome em suas publicações: em publicações francesas, p.e., seu nome aparece como Elie Bickerman, e em publicações alemãs, como Elias Bickermann.

<sup>5</sup> Segundo Shaye J. D. Cohen (1984-1985, p. 1), Bickerman foi “um dos maiores classicistas do século XX”, cuja erudição compreendia “praticamente todos os aspectos da antiguidade greco-romana”. No que diz respeito ao estudo da Revolta dos Macabeus, sua obra *Der Gott der Makkabäer*, publicada em 1937, denominada como “revolucionária” por Morton Smith (1983, p. xvii), é ainda hoje uma das grandes referências, assim como suas outras pesquisas e artigos também se fazem importantes. Para a referida obra, cf. BICKERMAN, 2007, v. 2. Para os demais artigos, cf. BICKERMAN, 2007, v. 1.

<sup>6</sup> Segundo Fergus Millar (2007b, p. 67), esta obra é, ao lado do livro *Ptolemaic Alexandria* (1972) de P. M. Fraser, “a contribuição mais importante para a história do mundo helenístico” desde a obra *Social and Economic History of the Hellenistic World* (1941) de M. I. Rostovtzeff. Este livro rendeu diversas resenhas e respostas, dentre as quais destacamos as seguintes: FELDMAN, 1977; MILLAR, 2007b; GRABBE, 2002.

*Propaganda*<sup>7</sup>, que explicitou o caráter propagandístico de 2 Macabeus e a centralidade do Templo no relato, os estudos de Jan Wilhelm van Henten, que têm indicado a importância dos mártires nos relatos da revolta<sup>8</sup>, e o livro de Sylvie Honigman, *Tales of High Priests and Taxes*, publicado em 2014, que aprofundou as ideias de helenismo e judaísmo dentro de 2 Macabeus. Recentemente, porém, uma nova pergunta reacendeu o debate a respeito da revolta: “Quando surgiu o judaísmo?”. Assim, buscando responder a esta pergunta apareceram obras inovadoras, como o livro *The Beginnings of Jewishness*, de Shaye J. D. Cohen, publicado em 1999, e mais recentemente a obra *The Origin of the Jews*, de Steven Weitzman, publicada em 2017. Se a primeira obra (de Cohen) identificou o período helenístico como o contexto formador da identidade judaica, a segunda obra (de Weitzman) criticou a pretensão de se estabelecer um marco inicial (“origem”) para o judaísmo. Mas, será que de fato sugerir um marco inicial para o “judaísmo”, como conceito, implica em aferir em uma origem única para todo aquele que se considere judeu, ou ainda na construção de um “mito de origem”? Enquanto Cohen parece distinguir as duas coisas, Weitzman não, e de fato tratar sobre a identidade de um grupo tão particular e ao mesmo tempo tão plural, como é o caso dos judeus, resulta em dificuldades evidentes dentre as quais esta é somente a primeira.

Afinal, tratar sobre identidade judaica, levando-se em conta o questionamento que esta identidade tem enfrentado<sup>9</sup>, a tensão permanente no conflito com a Palestina<sup>10</sup>, e mesmo a força latente mas ainda existente do antijudaísmo<sup>11</sup>, certamente não é algo simples. Ao mesmo tempo, porém, parece mais do que nunca algo necessário, especialmente quando se considera nosso contexto de profunda globalização, no qual a imigração é a questão central da

---

<sup>7</sup> Esta tese, composta para obtenção do grau de ThD pela Harvard Divinity School, apresentada em 1977, foi publicada em 1982 pela editora Catholic Bible Association, como parte da coleção Catholic Bible Quarterly Monograph Series. Atualmente, a questão aberta por Doran já foi trabalhada em outras pesquisas, como a de József Zsengellér (2007).

<sup>8</sup> Cf. esp. VAN HENTEN, 1997. Em outros estudos, porém, Van Henten pesquisou a importância da nobre morte no contexto helenístico (VAN HENTEN, 2005; 2007; VAN HENTEN; AVEMARIE, 2002), e ainda outros aspectos do livro de 2 Macabeus (VAN HENTEN, 2003; 2013).

<sup>9</sup> O ponto mais questionado da identidade judaica parece ser seu aspecto religioso, de modo que, como indicado por Yedidia Z. Stern (2017, p. 4), “os últimos 250 viram uma diminuição significativa na centralidade do componente religioso da identidade judaica”, que tem experimentado uma “secularização”.

<sup>10</sup> Segundo David Landy (2011), há um crescimento nos movimentos a favor dos direitos dos palestinos que alcança até mesmo grande parte dos judeus fora de Israel, principalmente na América do Norte, Austrália e Europa. Tais movimentos não somente questionam as políticas do Estado de Israel em relação à Palestina, mas também rerepresentam a própria identidade judaica.

<sup>11</sup> Se evita aqui o uso do termo “antissemitismo”, preferindo-se “antijudaísmo”, uma vez que se compreende aquele como inadequado. Cf. GEIGER, 2008. Segundo Emilio Gabba (1989, p. 636), o antijudaísmo é um fenômeno originário do Egito, em decorrência da controvérsia entre judeus e egípcios. A respeito do desenvolvimento do antijudaísmo na Antiguidade, cf. GABBA, 1989; FALBEL, 2008. Tal “antijudaísmo”, apesar de ter surgido na Antiguidade, se concretizou em inúmeros momentos históricos, como nas Cruzadas e no Holocausto nazista. Hoje, mesmo que tal sentimento preconceituoso não apareça concretizado como outrora, se encontra ainda como uma força latente, que não deve ser negada nem ignorada.



política internacional. Esta necessidade, porém, não deve ser proveniente da intenção prévia de legitimação de uma opinião, teoria ou partidarismo<sup>12</sup>, mas do esclarecimento de uma questão histórica que muitas vezes fica enuviada por conta de ideologias, cuidados extremados e mesmo preconceitos, que têm obscurecido a pesquisa histórica: a formação da identidade judaica. Não se trata de negar que a “operação historiográfica” tenha pressupostos ou mesmo “lugares” nos quais o historiador se encontra, como Michel de Certeau não nos deixaria esquecer<sup>13</sup>, mas se trata de buscar olhar para além das tendências aos extremismos e generalizações. Afinal, se, por um lado, a historicidade da formação da identidade judaica têm sido escondida por uma espécie de “mito de origem”<sup>14</sup>, por outro lado parece ter sido utilizada como argumento para o questionamento desta mesma identidade<sup>15</sup>, que acaba sendo taxada como algo “artificial”. Entre defesas e ataques, o tema está envolto em uma aura de tensão e conflito, transformando-se hora em arma, hora em pedra de toque. É necessário que a pesquisa histórica olhe para além dos pressupostos, a fim de evitar estas posições exageradas.

Estudar a Revolta dos Macabeus, portanto, implica em tocar em questões de conflito, não somente da Antiguidade, mas também do tempo presente: conflitos de identidades, terras, religiões e Estados<sup>16</sup>. Nem por isso, porém, se deve recuar na pesquisa, pois, mesmo que nem sempre esteja em evidência, o conflito é uma possibilidade sempre presente em toda e qualquer questão política. Afinal, a política é, como bem definiu Karl Jaspers (2010, p. 66), “uma tensão entre dois polos: a violência possível e a livre coexistência”. E não é preciso ser o maior historiador do mundo para perceber qual destas duas se mostrou a grande tendência ao longo da história da humanidade! No caso dos judeus na Antiguidade, porém, o conflito não é somente uma tendência, mas é também a sua grande marca: conflitos externos e

<sup>12</sup> Não se trata de definir *o que* é a identidade judaica, pois isto seria, certamente, algo no mínimo autoritário e imprudente. Afinal, como lembra Bernardo Sorj (2008, p. 323), não “existe alguma definição de ser judeu que seja melhor que outra, superior ou inferior, capaz de se impor e excluir a outra”.

<sup>13</sup> No capítulo “A operação historiográfica” de sua obra *A escrita da história*, Michel de Certeau (2008, p. 65-119) indicou que toda pesquisa histórica passa por uma “operação historiográfica”, na qual o historiador necessariamente se encontra em determinados “lugares” sociais, econômicos, políticos, e culturais, que, mesmo que não definam a pesquisa de forma absoluta, lhe restringem e direcionam em grande medida.

<sup>14</sup> Para uma crítica à busca de mitos de origem para o judaísmo, cf. WEITZMAN, 2017, p. 1ss.

<sup>15</sup> O maior ícone na utilização da historicidade da construção da identidade judaica a fim de questioná-la é, atualmente, o historiador Shlomo Sand (1946- ), professor de história da Universidade de Tel Aviv, e autor de diversos livros que têm como intuito explicitar o caráter histórico da identidade judaica, indicando sua construção (“invenção”), a exemplo de *A invenção do povo judeu* (São Paulo: Benvirá, 2011), *A invenção da terra de Israel* (São Paulo: Benvirá, 2014) e *Como deixei de ser judeu* (São Paulo: Benvirá, 2015).

<sup>16</sup> Como bem indicado por Albert I. Baumgarten, isto pode ser percebido na pesquisa de Elias J. Bickerman, cujas pesquisas sobre o judaísmo antigo estavam completamente relacionadas à sua situação de vida: sendo um verdadeiro judeu de Diáspora, migrando da Rússia para a Alemanha, de lá para a França, depois para os Estados Unidos e por fim para Israel, Bickerman pode ter buscado na antiguidade uma apresentação mais positiva dos judeus da Diáspora e mesmo dos judeus “helenizadores”, contrastando com a negativa imagem que o sionismo costumava apresentar, indicando estes como meros assimiladores de ideias e culturas estrangeiras e até mesmo como traidores do judaísmo. Cf. BAUMGARTEN, 2007; 2010a; 2010b; 2012.

internos, religiosos e sociais, econômicos e culturais, marcam a história do judaísmo, e dão a cor com que os judeus são pintados pelos demais povos. Afinal, mais do que pela sua religião, os judeus eram lembrados pelos gregos e romanos por conta de suas rebeliões, que não foram poucas. Sendo assim, a Revolta dos Macabeus se insere dentro de uma história de lutas e conflitos, na qual é uma dentre várias revoltas empreendidas contra o poder estrangeiro<sup>17</sup>, servindo como verdadeiro padrão para as revoltas posteriores e como ícone sempre reafirmado da identidade judaica.

Tais revoltas judaicas, porém, mesmo que importantes, se davam somente por uma parte dos judeus, que se encontrava na Judeia, ou por grupos em pequenos focos. A grande maioria dos judeus<sup>18</sup>, no entanto, moravam fora de sua pátria, espalhados pelo Mundo Mediterrâneo no que ficou conhecido como “Diáspora”<sup>19</sup>, convivendo não somente com outros judeus mas também com pessoas de diversas culturas, fazendo suas vidas em locais como a Síria, o Egito, a Mesopotâmia, a Ásia Menor, o Mar Egeu, e mesmo onde atualmente é a Grécia e a Itália. Assim, pode-se afirmar com Erich S. Gruen (2004, p. vii) que a experiência judaica na Antiguidade “foi majoritariamente uma experiência de Diáspora”, de modo que 2 Macabeus é particularmente importante por servir como propaganda de uma revolta empreendida na Judeia para os judeus da Diáspora. Mas, o que foi exatamente a Revolta dos Macabeus?

Segundo a tradição judaica, a Revolta dos Macabeus foi uma insurreição dos judeus contra o Império Selêucida que durou cerca de 25 anos, de 167 até aproximadamente 141

---

<sup>17</sup> Somente contra os romanos os judeus empreenderam três grandes revoltas: a Grande Revolta Judaica, de 66 a 73 d.C., que culminou inclusive na destruição do Templo de Jerusalém, a Guerra de Kitos, entre 115 e 117 d.C., e a Revolta de Bar Kokhba, entre 132 e 135 d.C. Como indicaremos neste trabalho, a Revolta dos Macabeus não somente serviu de símbolo para as revoltas posteriores, mas também contribuiu na construção de uma identidade judaica de resistência, a qual favoreceu o surgimento não somente de grupos revoltosos contra o poder estrangeiro, a exemplo dos zelotes, mas também gerou, indiretamente, as revoltas contra Roma. Sobre os grupos revoltosos judaicos, cf. HORSLEY, 2004; HORSLEY; HANSON, 2013.

<sup>18</sup> Segundo Geza Vermes, estima-se que a população judaica na Palestina do século I d.C. girava entre 500 mil e 1 milhão de pessoas, sendo mais provável os valores entre 500 mil e 600 mil habitantes. Cf. VERMES, 2013, p. 69-70. Os “grandes” grupos judaicos não eram, portanto, tão numerosos: segundo Josefo, haviam cerca de 20 mil sacerdotes (*Ap.*, 21.108) e 4 mil essênios (*AJ*, 18.20), por exemplo. Apesar de Josefo não ser a fonte mais confiável para valores numéricos, estes números podem ser contrastados com outros dados indicados pelo mesmo autor: somente em Alexandria, 50 mil judeus teriam morrido em um massacre (*Bell. Jud.*, 2.497), e em Damasco, 10.500 (*Bell. Jud.*, 2.561). Também fala de 8 mil judeus em Roma contrários ao sucessor de Herodes (*Bell. Jud.*, 2.80), 4 mil jovens judeus que foram deportados para Sardenha (*AJ*, 18.83-84; cf. Tácito, *Ann.*, 2.85; Suetônio, *Tib.*, 36), e uma população de 3 mil judeus somente em Cirene (*Bell. Jud.*, 7.445). Também, se Josefo indica que haveriam 120 mil judeus no Egito no séc. III a.C., Filo de Alexandria (*In Flacc.*, 43) fala de mais de 1 milhão para o séc. I d.C.

<sup>19</sup> Este termo, que provém do grego (διασπορά), significa originalmente “divisão”, “dispersão”, e tem sido utilizado historicamente para se referir à mobilidade forçada empreendida sobre os judeus, expulsando-os da Judeia, assim como para as comunidades judaicas que se formaram pelo mundo, fora da Judeia, tanto no passado como hoje. A respeito dos judeus na Diáspora no período helenístico, cf. GRUEN, 2002; BARCLAY, 1996.

a.C.<sup>20</sup>, quando a Judeia alcançou a liberdade política. Segundo esta mesma tradição, a revolta teria sido resultante de uma série de medidas repressoras estabelecidas por Antíoco IV Epifânio<sup>21</sup>, rei dos selêucidas, pelas quais diversos costumes judaicos, como a circuncisão<sup>22</sup> e o sábado<sup>23</sup>, foram proibidos<sup>24</sup>. Mesmo que os judeus estivessem sob domínio estrangeiro desde 597 a.C., quando Jerusalém foi conquistada pelo Império Babilônico<sup>25</sup>, nunca teria havido tal repressão contra os judeus como quando sob Antíoco Epifânio. Este rei, portanto, se destacou em relação a todos seus antecessores, sejam do Império Selêucida, do Império Ptolomaico, do Império Persa<sup>26</sup>, ou ainda do Império Babilônico<sup>27</sup>, uma vez que teria não apenas reprimido os judeus, mas verdadeiramente perseguido seus costumes e práticas, chegando inclusive a obrigar que os judeus comessem carne de porco<sup>28</sup>, que era proibida pela Lei judaica<sup>29</sup>, sentenciando os desobedientes à morte. Mesmo com tal proibição real, um certo número de judeus teria permanecido nas práticas de seus ancestrais, participando na força de resistência da revolta, ou até mesmo morrendo nas mãos do soberano. É assim que as fontes judaicas apresentam a Revolta dos Macabeus, indicando-a, na linguagem de 2 Macabeus, como uma defesa do próprio “judaísmo”.

Tão importantes quanto a Revolta dos Macabeus, portanto, são os relatos a respeito desta revolta, que não somente mantêm viva a lembrança desta, mas também estabelecem as

<sup>20</sup> Há quem indique o ano de 160 a.C. como o encerramento da Revolta dos Macabeus por ser a data da morte do seu principal líder, Judas Macabeu, que dá nome à revolta. Acontece, porém, que seus irmãos Jônatas e Simão dão continuidade à revolta, culminando no estabelecimento do Estado judaico governado pelos sumo sacerdotes da dinastia dos Asmoneus em 141 a.C., tendo Simão como primeiro sumo sacerdote e monarca.

<sup>21</sup> Antíoco IV (215-164 a.C.), cognominado “Epifânio”, foi rei do Império Selêucida de 175 até 164 a.C., ano em que morreu. Filho de Antíoco III, o Grande, sucedeu a seu irmão, Seleuco IV, quando o filho de deste, Demétrio I, se encontrava cativo em Roma. A respeito de Antíoco IV Epifânio, cf. MØRKHOLM, 1989; 1966; GAFNI, 2000a; 2007a; MITTAG, 2013; BARRY, 1910; .

<sup>22</sup> A circuncisão é estabelecida bíblicamente como o símbolo da aliança entre Deus e Abraão (Gn 17), que deveria marcar seus descendentes, de geração em geração. Sobre a importância da circuncisão na constituição da identidade judaica, cf. RUPPENTHAL NETO; FRIGHETTO, 2018 (No prelo).

<sup>23</sup> O preceito judaico de guardar o último dia da semana (sábado) mediante o descanso, *shabāt* (שַׁבָּת), é um dos elementos fundamentais da Lei dos judeus (Torá), estando presente não somente nos Dez Mandamentos (Êx 20.8-11), mas também sendo reafirmada em Deuteronômio (Dt 5.12-15; cf. Êx 31.14-15; 34.21; Lv 19.3), assim como por Jeremias (Jr 17.19-27) e Neemias (Ne 10.31; 13.15-22). Trata-se de uma regra tão sagrada que o livro de Números relata que um homem chegou a ser morto por apanhar lenha no dia de sábado (Nm 15.32-36).

<sup>24</sup> A respeito destas medidas de Antíoco IV, cf. DORAN, 2011; GRUEN, 1993; WEITZMAN, 2004. A mesma é estudada neste trabalho, na seção 2.3.3.

<sup>25</sup> Uma vez que os registros babilônicos não descrevem a destruição de Jerusalém, a datação provém de fontes bíblicas (Jeremias, Ezequiel e 2 Reis). Cf. YOUNG, 2004.

<sup>26</sup> Segundo o relato bíblico, apesar de um persa chamado Hamã ter intencionado o massacre dos judeus, por conta do ódio que tinha por Mardoqueu (Et 3.6), o rei persa Assuero não leva seus planos adiante, e acaba por castigar o próprio Hamã.

<sup>27</sup> Segundo o relato do livro de Daniel, o rei babilônico Nabucodonosor teria obrigado todos os seus súditos a adorarem a uma estátua de ouro que fizera (Dn 3). Tal medida ia contra a proibição judaica de adoração a outros deuses ou imagens (Êx 20.3-5), mas não foi uma medida direcionada ou mesmo restrita para os judeus, como foi a de Antíoco.

<sup>28</sup> Cf. 2 Mac 6-7; cf. também a nota 182 (capítulo 2).

<sup>29</sup> Cf. Lv 11.1,7-8,24; Dt 14.8; Is 66.17.

linhas da memória coletiva<sup>30</sup>, indicando *o que* deve ser lembrado e *como* deve ser lembrado. Afinal, todo relato implica em seleção, na escolha do que deve ser lembrado, e criação, na formulação de como deve ser lembrado.

Neste sentido, o livro de 2 Macabeus é particularmente importante, uma vez que traça elementos fundamentais pelos quais a Revolta ficará posteriormente conhecida. Afinal, mesmo que não seja considerado um livro sagrado do judaísmo, não fazendo parte da Bíblia Hebraica<sup>31</sup>, o livro de 2 Macabeus integrou a Septuaginta (LXX), a primeira tradução de textos religiosos judaicos para o grego. Mas, de que forma a Revolta é apresentada em 2 Macabeus? Foi, segundo o autor do livro, um combate de resistência do “judaísmo” contra a cultura grega imposta, ou seja, contra o “helenismo”. Haveria, portanto, uma oposição entre gregos e judeus, entre a cultura pagã de imposição, dos dominadores estrangeiros, e a cultura judaica de resistência, do povo daquela terra. Mas, será que de fato a Revolta dos Macabeus foi uma oposição de culturas? Será que foi uma defesa dos valores judaicos frente à imposição da cultura grega, tal como é apresentado em 2 Macabeus?

Esta ideia de 2 Macabeus é uma das maiores influências na formulação da ideia de “helenização”, bastante presente e recorrente na historiografia. Normalmente, compreende-se “helenização” como “a difusão da cultura grega no mundo antigo, sob Alexandre Magno e seus sucessores”, principalmente a partir de medidas estabelecidas por estes, como lembram Funari e Grillo (2014, p. 206). Segundo esta proposta, portanto, a “helenização” seria uma medida dos gregos sobre os orientais, impondo-lhes sua cultura<sup>32</sup>, ou seja, seria como uma “política deliberada de um poder político” (MAIRS, 2013, p. 3124)<sup>33</sup>. Algo muito próximo, portanto, da ideia que a tradição judaica transmitiu juntamente com a causa da revolta, como defesa judaica frente à helenização de Antíoco Epifânio.

<sup>30</sup> Como bem lembra Mark S. Smith (2006, p. 190-191), pode-se pensar que “a Bíblia não só registra fato ou ficção, história ou literatura (geralmente distinções modernas de considerável valor e dificuldade)”, mas, ao invés disso, “muitos textos bíblicos poderiam ser caracterizados melhor como constituindo o registro da memória cultural de Israel” (SMITH, 2006, p. 191).

<sup>31</sup> A Bíblia Hebraica, ou *Tanakh* (תנ"ך), é o conjunto de escritos sagrados judaicos, que acompanha em boa medida o Antigo Testamento (protestante), tendo os mesmos livros que este, porém apresentando-os em ordem diferente, estando divididos em três partes: *Tôrāh* (תורה), “a Lei”, *Névi'im* (נביאים), “os Profetas”, e *Ketuvim* (כתובים), “os Escritos”. Sobre a Bíblia Hebraica, cf. GREENSPAHN, 2011, p. 62-63.

<sup>32</sup> A “helenização” como uma imposição, sendo compreendida como uma “simples e unilateral difusão de influências gregas”, tem sido utilizada pela historiografia não somente para explicar o período helenístico (pós-Alexandre) mas também a colonização grega anterior, no período Arcaico, como lembra Ivan Vranić. Cf. VRANIĆ, 2014, p. 33.

<sup>33</sup> Como bem indicado por Greg Woolf, a romanização parece ter resultado não somente de uma política de romanização por parte do Império, mas também das respostas das elites locais ao domínio romano, indicando um par paradoxal de diversidade e unidade na romanização. Cf. WOOLF, 1990 [esp. p. 351-352]. O mesmo parece valer para a helenização em 2 Macabeus, que se apresenta tanto em medidas políticas do poder dominante, a exemplo de Antíoco (2 Mac 6), enquanto resposta da elite local à dominação selêucida, com as medidas de Jasão (2 Mac 4).

Esta perspectiva, porém, carece de revisão<sup>34</sup>, como fica claro a partir do próprio relato de 2 Macabeus, que parece contrariar seu argumento: relatando sobre o processo que culminou na Revolta, o autor de 2 Macabeus admite que a “helenização” teria partido de Jasão, um judeu, e não dos estrangeiros no poder, de modo que este *solicita* ao rei Antíoco para que estabeleça mudanças em Jerusalém. Não cabe aqui, portanto, a ideia clássica de “helenização” como uma medida por parte dos gregos, sendo necessária uma profunda revisão. Segundo Rachel Mairs (2013, p. 3124), esta revisão pode ser feita com base na tão importante e abundante crítica recente ao conceito de “romanização”<sup>35</sup>. Afinal, também neste caso trata-se de um termo um tanto quanto insatisfatório, não somente porque “privilegia implicitamente uma noção de influência cultural unidirecional” (MAIRS, 2013, p. 3124), mas também porque “implica que pessoas e suas culturas foram influenciadas passivamente e modificadas pelos gregos e pelo modo de vida grego” (MAIRS, 2013, p. 3124). As pesquisas históricas, porém, têm trazido à tona uma realidade completamente diferente: assim como se pode perceber a influência de elementos culturais gregos nas culturas nativas, também se percebe o inverso: a influência das culturas nativas nas expressões culturais gregas. Assim, por exemplo, mesmo que fossem de cultura grega, os reis ptolomaicos se adaptaram à tradição egípcia<sup>36</sup>, assim como os reis selêucidas à tradição babilônica<sup>37</sup>. Não houve, portanto, um processo unidirecional, dos gregos aos bárbaros, nem vertical, dos “dominadores” aos “dominados”. A realidade foi muito mais fluida e complexa.

Uma alternativa para se repensar o conceito de “helenização” tem sido, conforme Grillo e Funari (2014, p. 207), a aplicação dos modelos de *aculturação e interação* à esta

---

<sup>34</sup> A revisão do conceito de “helenização” tem se dado não somente a partir da influência de tradições historiográficas críticas como a descolonização e o marxismo (cf. MOMIGLIANO, 1970, p. 153), mas também nos estudos de casos específicos, como na Judeia, Síria e Babilônia. Enquanto o caso da revisão a partir da Babilônia contou com principalmente com os estudos de Susan Sherwin-White e Amélie Kuhrt, o caso da Síria teve como principais referências as pesquisas de Fergus Millar. Cf. p.e. MILLAR, 1987.

<sup>35</sup> O conceito de “romanização” surgiu no século XIX, sendo utilizado pela primeira vez por Theodore Mommsen (alemão: *Romanisierung*), servindo para indicar a proeminência do latim no Ocidente Romano, estando relacionado ao Reich alemão. Cf. FUNARI; GRILLO, 2014, p. 209. Mais tarde, o conceito é utilizado por Francis Haverfield e Ramsay MacMullen a fim de explicar a influência dos romanos sobre os povos por estes conquistados, numa lógica de superioridade equiparada ao poder britânico (Haverfield) e americano (McMullen). O conceito, porém, passou a ser criticado, principalmente por influência dos estudos pós-coloniais. Sobre a ascensão e declínio do conceito de romanização, cf. HINGLEY, 2010, p. 27-48.

<sup>36</sup> Em seu estudo de doutoramento sobre o Egito Ptolomaico, p.e., Júlio Gralha indicou o uso de elementos da cultura egípcia faraônica pelos Ptolomeus, a fim de legitimarem seu poder. Cf. GRALHA, 2009.

<sup>37</sup> Cf. GRABBE, 2002, p. 59-60. Susan Sherwin-White lembra que os “Selêucidas ativamente exploraram o sistema” da tradição monárquica babilônica, que tanto concedia direitos ao soberano como também lhe impunha responsabilidades, de modo que “a realeza [babilônica] e os rituais associados a esta deram tanto ao rei como a seus súditos uma estrutura para operarem” (SHERWIN-WHITE, 1987, p. 9). Cf. SHERWIN-WHITE, 1987, p. 8-9; 28-29. Aparentemente, a relação entre tradição babilônica (rituais e valores simbólicos babilônicos) e a monarquia selêucida se deu principalmente com Antíoco I (cf. KUHRT, 1987, p. 51), sendo o Cilindro de Borsippa a mais forte evidência. Cf. KUHRT; SHERWIN-WHITE, 1991. Cf. também SHERWIN-WHITE, 1983; KUHRT, 1987, p. 52, 55-56; Austin 189; AUSTIN, 2005, p. 126.



ideia. Afinal, na perspectiva da *aculturação*, “procura-se verificar o impacto da difusão cultural sobre os receptores e, em particular, como estes se formaram hierarquicamente aos difusores” (2014, p. 207-208), ou seja, elimina-se, neste caso, a passividade dos nativos à cultura grega<sup>38</sup>, enquanto na perspectiva da *interação* busca-se “as trocas entre as culturas envolvidas” (2014, p. 208), ou seja, impede-se que a ideia de “helenização” seja concebida em formato unidirecional<sup>39</sup>. Utilizando-se da lógica da *aculturação*, portanto, se pode perceber a realidade para além das aparências em 2 Macabeus, uma vez que, se, por um lado o livro coloca o helenismo como uma imposição política tanto de Jasão (2 Mac 4.7-20) como de Antíoco (2 Mac 5.15-6.11), por outro permite que este seja compreendido a partir de uma tendência dentro da própria população judaica: há, independentemente da ação de Jasão ter sido uma imposição<sup>40</sup>, um “tal ardor de helenismo e tão ampla difusão de costumes estrangeiros” (2 Mac 4.13) entre os próprios judeus que o conceito de “helenização” – enquanto um processo imposto de cima por uma autoridade política – se mostra insatisfatório. O caso judaico, portanto, se analisado pela lógica da *aculturação*, serve para fortalecer a ideia de Rachel Mairs (2013, p. 3123) segundo a qual “ao invés de se focar na helenização como um processo imposto de cima por uma autoridade política”, se deve antes “examinar os aspectos específicos da cultura grega que uma população adotou, o contexto no qual o fizeram, e as motivações que exerceram”. Também, mediante a lógica da *interação*, pode-se pensar, p.e., na pretensão do autor de 2 Macabeus em influenciar a interpretação estrangeira e mesmo grega sobre a Revolta dos Macabeus – mesmo que o público alvo principal do livro tenha sido os judeus<sup>41</sup> –, uma vez que cada vez mais os olhares gregos recaiam sobre os judeus e sua cultura<sup>42</sup>.

---

<sup>38</sup> O conceito de *aculturação* foi utilizado, p.e., por Uriel Rappaport, que define “helenização” da seguinte forma: “O termo *helenização* designa um processo de *aculturação* pelo qual o comportamento, costumes, cultura, crenças, normas sociais e éticas, etc., de uma pessoa ou um grupo pode ser afetado pelo helenismo; ou seja, pelo tipo de cultura grega que se difundiu pelas terras as quais ficaram sob domínio de Alexandre, o Grande” (RAPPAPORT, 1992, p. 1). Ainda mais relevante, porém, é o trabalho de Édouard Will e Claude Orrieux, que trabalha sobre esta perspectiva no estudo da relação entre judaísmo e helenismo. Cf. WILL; ORRIEUX, 1986.

<sup>39</sup> Como lembram Grillo e Funari, as pesquisas atuais têm indicado que não houve “uma resposta uniforme” (FUNARI; GRILLO, 2014, p. 208) à interação com a cultura grega. A “interação” entre gregos e judeus, ou seja, a relação entre estes em ambas as direções, foi apontada em diversas obras, p.e.: RAJAK, 2001; FELDMAN, 1993a; MORRISON, 2004; GARCÍA MARTÍNEZ; LUTTIKHUIZEN, 2003. Cabe também destacar a definição de Vasile Babota de “helenização” como “a interação em vários níveis (político, cultural, econômico, religioso e outros) entre os greco-macedônios e outros povos”, de modo que “esta interação frequentemente se deu nos dois sentidos” (BABOTA, 2014, p. 48). Esta interação se dava também “em vários níveis entre judeus e a população não-grega helenizada” (BABOTA, 2014, p. 48). Tessa Rajak foi uma das grandes referências na busca por uma “nova lógica” de se pensar a “helenização”, defendendo a ideia de “um processo de mão-dupla, não apenas uma questão de culturas nativas sendo imbuídas com a grega” (RAJAK, 2001, p. 64).

<sup>40</sup> O próprio fato de que a propagação do helenismo se deu na Judeia por obra de Jasão e não das autoridades selêucidas já é digno de nota, sendo enfatizado pela lógica da *aculturação*.

<sup>41</sup> Cf. 1.2.3.

<sup>42</sup> Como bem indicaram Biazotto e Funari (2015, p. 249), Arnaldo Momigliano buscou demonstrar em sua obra

Tanto pela aculturação como pela interação, portanto, se pode perceber os limites do tradicional conceito de “helenização” como algo imposto e unidirecional. É mais legítimo (i.e., condizente com a realidade histórica), conceituar “helenização” de outras formas<sup>43</sup>: 1) *helenização* como a situação geral do Oriente após Alexandre, na qual formou-se um “mundo helenístico” que foi marcado tanto pela permanência quanto pela transformação de elementos culturais gregos e nativos<sup>44</sup>; 2) *helenização* como um fenômeno cultural complexo<sup>45</sup> composto por elementos culturais resultantes tanto de fontes gregas como orientais, não sendo nem grego nem oriental, mas algo heterogêneo, expresso de formas variadas em suas diferentes expressões locais; 3) *helenização* como a adesão e apropriação de práticas culturais gregas por indivíduos orientais que nem por isso perderam suas identidades nativas<sup>46</sup>.

Isto não quer dizer, porém, que 2 Macabeus não pretenda apresentar a helenização (denominada “helenismo”) como uma imposição radical, vertical e unidirecional, mas antes que, em sua apresentação desta concepção, o autor deixa à mostra os vestígios de uma realidade muito mais fluida e complexa<sup>47</sup>. Sendo assim, Eric M. Meyers está correto quando afirma que o helenismo não precisa ser visto “tanto como um conflito ou confronto entre duas culturas, mas como a intersecção da cultura e língua gregas com uma cultura nativa” (MEYERS, 1992, p. 84). O mesmo vale para a própria Revolta dos Macabeus, que não

---

*Alien Wisdom* (1975a) que a expansão territorial grega teve como consequência a observação dos bárbaros por parte dos gregos, de modo que vieram a valorizar os mesmos por sua “sabedoria bárbara” (*alien wisdom*).

<sup>43</sup> Cf. GRABBE, 2002, p. 56. Como lembra Lester Grabbe, parece haver “várias formas legítimas pelas quais ‘helenização’ pode ser usado” (GRABBE, 2002, p. 56). Utilizamos aqui as três formas propostas por Grabbe, mas com consideráveis alterações. Cf. GRABBE, 2002, p. 56-57.

<sup>44</sup> A helenização “não foi somente a adoção de costumes gregos pelos habitantes do antigo Oriente Próximo ou de costumes orientais por gregos que se estabeleceram no Oriente” (GRABBE, 2002, p. 62), mas também a transformação destes elementos em uma lógica de fusão e difusão.

<sup>45</sup> Como lembra Grabbe, “helenização” representa tanto um processo como a descrição de um tipo de cultura. Cf. GRABBE, 2002, p. 62. Justamente por isso optamos pela ideia de “um fenômeno cultural complexo”, ou seja, ao mesmo tempo um processo cultural e seu resultado como uma cultura específica, mesmo que “heterogêneo, expresso de formas variadas em suas diferentes expressões locais”.

<sup>46</sup> Mesmo os judeus “helenizados” não parecem ter rejeitado a designação de “judeu”, de modo que, ser “helenizado” não implicava necessariamente em deixar de ser judeu. Cf. GRABBE, 2002, p. 65. Tanto Jasão como Menelau, apesar de serem em grande medida abertos às influências gregas, foram sumos sacerdotes dos judeus e da própria religião judaica, mesmo que o autor de 2 Macabeus tenha afirmado que Jasão era um “ímpio e de modo algum sumo sacerdote” (2 Mac 4.13). Afinal, “o fato de que alguns judeus o julgaram como um apostata é irrelevante à questão de sua própria autodesignação ou identidade judaica” (GRABBE, 2002, p. 65). Cf. 1 Mac 7.5. Outro grande exemplo é Filo de Alexandria que, mesmo tendo educação grega, escrevendo em grego e estudando a filosofia grega, possui uma clara identidade judaica. Cf. MENDELSON, 1988.

<sup>47</sup> Mesmo a “romanização”, se tomada como a influência romana nas demais culturas em um processo fluido e bidirecional, servirá para explicar certas realidades históricas aparentemente singulares. Afinal, a influência cultural na Antiguidade não se deu em uma direção única entre gregos, romanos e demais povos (gregos > romanos > demais povos), mas se deu por mútuas influências, onde se pode perceber inclusive por parte de gregos, a influência romana que marcou presença em cidades de cultura grega, tais como as da Magna Grécia: Estrabão (*Geog.*, 6.1.253), não tendo termo melhor para exprimir a realidade que percebeu, fala que toda a região foi “barbarizada completamente” (ἐκβεβαρβάρωσθαι), com exceção das cidades de Tarento, Régio e Neápolis, expressando uma ideia que, segundo G. W. Bowersock, é um termo que descreve o que os historiadores tradicionalmente chamaram de “romanização”. Cf. BOWERSOCK, 1995, p. 3-14 [esp. 4].

precisa ser vista como “um conflito ou confronto entre duas culturas”, tal como é apresentada pelo autor de 2 Macabeus, até porque este livro contém dentro de si uma “intersecção da cultura e língua gregas com uma cultura nativa”, não somente por ter sido escrito em grego, mas também porque, dentro dele, sua narrativa, seus heróis, e até mesmo o “judaísmo”, são apresentados de um modo grego, a partir dos elementos próprios da cultura helenística. Sugere-se, portanto, duas hipóteses. Em primeiro lugar, que o conceito de judaísmo surge em oposição ao conceito de helenismo, como dois lados de uma moeda. Em segundo lugar, que tal oposição entre helenismo e judaísmo é muito mais um discurso que uma realidade histórica, evidente pelo próprio caráter ambíguo do livro de 2 Macabeus, que é tanto uma obra judaica como helenística. Afinal, mesmo que 2 Macabeus seja a grande origem da afirmação de oposição cultural entre gregos e judeus, é, tanto em suas características gerais como na sua própria apresentação desta mesma oposição, uma clara demonstração da fusão entre a cultura judaica e a cultura helenística. Para se compreender esta ambiguidade do livro de 2 Macabeus, porém, é necessário que se contraste o mesmo com outras fontes do período, de modo que o pesquisador terá que mergulhar também em outras fontes literárias e mesmo na “arqueologia escrita” (GRABBE, 2008, p. 51), ou seja, moedas, inscrições e papiros, que permitem uma leitura mais distanciada e mais consciente da obra.

As fontes literárias relevantes para aquele que quiser compreender o livro de 2 Macabeus, porém, não são poucas: Bíblia Hebraica, textos pseudepígrafos<sup>48</sup>, autores judaicos<sup>49</sup>, gregos e latinos<sup>50</sup>, e até mesmo o Novo Testamento<sup>51</sup> – todos têm o que contribuir no estudo, seja apresentando o contexto ou mesmo trazendo informações adicionais aos

---

<sup>48</sup> Diversas obras judaicas pseudoepígrafas foram utilizadas, a exemplo de 1 Enoque, 3 e 4 Macabeus, 4 Esdras, Apocalipse de Baruque, Carta de Aristeas, Jubileus, Salmos de Salomão, Testamento de Moisés e Testamento dos Doze Patriarcas. Todas estas obras, apesar de não fazerem parte do cânon judaico (Bíblia Hebraica, cf. nota acima), são importantes como expressões de religiosidade judaica, especialmente no contato com a cultura helenística, considerando-se que são todas obras do período helenístico. A respeito das obras pseudoepígrafas, cf. ROST, 2004. Para texto e análise das mesmas, cf. *APOT*; *OTP*.

<sup>49</sup> Certamente os principais autores judaicos do período helenístico são Flávio Josefo e Filo de Alexandria, pela grande quantidade de obras que deixaram à posteridade e pela recepção que suas obras tiveram. Acontece, porém, que uma série de fragmentos de outros autores também contribuem para o estudo, a exemplo dos fragmentos de Artapanus, Ezequiel, o trágico, entre outros. Algumas coleções, como a de Carl R. Holladay (Holladay) são particularmente importantes, trazendo uma seleção destes autores.

<sup>50</sup> Três coleções foram utilizadas no estudo da apresentação de autores gregos e latinos a respeito dos judeus: a obra *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, de Menahem Stern (Stern), principal obra sobre o assunto, a coleção francesa *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme* de Théodore Reinach (Reinach), e o livro *Jews and Christians – Graeco-Roman Views*, de Molly Whittaker (Whittaker).

<sup>51</sup> Muitas vezes se esquece que o cristianismo surge como um seguimento (seita?) do judaísmo, de modo que mesmo os textos do Novo Testamento são importantes fontes para o estudo do judaísmo do primeiro século, ou seja, de um contexto helenístico posterior. Neste sentido, as obras de Geza Vermes foram particularmente importantes, apresentando os textos cristãos à luz do contexto judaico da época, e utilizando, inversamente, os textos do Novo Testamento como fontes para o conhecimento da história do judaísmo. Cf. esp. VERMES, 2015, p. 79-108. Sobre as influências judaicas no cristianismo primitivo, cf. SKARSAUNE, 2002.



relatos. Mas, como lidar com estas fontes? Segundo Emilio Gabba (1983, p. 1ss), há pelo menos três abordagens possíveis a serem aplicadas aos textos literários antigos: 1) uma abordagem centrada na reconstrução de eventos históricos; 2) uma abordagem intencionada a reconstruir os diversos aspectos da vida humana; 3) uma abordagem de análise sincrônica de tipo antropológico ou sociológico. Estas diferentes abordagens podem ser utilizadas não somente de acordo com os diferentes tipos de fontes literárias com os quais nos deparamos, mas principalmente de acordo com os diferentes propósitos empreendidos pela própria pesquisa – afinal, mesmo que uma obra tenha intencionalidade factual, pode servir para outros propósitos, como indicar um conceito ou mesmo uma perspectiva cultural: assim, apesar de Flávio Josefo escrever como “historiador”<sup>52</sup>, tratando dos fatos que aconteceram, muitas vezes os fatos serão aquilo para o qual menos estaremos olhando<sup>53</sup>. Sendo assim, todas estas fontes servem para a reconstrução de crenças, intenções, práticas e mesmo expectativas<sup>54</sup>, tanto de gregos como de judeus<sup>55</sup>. Além disso, atentar para os textos originais, não se prendendo às traduções, poderá ser um diferencial em qualquer pesquisa de História Antiga<sup>56</sup>.

Assim como os textos literários, também as moedas podem trazer muita luz a respeito do judaísmo helenístico. Afinal, a importância das moedas, como indicado por Hubert Frère (1984, p. 15), não era somente econômica, mas também se dava no serviço de reforço e consolidação da autoridade de soberanos e monarcas que eram representados nas efígies das mesmas. Também, como destacado por João Carlos Furlani (2017, p. 39), “as moedas adquirem significados que vão além de uma análise meramente econômica” por se tornarem “difusoras de crenças, memórias, comemorações e representações daqueles homenageados em seu verso e anverso”. Sendo assim, muitas vezes o mais importante a

<sup>52</sup> Sobre Josefo como historiador, cf. RAJAK, 2001, p. 11-37; RAJAK, 2002.

<sup>53</sup> O vocabulário utilizado por Flávio Josefo, p.e., será particularmente importante nesta pesquisa, uma vez que colabora na identificação da história dos conceitos estudados, especialmente no que diz respeito ao judaísmo e as ideias que lhe constituem como unidade.

<sup>54</sup> Trata-se de uma proposta próxima da “utilização mental” (*ouillage mental*) da “história das mentalidades” (*Histoire des Mentalités*) francesa: afinal, um de seus grandes expoentes, Lucien Febvre afirmou que seu propósito seria “inventariar em detalhes e depois recompor, para a época estudada, o material mental de que dispunham os homens desta época; através de um esforço de erudição, mas também de imaginação, reconstruir o universo, físico, intelectual, moral, no meio do qual se moveram as gerações que o precederam; tornar evidente, de um lado, a insuficiência das noções de fato sobre tal ou tal ponto; por outro lado, o estudo da natureza engendraria necessariamente lacunas e deformações nas representações que certa coletividade histórica forjaria do mundo, da vida, da religião, da política” (FEBVRE apud RAMINELLI, 1990: 109).

<sup>55</sup> O uso de fontes variadas é particularmente importante neste processo: utilizar fontes gregas, p.e., permite não somente conhecer a sociedade grega e suas instituições a partir de leituras internas, mas também ver a sociedade judaica e suas instituições a partir de leituras externas, ou seja, permite ver como os gregos compreendiam as particularidades judaicas e de que modo as expressavam.

<sup>56</sup> A atenção ao idioma original é essencial, até porque “uma língua não é nunca passível de tradução perfeita em outra, porque, para alcançar a compreensão e a expressão perfeita das mensagens comunicadas com aquela linguagem, seria preciso ser diretamente participante do mundo que se exprime naquela linguagem” (REALE, 2002, p. 46).

respeito de uma moeda não é sua datação, que raramente consta nas mesmas (CRAWFORD, 1983, p. 189), mas o propósito ideológico desta, enfatizando um aspecto ou ainda vários do poder vigente<sup>57</sup>, e que pode também indicar ruptura, continuidade ou transformação em relação às cunhagens e poderes anteriores<sup>58</sup>. Deste modo, não se deve atentar somente para aquelas moedas que supostamente datam do período da Revolta dos Macabeus<sup>59</sup>, mas também para moedas anteriores<sup>60</sup> e posteriores<sup>61</sup>, de gregos, judeus e até mesmo romanos, com inscrições em grego, hebraico e mesmo latim<sup>62</sup>, nas quais há representações de reis, deuses e templos<sup>63</sup>, e que podem servir para esclarecer pontos deixados no escuro pelas fontes literárias. É por isso que a numismática, como destacado por Uriel Rappaport (1984), tem sido reconhecida como “um auxílio importante no estudo da história judaica clássica”, de modo que “o registro cuidadoso de moedas, a exata catalogação da evidência numismática encontrada em escavações arqueológicas”, assim como “a descrição sistemática e detalhada das moedas acumuladas e a metodologia relevante a seu estudo, a comparação de moldes e a sequência de moedas”, têm “jogado nova luz sobre a história judaica clássica” (RAPPAPORT, 1984, p. 25).

Mais abundante que moedas, porém, são as inscrições que permaneceram da Antiguidade. Se sugerirmos uma quantidade de meio milhão de inscrições, como disse Fergus Millar (1983, p. 80), poderemos não estar longe de acertar! De fato, beira o absurdo o grande número de inscrições em paredes, ossuários, templos, estátuas, e mesmo cacos, que permaneceram da Antiguidade, de modo que, quando vistos em conjunto parecem

---

<sup>57</sup> Cf. p.e.: Figuras 12 e 13 – estas moedas, respectivamente de Antíoco VIII (12) e Alexandre II Zabinas (13) trazem elementos de imitação em relação a Antíoco IV (Figura 7), indicando certa valorização ideológica por parte da monarquia selêucida sobre o antigo rei.

<sup>58</sup> Ruptura: Figura 15 – a moeda de João Hircano intenciona marcar a diferença entre o sumo sacerdócio judaico e as monarquias helenísticas, apresentam a inscrição “sumo sacerdote” ao invés de “rei”. Continuidade: Figura 1 – apesar da moeda estabelecida durante a Revolta de Bar Kokhba ser um mecanismo de ruptura em relação ao poder romano, serve ideologicamente como meio de continuidade em relação ao judaísmo sacerdotal, utilizando o Templo de Jerusalém como símbolo representado, mesmo que este já estivesse destruído; Figura 7 – a moeda de Antíoco apresentada traz em seu reverso uma imagem semelhante à cunhagem clássica de Alexandre, o Grande, indicando uma pretensão de continuidade entre o rei macedônio e o rei selêucida, por parte deste último. Transformação: Figura 6 – a moeda de Alexandre Janneu apresentada traz tanto uma inscrição em hebraico, como os reis asmoneus que o antecederam, como uma inscrição em grego, indicando certa helenização.

<sup>59</sup> Cf. Figura 10.

<sup>60</sup> Cf. Figuras 1 e 7 (? [sem datação]).

<sup>61</sup> Cf. Figuras 4, 6, 8, 12, 13, 15, 16.

<sup>62</sup> Cf. Figuras 8 e 16.

<sup>63</sup> Diversas obras de coleções numismáticas tiveram que ser utilizadas, a exemplo das obras de Warwick Wroth (BMC), de David Hendin (Hendin), de Arthur A. Houghton, Catherine C. Lorber e Oliver D. Hoover (Houghton), de Leo Miltenberg (Miltenberg), de Arnold Spaer (SNG Spaer), de Georges Le Rider (Le Rider), e de J. N. Svoronos (Svoronos). Também, considerando-se que a descoberta de novas moedas pode ser “naturalmente uma fonte em potencial de grande importância para a história do mundo antigo” (CRAWFORD, 1983, p. 187), recorremos a pesquisas mais recentes sobre novas moedas encontradas, como o artigo de Dan Barag (2000-2002).

simplesmente não ter fim! O problema, portanto, não é tanto o de se encontrar material, mas antes o de se “traçar toda a evidência relevante” (MILLAR, 1983, p. 82), selecionando o que pode ou não contribuir para uma pesquisa específica. Mesmo que seja trabalhoso, porém, a atenção às inscrições antigas pode ser um elemento diferencial em uma pesquisa de História Antiga. Afinal, segundo Fergus Millar, sem a consulta de inscrições, “a formulação de questões históricas precisas ou hipóteses é um exercício vazio, e que de fato não pode proceder propriamente” (MILLAR, 1983, p. 82).

De um número muito mais reduzido do que as inscrições são os papiros. Não se engane, porém, quem pensa que por isso são menos importantes para o estudo do judaísmo helenístico! Afinal, “uma porção considerável dos papiros descobertos no Egito pertencem aos últimos três séculos a.C.”, ou seja, justamente ao período helenístico. Sendo assim, a papirologia é, como lembra Arnaldo Momigliano (2007, p. 784), “especialmente relevante para o estudo do período helenístico”. Em relação ao estudo da relação entre helenismo e judaísmo, os papiros são particularmente importantes não somente pela existência de uma enorme comunidade judaica no Egito helenístico<sup>64</sup>, mas também porque podem servir como evidência a questões bastante particulares que carecem de provas: o Papiro Oxyrhynchus (P.Oxy), p.e., é um dos poucos casos nos quais o termo grego Ἑλληνισμός aparece como designação da língua grega em seus moldes helenísticos, ou seja, enquanto indicativo do uso do grego κοινή<sup>65</sup>. Já o Papiro Tebtynis (P.Tebt) No. 698, é uma das poucas provas que temos de que Antíoco Epifânio conquistou pelo menos parte do Egito por algum tempo, uma vez que contém um decreto seu aos colonos de Krokodipolite<sup>66</sup>. Em ambos os casos, portanto, os papiros servem como provas cabais de fatos para os quais há uma escassez de evidências.

Todas estas fontes, que ultrapassam 2 Macabeus e permitem que este livro seja visto em seu contexto, são necessárias para um estudo aprofundado, especialmente se tratando de uma pesquisa de *história dos conceitos*<sup>67</sup>. Afinal, se vamos estudar os conceitos de “helenismo” e “judaísmo” em 2 Macabeus, será necessária uma metodologia interdisciplinar, buscando delinear uma genealogia de cada conceito assim como seus significados, através de estudos históricos, etimológicos<sup>68</sup>, filosóficos e mesmo sociológicos<sup>69</sup>, para os quais estas

---

<sup>64</sup> Cf. nota 20.

<sup>65</sup> Cf. nota 13 (2.1.1.).

<sup>66</sup> Cf. nota 78 (2.3.2).

<sup>67</sup> A “história dos conceitos” (alemão: *Begriffsgeschichte*) é uma proposta de estudo histórico com metodologia interdisciplinar, visando o estudo semântico histórico de conceitos e termos, ou seja, a história dos significados e do próprio desenvolvimento que um conceito teve ao longo do tempo. A respeito da metodologia da história dos conceitos, cf. KOSELLECK, 1992; 2006.

<sup>68</sup> O estudo etimológico é fundamental na metodologia da história dos conceitos, uma vez que, mesmo que o conceito mude completamente de significado, não abandona completamente seu significado original, uma vez

fontes são um verdadeiro tesouro.

Antes de se estudar os conceitos de “helenismo” e “judaísmo”, porém, é necessário que se compreenda o que é e como se constitui um conceito. Aristóteles aplica o termo grego ἔννοια, usualmente traduzido como “conceito”, como um produto da experiência<sup>70</sup>, resultante da união de objetos semelhantes no pensar. Assim, o conceito de arte, por exemplo, “é produzido quando por diversas noções da experiência um único julgamento universal é formado em relação a objetos semelhantes”<sup>71</sup>.

É neste sentido que Ernst Cassirer (1992, p. 42) afirma que o conceito se constitui “quando certo número de objetos acordantes em determinadas características e, por conseguinte, em uma parte de seu conteúdo, é reunido no pensar”, de modo que “este abstrai as características heterogêneas, retém unicamente as homogêneas e reflete sobre elas, de onde surge, na consciência, a ideia geral dessa classe de objetos”. Sendo assim, pode-se compreender o conceito como “a ideia<sup>72</sup> que representa a totalidade das características essenciais, ou seja, a essência dos objetos em questão” (CASSIRER, 1992, p. 42). Pensando-se inversamente, para se estabelecer o significado de um conceito, deve-se perceber não somente seu produto final, unificado, mas também desmembrar o mesmo em suas diversas características essenciais<sup>73</sup>, que foram unificadas, assim como as próprias relações entre estas, uma vez que “o conceito abarca numa só operação mental não somente espécies de entes, mas

---

que os conceitos não se formam por significados que se substituem, mas que se somam, formando um conjunto de camadas sobrepostas, mesmo que em boa medida misturadas. Cf. RUPPENTHAL NETO, 2016d, p. 32.

<sup>69</sup> Todo conceito forma-se enquanto elemento cultural, a partir não somente de uma língua específica, mas de um modo de pensar específico. Considerando-se cultura como “todas as atitudes ou aptidões aprendidas pelo homem enquanto membro de uma sociedade”, como definiu Claude Lévi-Strauss (apud TODOROV, 2010, p. 38), deve-se necessariamente entender a construção de um conceito como um acontecimento não somente cultural mas também social. Sendo assim, o estudo sociológico não se faz somente importante mas também necessário na compreensão da construção de um conceito.

<sup>70</sup> O termo grego ἔννοια será utilizado na filosofia estoica na distinção epistemológica entre o universal (ἔννοια) e o particular (ἐννόημα), diferenciando-se do uso de Aristóteles, que utiliza ambos os termos. Cf. PREUS, 2007, p. 103. Neste caso, o ἐννόημα seria um conceito mental sem existência física ou metafísica. Cf. DE VOGEL, 1964, p. 124 (art. 992). O ἐννόημα, portanto, é completamente diferente do conceito universal (ἔννοια), que pode ainda ser um dos κοινὰ ἔννοια, “conceitos comuns”, que são importantes como critérios para fundamentação da verdade.

<sup>71</sup> Aristóteles, *Met.*, 1.981a6.

<sup>72</sup> Conceitos não são realidades existentes da mesma forma como a substância e os acidentes o são. Afinal, como indicou Ernst Cassirer (1992, p. 21), “o que são os conceitos senão formações e criações do pensar, que, em vez da verdadeira forma do objeto, encerra[m] antes a própria forma do pensamento?”. Possuem, portanto, existência imaginativa e verbal, uma vez que são “um esquema puramente verbal (ainda que inexpresso), que simplifica ainda mais o esquema sensível com que a memória por sua vez resumia toda uma espécie de seres” (CARVALHO, 1996, p. 65-66).

<sup>73</sup> Para a constituição de um conceito, é necessário que tais características essenciais estejam consideravelmente fixas, uma vez que um conceito somente existe “quando existem certos traços fixos, mediante os quais as coisas podem ser reconhecidas como semelhantes ou dessemelhantes, coincidentes ou não-coincidentes” (CASSIRER, 1992, p. 42). Tal fixidez dos elementos principais permitirá que os mesmos sejam traçados não somente dentro da obra de 2 Macabeus, mas também ao longo do período helenístico, identificando certo histórico de transformação dos mesmos como ênfase ou diminuição de um elemento ou outro dentro do conceito.

espécies de relações entre entes, e espécies de espécies, isto é, gêneros” (CARVALHO, 1996, p. 65).

Sendo assim, para se compreender os conceitos de “helenismo” e “judaísmo” em 2 Macabeus, será necessário não somente dividi-los em suas partes, mas também, previamente, conhecer o contexto no qual estão inseridos e a partir do qual são formados, ou seja, o próprio livro de 2 Macabeus. Nada mais sensato, portanto, do que começar com uma apresentação a respeito deste livro.

## 1 O LIVRO DE 2 MACABEUS

O livro de 2 Macabeus é, junto a 1 Macabeus, uma das principais fontes a respeito da Revolta dos Macabeus. Apesar das outras fontes antigas (Daniel, Flávio Josefo, Políbio, Diodoro Sículo e os Manuscritos de Qumran)<sup>74</sup> serem importantes como interpretações do evento, contribuem pouco se comparadas às fontes principais: o livro de Daniel, por exemplo, apresenta o contexto da revolta em linguagem profética<sup>75</sup>, de modo bastante enigmático, e nem mesmo menciona os macabeus. Josefo, apesar de se referir diretamente à revolta, segue principalmente o relato de 1 Macabeus, inovando pouco e mais em detalhes do que em questões principais<sup>76</sup>. Quanto à obra de Políbio, apesar de inovar – iluminando o relato a partir da perspectiva grega e sendo extremamente importante na compreensão da história do período helenístico, apresentando-a em perspectiva mais ampla que os relatos judaicos<sup>77</sup> –, faz poucas referências aos judeus<sup>78</sup>, apenas servindo para somar às fontes principais da revolta. Diferente de Políbio, Diodoro Sículo se refere inúmeras vezes aos judeus, mas falta no entanto, a integridade de sua obra: apesar de ser uma vasta obra, tendo sido escrita em diversos volumes,

<sup>74</sup> Cf. BARTLETT, 1973, p. 10-13.

<sup>75</sup> O livro de Daniel (דָּאָנִיֵּל) pode ser considerado como fonte para a Revolta dos Macabeus, desde que seja considerado *vaticinium ex eventu*, ou seja, uma profecia feita após o evento profetizado ter ocorrido, uma vez que se ambienta no período do cativeiro babilônico (séculos antes da revolta). O elemento profético, portanto, seria uma forma de estratégia literária. Cf. WOODARD, 1994. Há, porém, um forte debate teológico a este respeito, havendo defensores tanto desta perspectiva (J. J. Collins, F. Millar, R. Martin-Achard, H. H. Rowley, E. J. Bickerman, P. R. Davies, A. R. Millard, A. L. Chevitarese, entre outros), mesmo que parcial (geralmente se indica datação mais antiga para Dn 1-6), quanto da ideia do livro como *vaticinium ante eventum* (B. K. Waltke, G. L. Archer, D. J. Wiseman, K. A. Kitchen, E. M. Yamauchi, J. G. Baldwin, G. R. Beasley-Murray, A. J. Ferch, G. F. Hasel, entre outros). A perspectiva concorrente, que defende uma visão *ex eventu* das profecias de Daniel, é chamada de “tese macabeia” (alemão: *Makkabäerthese*), cujo precursor foi Porfírio (c234-305 d.C.), que contextualizou a profecia de Daniel como tendo sido escrita no período macabeu, conforme o 12º volume de sua obra *Cont. Christ.*, mencionada por Jerônimo, na qual afirma que o filósofo atribuiu o livro de Daniel a “um indivíduo vivendo na Judeia durante o tempo de Antíoco, chamado Epifânio” (Jerônimo, *Com. Dan.*, 617-618, Cf. JEROME, 2009, p. 15). Sobre a tese macabeia, cf. FERCH, 1983 (contra). Segundo Flávio Josefo, apesar da profecia se cumprir no período de Antíoco, o livro teria sido escrito no período do cativeiro babilônico, ou seja, o que a “nação realmente experimentou sob Antíoco Epifânio, [foi] tal como Daniel muitos anos antes vira e escrevera que tais coisas deveriam se suceder” (*AJ*, 10.266-267, cf. BALDWIN, 2006, p. 68). Para um estudo sócio-histórico da composição de Daniel à partir da perspectiva da tese macabeia, cf. SOARES, 2008.

<sup>76</sup> Apesar do principal relato de Josefo sobre o período macabeu ser nas *Antiquitates Judaicae* (*AJ* 12-13), seguindo 1 Macabeus de perto (mesmo que não tenha utilizado os capítulos 13-16 deste livro), na sua obra *Bellum Judaicum* (*BJ* 1.1-2) há um breve relato que, possivelmente, segue Nicolau de Damasco, o historiador da corte de Herodes, o Grande, o qual utilizou tanto 1 Macabeus como Políbio como fontes. Cf. BARTLETT, 1973, p. 11. A respeito de Nicolau de Damasco, cf. Stern, p. 227-232. Para os fragmentos de sua obra que se referem aos judeus, cf. Stern 41, frags. 83-97 (p. 233-260). Sobre o uso de 1 Macabeus por Josefo, cf. GAFNI, 1989, p. 116-131; FELDMAN, 1994, p. 41-68.

<sup>77</sup> Como indicado por Fergus Millar, uma vez que o livro de Daniel apresenta uma história “de um ponto de vista muito preciso e limitado”, nem se compara (neste aspecto) à profunda concepção de Políbio de como “os eventos nas diversas partes da *oikoumenē* (mundo habitado) vieram a estar interligados” (MILLAR, 2006a, p. 66).

<sup>78</sup> Menahem Stern, em sua coletânea de textos greco-romanos sobre os judeus, indicou três fragmentos de Políbio, enquanto na coletânea de Reinach há apenas um. Cf. Stern 18, frags. 31-33 (p. 110-116 [I]); Reinach, p. 51-52.



acabou chegando até nós bastante fragmentada<sup>79</sup>. Ainda mais fragmentários que a obra de Diodoro Sículo são os Manuscritos de Qumran, que também possuem um caráter obscuro e alegórico demais para serem utilizados como fontes independentes para a história da revolta<sup>80</sup>. Todas estas fontes secundárias, portanto, acabam dependendo quase que completamente de 1 Macabeus e 2 Macabeus, que apresentam cada qual um relato bastante completo dos acontecimentos anteriores e contemporâneos da revolta, permitindo que a mesma possa ser consideravelmente conhecida e compreendida historicamente.

Que 2 Macabeus é uma fonte essencial no estudo da Revolta dos Macabeus, portanto, está claro. Mas, o que foi exatamente a Revolta dos Macabeus? Para se compreender a mesma – e também o próprio livro de 2 Macabeus –, cabe uma breve explicação: esta revolta, que ocorreu no século II a.C. e durou cerca de 25 anos, foi uma revolução judaica contra o domínio selêucida, cujo resultado foi a independência da Judeia. Segundo o relato do livro de 2 Macabeus, após o rei selêucida Antíoco IV Epifânio profanar o Templo de Jerusalém e estabelecer uma série de medidas repressoras contra as práticas judaicas, o povo judeu decide combater os invasores estrangeiros e, por meio da ajuda divina, alcançaram a liberdade política. Apesar desta liberdade não durar muito tempo – uma vez que a Judeia foi conquistada pelos romanos em 63 a.C. –, a vitória dos macabeus permaneceu viva no coração do povo judeu ao longo dos séculos, sendo comemorada ainda hoje, especialmente mediante a festa de Hanuká<sup>81</sup>, que a celebra.

---

<sup>79</sup> Diodoro Sículo apresenta a história dos eventos entre 301 a.C. e 61 a.C. nos livros 21-40 de sua *Bibliotheca Historica* (*Bib. Hist.*), mas, apesar de haver referências a Antíoco IV, Demétrio I (*Bib. Hist.*, 31) e Demétrio II (*Bib. Hist.*, 33), o que chegou a nós de sua obra sobre estes contextos é consideravelmente fragmentário (BARTLETT, 1973, p. 12). A respeito de Diodoro Sículo como fonte da história judaica, cf. Stern 32, frags. 55-66 (p. 167-189 [I]); Reinach, frags. 33-36 (p. 69-77).

<sup>80</sup> John R. Bartlett traz um aviso importante quando afirma que “é perigoso contar demais às alusões na literatura de Qumran para ajudar a preencher os detalhes de 1 e 2 Macabeus” (BARTLETT, 1973, p. 12). Os Mss. do Mar Morto (ou Qumran) podem ser utilizados como fontes históricas, desde que juntamente às demais fontes. O principal texto de Qumran para a história da Revolta é o frag. 4Q248, cujo texto intitulado *Atos de um rei grego* parece se referir às ações de Antíoco IV em sua expedição ao Egito. Para o frag. 4Q248, cf. *DSS Study*, p. 494-495. A respeito deste texto como uma referência a Antíoco, cf. BROSHI; ESHEL, 1997; BROSHI, 2000, p. 5 (I). Alguns estudiosos, como Steven Weitzman, são bastante céticos quanto ao uso deste documento, afirmando que “seu estado fragmentário corta o valor de seu testemunho de uma forma ou de outra” (WEITZMAN, 2004, p. 233, nota 57). Como indicado por Albert Baumgarten (2011), porém, Hanan Eshel, seguindo a pista deixada por Magen Broshi e Esther Eshel (1997), desenvolveu uma perspectiva histórica não somente sobre a origem da Comunidade de Qumran, mas também sobre a própria origem da Revolta dos Macabeus. Cf. ESHEL, 2008, p. 13-27. Também Daniel R. Schwartz, a partir de 4Q248, defendeu uma datação do saque de Jerusalém por Antíoco, diferenciando-se da tradicional indicação a partir de 1 Macabeus, ao mesmo tempo que se aproximou de outras fontes (2 Macabeus e Daniel). Cf. SCHWARTZ, 2001, p. 45-56. Mesmo que seja possível, portanto, estabelecer questões históricas a partir dos Mss. de Qumran, não são tão amplas nem tão precisas como se poderia supor, como bem lembrado por John J. Collins. Cf. COLLINS, 2011, p. 295-315 [314]. Sendo assim, continuam dependentes das demais fontes.

<sup>81</sup> A festa de Hanuká, ou *hanukâ* (הַנּוֹרָה), é uma festa religiosa judaica em comemoração à reconsagração do Templo de Jerusalém pelos macabeus, após a profanação do mesmo pelo rei selêucida Antíoco IV Epifânio. Comemorada por oito dias, com início em 25 de Kislev e fim em 2 (ou 3) de Tevet, tem como símbolo as luzes

## 1.1 ASPECTOS GERAIS

Segundo o próprio texto de 2 Macabeus, o livro foi escrito em virtude da festa de Hanuká, iniciando justamente com duas cartas dos judeus de Jerusalém (na Judeia) aos judeus de Alexandria (no Egito), tratando a respeito desta festa e incentivando que os seus “irmãos” (ἀδελφοίς) também a praticassem. O livro, portanto, se insere dentro de um contexto de relações entre os judeus residentes na Judeia e os judeus residentes na Diáspora, com um propósito de certa unificação religiosa, mediante a prática de um festival em comum. A festividade, como mecanismo de memória, serviria como meio de unificação, por conta da importância da história a qual celebra para todos os “judeus” (Ἰουδαῖοι), sejam residentes de Jerusalém, da Judeia, ou de Alexandria. Afinal, a Revolta dos Macabeus, restaurando o culto e purificando o próprio Templo (de Jerusalém), não é, para o autor de 2 Macabeus, somente uma vitória da Judeia – é uma vitória do próprio “judaísmo” (Ἰουδαϊσμός, cf. capítulo 3 deste trabalho), devendo ser comemorada pelos judeus espalhados por todo o mundo. Mas afinal, qual é exatamente o conteúdo destas cartas iniciais?

A primeira carta (2 Mac 1.1-10a), supostamente escrita no ano 188 (da Era Selêucida [E.S.], cf. 2 Mac 1.10a<sup>82</sup>), ou seja, por volta de 124 a.C.<sup>83</sup>, incentiva que os judeus no Egito

---

do candelabro, presentes pela iluminação das casas durante a festividade. Deste modo, a festa também é conhecida por *Hag Ha-Urim*, “Festival das Luzes” (STEINBERG, 2011a). Segundo Josefo (*AJ*, 12.7.7), o nome de Festa das “Luzes” (φῶτα), seria pela “aparição para nós” (ἡμῖν φανῆναι) do direito à adoração, em um tempo em que a esperança era difícil de ser encontrada. Sobre a festa, cf. b. Shab 21b; m. Bikk 1.6; m. Taan 2.10; m. MoKat 3.9; m. RoHas 1.3; m. BK 6.6; m. Meg 3.4. Parece haver uma contradição entre as datações da festa pelos fariseus e pelos saduceus (FINKELSTEIN, 1931, p. 169, nota 1). Cf. HERR, 2007, p. 331-333 (VIII); m. Menah 10.3; t. Menah 10.23; b. Menah 65a (*baraita*); Jub 1.1; 6.17. Não está claro se a relação da festa com as luzes teria relação com uma “festa do fogo”: em 2 Mac 1,18 fala-se na ἄγητε [...] τοῦ πυρός (“festa [...] do fogo”) que, segundo van Henten, pode ter sido adicionado para antecipar a história da restituição do culto por Neemias (2 Mac 1.18b-36), onde o fogo do altar é um elemento importante. Cf. VAN HENTEN, 2003, p. 74, nota 30. Segundo m. Suk 5.2-4, haveria um festival do fogo realizado no equinócio de outono.

<sup>82</sup> Note-se que, apesar de a segunda carta iniciar também no verso 10, a referência de data (“No ano cento e oitenta e oito”) faz referência à primeira carta, encerrando-a com a marcação temporal, e não à segunda carta, como pode parecer, afinal, “é impossível começar uma carta, no período clássico, com uma data” (BICKERMAN, 2007, p. 411). Por causa disto, as traduções, em geral, estabelecem uma divisão para facilitar ao leitor, separando as duas partes do verso 10. Em alguns casos, porém, a data é colocada no início da segunda carta, como na Vulgata e em algumas traduções latinas (Lat. B, Lat. M e Lat. P): “No ano cento e oitenta e oito, os habitantes de Jerusalém...” (BICKERMAN, 2007, p. 410). Alguns códices (Cod. 55 e Cod. 62) também variam trazendo a data de “148”, uma vez que a festa da dedicação do Templo foi instituída, segundo os relatos (Cf. 1 Mac 4.59; 2 Mac 10.8), em 148 S.E. Por fim, algumas traduções modernas, a fim de evitarem problemas cronológicos, acabam seguindo estes códices, e trazendo a data alterada no texto. No Cod. A, porém, apesar de a data não ser alterada, é mudada a conclusão da carta, adicionando “em Jerusalém”: ἄγητε τὰς ἡμέρας ... ἔτους [188] ἐν Ἱεροσολύμοις (BICKERMAN, 2007, p. 410), que é retirado do início da segunda carta e transferido para o final da primeira.

<sup>83</sup> A datação de 188 da era selêucida corresponde a 124 a.C., cf. MOMIGLIANO, 1975b, p. 81; PARKER, 2007, p. 387. A simples datação com o ano (188) segue o padrão selêucida, presente tanto em cartas reais (cf. 2 Mac 11) como em cartas de povos submetidos a este Império. Isto indica que a carta foi escrita quando os judeus ainda eram um povo submetido politicamente, ou seja, antes de Demétrio II lhes conceder a liberdade, em 170 E.S. (cf. 1 Mac 13.41). Afinal, se os judeus estivessem politicamente livres, colocariam na carta uma referência



procurem “celebrar os dias das Tendias do mês de Caleu” (2 Mac 1.9), ou seja, comemorem a festa de Hanuká, já instituída. Pressupõe, portanto, que a festa não estivesse sendo celebrada em Alexandria tal como era em Jerusalém. Haveria, assim, uma diferença no calendário de celebrações entre os judeus da Judeia e os judeus da Diáspora, que estaria sendo corrigida.

A primeira carta também traz, inserida dentro do texto, outra carta, que supostamente data de 169 E.S. (2 Mac 1.7)<sup>84</sup>, ou seja, 143 a.C., a qual lembra tanto a aflição sob o domínio selêucida quanto o livramento divino, o qual foi celebrado:

Quanto a nós, aqui, agora mesmo, estamos orando por vós.<sup>85</sup> Durante o reinado de Demétrio, no ano cento e sessenta e nove, nós, os judeus, vos escrevêramos o seguinte: “No<sup>86</sup> auge da aflição que nos sobreveio no decorrer destes anos, desde quando Jasão e seus partidários desertaram da terra santa e do reino, incendiaram o portal [do Templo] e derramaram sangue inocente, nós elevamos súplicas ao Senhor e fomos atendidos. A seguir oferecemos sacrifícios e flor de farinha, acendemos as lâmpadas e apresentamos os pães”. Agora, pois, procurai celebrar os dias das Tendias do mês de Casleu. No ano cento e oitenta e oito. (2 Mac 1.6-10a, BJ).

Esta carta, apesar de ser de fato uma carta completa, com introdução e datação ao final, estando anexada à primeira carta, não costuma ser contabilizada, uma vez que estando incorporada, faz parte da primeira. A segunda carta mencionada anteriormente, portanto, é outra (2 Mac 1.10b-2.18). Esta, de modo diferente da anterior (primeira carta), não apresenta data, apesar de ter indicação de autoria. Mesmo que esta indicação de autoria sugira ser provavelmente uma falsificação<sup>87</sup>, a carta tem especial importância por oferecer ao seu

---

ao seu governante, como em 1 Macabeus 14.27: “No dia dezoito de Elul, do ano cento e setenta e dois, que é o terceiro ano de Simão, sumo sacerdote insígnie...” (BICKERMAN, 2007, p. 415). Segundo Daniel R. Schwartz, “188” não é a data da carta – uma vez que não há menção ao dia, mas somente ao ano (cf. 2 Mac 1.10; 11.21,33,38) –, mas antes a data para comemoração do festival: “Agora, pois, procurai celebrar os dias das Tendias do mês de Casleu no ano cento e oitenta e oito”. Cf. SCHWARTZ, 2008, p. 523.

<sup>84</sup> No texto latino Lat. X, a data de 169 está no lugar de 188, de modo a constituir uma única carta. (BICKERMAN, 2007, p. 411). Em alguns Mss., o v. 10 (188) apresenta outras datas, como 108, 180 e 148 (Mss. 55 e 62), cf. SCHWARTZ, 2008, p. 524. Possivelmente esta última data foi resultado de uma cópia equivocada do número 188 (ΠΙΔ) por 148 (PMΔ), pela semelhança entre eles (SCHWARTZ, 2008, p. 525). Apesar desta datação parecer “insignificante” (MOMIGLIANO, 1931, p. 77), tem importância na construção do desenvolvimento histórico da festa de Hanuká.

<sup>85</sup> A frase ao qual se segue, “Durante o reinado de Demétrio...” (βασιλεύοντος Δημητρίου ἔτους ἑκατοστοῦ...) parece uma interrupção no texto, sugerindo que a carta seguinte é uma inclusão posterior.

<sup>86</sup> Uma vez que o texto é indicado como tendo sido escrito sob o reinado de Demétrio (II), e não de Antíoco IV, é bem possível que haja um erro de tradução, não se tratando “no auge da aflição” (ἐν τῇ θλίψει), mas antes “a respeito do auge da aflição” (περὶ τῇ θλίψει). Segundo Nicolas de Lyra, o erro é decorrente de uma tradução equivocada da ambígua frase hebraica כַּחֲבַנְנֵנוּ, que poderia ser entendida tanto como “escrevemos no auge da aflição” ou ainda “escrevemos sobre o auge da aflição”. Esta teoria, porém, pressupõe um texto hebraico (original ou retrotraduzido), assim como não explica porque os tradutores não teriam cuidado em cair no erro, uma vez que כַּ é traduzido na LXX tanto por περὶ como por ἐνώπιον (BICKERMAN, 2007, p. 412), ao invés de ἐν.

<sup>87</sup> Apesar de não apresentar data, como a primeira carta, se coloca como anterior à instituição da festa de Hanuká, o que leva a mesma a ser considerada uma carta forjada *a posteriori*. Cf. nota 22. A legitimidade da carta foi defendida especialmente por C. C. Torrey, que estabeleceu retroativamente uma versão do que pretende

público leitor as razões para a comemoração do Hanuká: além de Deus expulsar “os que se tinham entrincheirado na cidade santa” (2 Mac 1.12) – ou seja, os selêucidas que haviam estabelecido um controle militar sobre Jerusalém –, também possibilitou a purificação do Templo. Esta carta, portanto, pretensamente escrita pelo próprio Judas Macabeu<sup>88</sup>, o líder da Revolta, teria sido escrita justamente no momento desta purificação, quando teria sido decidido celebrar a festa não somente por causa das muito anteriores reedificações do Templo e do altar por Neemias, mas também em decorrência da purificação que estava para acontecer (2 Mac 1.18)<sup>89</sup> pelas mãos dos macabeus. Deste modo, mesmo que não tenha datação, seu conteúdo sugere que é (ou pretende ser) anterior à primeira, datando de quando a festa ainda não era celebrada – o que parece um tanto quanto suspeito aos estudiosos<sup>90</sup>.

Apesar de o livro de 2 Macabeus iniciar com as cartas, já explicadas, apresenta um prefácio logo após estas (2 Mac 2.19-32), o que fortalece ainda mais a separação entre as cartas e o texto, tornando-as como espécies de anexos do livro. De toda forma, apesar de muitos pesquisadores destacarem a “fraca conexão” entre estas cartas anexadas e o conteúdo do livro (PARKER, 2007, p. 386), há uma conexão evidente – mediante a festa de Hanuká –, e esta deve ser levada em consideração quando se busca compreender o livro como um todo.

---

como o original aramaico das cartas, a partir do qual foram traduzidas para o grego (TORREY, 1940). Para outra defesa da carta, cf. WACHOLDER, 1978.

<sup>88</sup> 2 Mac 1.10b: “Os habitantes de Jerusalém e os que estão na Judeia, o conselho dos anciãos e Judas [Macabeu], a Aristóbulo, preceptor do rei Ptolomeu e pertencente à linhagem dos sacerdotes ungidos, bem como aos judeus que estão no Egito, saudações e votos de saúde”. Se destaca o fato de Judas não ser indicado como sumo sacerdote, cf. MOTZO, 1924a, p. 187; BICKERMAN, 2007, p. 409. Na tradução siríaca o texto foi alterado, retirando-se o nome de Judas, a fim de se evitar o problema cronológico, uma vez que traz a datação de 188 juntando à segunda carta: “No ano cento e oitenta e oito, os habitantes de Jerusalém e os que estão na Judeia, o conselho dos anciãos *de Judá*, a Aristóbulo...” (BICKERMAN, 2007, p. 411, grifo nosso). Também em Lat. X, o nome de Judas foi retirado. Na sua explicação da carta, Benedictus Niese busca fugir do problema afirmando que o “Judas” da carta não é Judas Macabeu, mas outra pessoa chamada Judas (SCHWARTZ, 2008, p. 521). Também a versão aramaica de C. C. Torrey evita o nome de Judas, trazendo, ao invés, “os anciãos *dos judeus*” (TORREY, 1940, p. 147, grifo nosso).

<sup>89</sup> Momigliano indica que não se pode excluir a possibilidade de que a carta tenha sido escrita no ano seguinte à purificação do Templo, no primeiro aniversário da mesma (MOMIGLIANO, 1975b, p. 81). De fato, em 2 Mac 2.18 é dito que Deus “purificou” (ἐκαθάρισεν) o Lugar (Templo), estando no aoristo e indicando o passado (GOLDSTEIN, 1985, p. 158). Wacholder também aponta diversos verbos que indicam que a purificação já ocorreu: σεσωσμένοι (1.11); ἐξέβρασε[v] (1.12); e no 2.17, σώσας e ἀποδοῦς (WACHOLDER, 1978, p. 97). Acontece, porém, que nesta data (aniversário de um ano) Jerusalém estava sendo sitiada, e “nenhuma carta (...) poderia ter sido enviada de Jerusalém durante o sítio” (GOLDSTEIN, 1985, p. 158).

<sup>90</sup> Cf. PARKER, 2007, p. 387, nota 3; GOLDSTEIN, 1985, p. 157-164; BICKERMAN, 2007, p. 409. Segundo Bickerman, a felicitação inicial da carta (χαίρειν καὶ ὑγαίνειν) indica sua falsificação, uma vez que só veio a ser utilizada a partir de 60 a.C., data indicada como provável para a mesma (BICKERMAN, 2007, p. 409). Jonathan A. Goldstein, porém, defende que é improvável que a carta tenha sido composta entre 67 a.C. e 73 d.C., se colocando contra a tese de Bickerman. Cf. GOLDSTEIN, 1985, p. 540-545 (Appendix IX). Outra frase que leva à suspeita em relação à carta é a expressão “estando (...) para celebrar a purificação [do Templo]” (μέλλοντες ἄγειν ... τὸν καθαρισμόν τοῦ ἱεροῦ), em 2 Mac 1.18 (cf. 2.16), uma vez que ἄγω τὸν καθαρισμόν possuía um sentido específico de celebração do *festival* da purificação do Templo, implicando na existência (e instituição) do mesmo. Se fosse uma referência à purificação do Templo anterior à existência do festival, não fazendo referência ao mesmo, mas ao ato em si, se esperaria a frase καθαρίζω τὸν Ἱερὸν. Cf. PARKER, 2007, p. 387, nota 3.

### 1.1.1 Propósito

Mediante a conexão estabelecida pela festa de Hanuká pode-se perceber que, mesmo que as cartas de 2 Macabeus 1-2 sejam adições posteriores ao livro – como os estudiosos costumam indicar<sup>91</sup> –, possuem certa unidade com o seu conteúdo, explicitando seu caráter e propósito como um “livro festivo”, a exemplo de outros livros como Ester<sup>92</sup>, Cantares, Rute, Lamentações e Eclesiastes<sup>93</sup>. Como explicado por Arnaldo Momigliano, os livros festivos relatavam histórias com um sentido bastante específico:

Nos livros festivos, a história era escrita para explicar, justificar e celebrar uma cerimônia religiosa, ou um festival. A historiografia não era apenas feita para interpretar a intervenção de Deus em uma série de eventos, mas também era usada para justificar a reconstituição institucional da feliz conclusão destes eventos, na forma de um festival religioso. (MOMIGLIANO, 1975b, p. 87).

Desta forma, mesmo que 2 Macabeus busque explicar os acontecimentos teologicamente, à luz da ação divina na história, o faz de modo a ressaltar a importância de um festival religioso<sup>94</sup>. No relato de 2 Macabeus, portanto, a festa do Hanuká funciona como centro do relato, de tal forma que figura como data tanto da purificação do Templo como ainda de sua profanação, de modo bastante simbólico<sup>95</sup>, conforme explicitado em 2 Macabeus 10.5-8:

Assim, no dia em que o Templo havia sido profanado pelos estrangeiros, nesse mesmo dia sucedeu realizar-se a purificação do Santuário, isto é, no vigésimo quinto

---

<sup>91</sup> Cf. p.e. MOMIGLIANO, 1975b, p. 87; PARKER, 2007, p. 388; WILLIAMS, 2003, p. 72-73. Caso seja uma adição posterior, a unidade da carta data no máximo do século II d.C., uma vez que Clemente de Alexandria (*Strom.*, 5,14,97,7) a conhece já com a segunda carta. O fato das cartas serem festivas (“*Festbrief*”, como indicado por Bickerman), assim como o próprio livro de 2 Macabeus ser um livro festivo (cf. notas 25-27), fortalece a relação entre as cartas e o livro como um todo. A respeito desta relação, cf. DORAN, 1981, p. 3-12. Segundo J. W. van Henten, porém, o livro de 2 Macabeus não deveria ser identificado como uma “lenda festiva” ou “carta festiva”, uma vez que não há nenhuma carta inicial que se refira ao dia de Nicanor (cf. 2 Mac 15.36). Mesmo assim, indica que as cartas acompanham o relato do livro pela linguagem, com “várias similaridades significativas no vocabulário” (VAN HENTEN, 2003, p. 78), a exemplo da repetição de καθαρίζω e καθαρισμός. Cf. 2 Mac 1.18,36; 2.16,18,19; 10.3,7.

<sup>92</sup> Segundo Momigliano, “2 Macabeus acompanhou o livro de Ester como um livro festivo e provavelmente providenciou o modelo para outro livro festivo, 3 Macabeus” (MOMIGLIANO, 1975b, p. 87). Sobre a relação entre 2 Macabeus e 3 Macabeus, cf. TROMP, 1995. Sobre a relação entre Ester e 3 Macabeus, cf. HACHAM, 2007; MOTZO, 1924a. p. 272-290.

<sup>93</sup> Estes cinco livros, chamados na tradição judaica de *Hamesh Megillot* (חמש מגילות), são os cinco rolos festivos que fazem parte dos *Ketuvim*, a terceira parte da Bíblia Hebraica. Cf. NOAM, 2011a.

<sup>94</sup> De fato, entre as obras relacionadas às festas religiosas judaicas, diferente das obras pagãs similares, havia uma “teologia de intervenção divina implícita, que estava por trás dos festivais individuais” (MOMIGLIANO, 1975b, p. 87). Os festivais, portanto, possuíam valor como celebrações da manifestação explícita da ação divina na história.

<sup>95</sup> “É certamente uma justiça poética e providenciou um toque muito dramático para a história, ter a rededicação correspondendo ao dia da contaminação” (FINKELSTEIN, 1931, p. 171).

dia do mesmo mês, que era o de Casleu. E com júbilo celebraram oito dias de festa<sup>96</sup>, como para as Tendias<sup>97</sup>, recordando-se que, pouco tempo antes, durante a própria festa das Tendias, estavam obrigados a viver nas montanhas e nas cavernas, à maneira de feras<sup>98</sup>. Eis por que, trazendo tirso e ramos vistosos, bem como palmas, entoavam hinos Àquele que de modo tão feliz os conduziu à purificação do seu Lugar santo. Depois, com um público edito confirmado por votação, prescreveram a toda a nação dos judeus que celebrassem anualmente esses dias. (2 Mac 10.5-8, BJ).

Neste texto citado (2 Mac 10.5-8), o caráter institucional da festividade do Hanuká, na qual os macabeus são exaltados, é diluído tanto pela participação divina, na purificação, como pela participação popular, na definição da festividade por meio de um “público edito confirmado por votação” (2 Mac 10.8). Ao mesmo tempo, há uma importante relação com a festa das Tendias, justificando a criação do Hanuká como uma ampliação daquela festa, valendo-se de seu prestígio institucional.

Outro elemento importante no relato é o fato do mesmo dia da purificação ser o dia “em que o Templo havia sido profanado pelos estrangeiros” (2 Mac 10.5). Tal “coincidência” é particularmente relevante, principalmente quando se considera a festividade como uma vitória sobre os estrangeiros e seus deuses: afinal, 25 Kislev era não apenas o aniversário de Antíoco Epifânio como também a data das festividades em honra de Dioniso<sup>99</sup>, tendo profundo significado ideológico. A festa de Hanuká, portanto, transforma-se em um

<sup>96</sup> Se, por um lado, os oito dias (ἡμέρας ὀκτώ) tem relação com os oito dias de purificação celebrados por Moisés (Lv 8-9, cf. BRUSTON, 1890, p. 117, nota 2), por outro, pode-se pensar em um fundamento em uma lenda posterior. Segundo a tradição rabínica (b. Shab 21b), quando os judeus foram reconsecrar o Templo, encontraram óleo sagrado apenas para um dia, mas, milagrosamente, a quantidade durou oito dias, até terem novo óleo pronto. Esta seria a origem dos oito dias de comemoração, juntamente à relação com a festa dos Tabernáculos. Cf. nota abaixo.

<sup>97</sup> A Festa das Tendias, também conhecida como Festa dos Tabernáculos, Festa das Cabanas, Festa das Colheitas, ou ainda *sukôt* (סוכות), era uma das principais festas religiosas judaicas, sendo uma das três *Shalosh Regalim* (שלוש רגלים), as festas de Peregrinação, juntamente à Páscoa, ou *Pesah* (פסח), e o Pentecostes (nome grego: Πεντηκοστή), também chamado de Festa das Semanas ou *Shav'uot* (שבועות). Em 2 Mac 10.6, a festa é referida simplesmente como ἡμέρας [...] σκηνομάτων (“dias [das] Tendias”), assim como em 2 Mac 1.9 aparece a expressão τὰς ἡμέρας τῆς σκηνοπηγίας (“os dias das Tendias”), enquanto em 2 Mac 1.18 há σκηνοπηγίας. Como indicado por VanderKam, quando a LXX se refere à Festa das Tendias, traz juntamente o termo ἑορτή, como em Lv 23.34; Dt 16.16; Zc 14.16-19, à semelhança da segunda menção à festa em 2 Mac 10.6 (σκηνοῶν ἑορτή). Cf. VANDERKAM, 1987, p. 32. A respeito desta festa, cf. VANDERKAM, 2000, p. 903-905 (II); STEINBERG, 2011b; KUTCH; JACOBS, 2007, p. 299-302; Ne 8.13-18; t. Suk 1.1-4.28; m. Suk 1.1-5.8; y. Suk 1a; b. Suk 2a-56b. Sobre a relação entre as duas festas (Hanuká e *sukôt*), cf. VANDERKAM, 1987, p. 31-34; LIBER, 1912; ZEITLIN, 1938, p. 19-25.

<sup>98</sup> Cf. 2 Mac 5.27.

<sup>99</sup> Segundo 2 Mac 6.7, a cada mês era celebrado o aniversário de Antíoco, no qual havia festas dionisíacas, com um cortejo em honra a Dioniso com pessoas coroadas de hera. Não se tratava, portanto, de um aniversário anual, mas mensal, realizado no dia 25 de cada mês, cf. 1 Mac 1.59. Cf. REGEV, 2008, p. 87, nota 1. É possível, como indicou James C. VanderKam, que não apenas os selêucidas tenham esperado após a construção do novo altar no Templo para que o primeiro sacrifício fosse no dia 25, aniversário do rei, mas também a escolha da data pelos macabeus tenha sido pela mesma razão, como “um presente de aniversário irônico para o deus-rei que ainda estava vivo e requerendo adoração a si naquele tempo” (VANDERKAM, 1987, p. 35). De toda forma, a “coincidência” da purificação ter ocorrido no mesmo dia de sua profanação suscita desconfiança (FINKELSTEIN, 1931, p. 171), e merece explicação, sendo a proposta de VanderKam uma possibilidade interessante.

mecanismo ritual com um amplo sentido ideológico, representando tanto a vitória militar dos macabeus contra os selêucidas, como a vitória religiosa do judaísmo contra o paganismo imposto<sup>100</sup>. Fundamenta-se, portanto, na constituição de opostos.

Mas, se 2 Macabeus possui tal afinidade com o Hanuká, institucionalizando-o, será que o mesmo teria sido utilizado liturgicamente durante as festividades, tal como outros livros festivos, a exemplo de Ester? Mesmo que não haja nenhuma evidência que indique que 2 Macabeus era lido publicamente durante o Hanuká, tal como os outros livros festivos (MOMIGLIANO, 1975b, p. 88), não se pode eliminar de cara tal possibilidade<sup>101</sup>. Porém, se deve levar em conta a alta improbabilidade deste uso, uma vez que se trata de um livro escrito em grego, e não em hebraico (MOMIGLIANO, 1975b, p. 88), a língua da liturgia judaica nas sinagogas.

Apesar de não estar clara qual a exata dimensão da relação entre 2 Macabeus e o Hanuká, se pode perceber que a festividade é central pelo menos na moldura do relato, estando tanto no começo (nas cartas, caps. 1-2), quanto mais para o final do livro, no capítulo 10. O que é de difícil compreensão, no entanto, é o fato do relato não terminar em 2 Macabeus 10.8, que explica a instituição do Hanuká, prosseguindo até o capítulo 15, onde termina com a instituição de outra festividade, o dia de Nicanor (2 Mac 15.35-36)<sup>102</sup>, seguido apenas pelo epílogo do autor (2 Mac 15.37-39). Assim, o relato se encerra da seguinte forma, em 2 Macabeus 15.35-36:

Quanto à cabeça de Nicanor<sup>103</sup>, Judas mandou pendurá-la na Cidadela<sup>104</sup>, como um sinal claro e evidente, para todos, da ajuda do Senhor. A seguir decidiram todos, por um decreto de comum acordo, não deixar de modo algum passar despercebida essa data, mas observar com solenidade o dia treze do duodécimo mês, chamado Adar em aramaico, um dia antes da festa de Mardoqueu<sup>105</sup>. (2 Mac 15.35-36, BJ).

<sup>100</sup> Segundo James C. VanderKam, o dia 25 de Kislev continha “uma dupla significância para Judas e seus seguidores” (VANDERKAM, 1987, p. 35). Sobre o valor ideológico da Hanuká para os macabeus, cf. REGEV, 2008; VANDERKAM, 1987. De fato, como Regev lembra, a conexão entre a festividade e o Templo está não somente em seu nome grego, ἐγκαίνια (“dedicação”), mas também se apresenta na descrição de João 10.22, texto relativo à visita de Jesus ao Templo. Cf. REGEV, 2008, p. 88, nota 3.

<sup>101</sup> Para uma comparação entre a liturgia do Hanuká e os livros de 1 Macabeus e 2 Macabeus, cf. STEIN, 1954a; STEIN, 1954b. Momigliano, no entanto, critica estes artigos de Stein, afirmando não ter visto nos mesmos traços dos livros de 1 e 2 Macabeus, cf. MOMIGLIANO, 1975b, p. 88, nota 8.

<sup>102</sup> A explicação desta continuação do relato, aparentemente desnecessária (cf. nota 91), se dá pela composição do livro, que apresenta dois blocos de relato de história de libertação, que terminam com os dois festivais, como se verá adiante (cf. 1.2.1). Quanto ao dia de Nicanor, ou *Yom Nicanor* (יום נקנור), tratava-se de uma festa realizada no dia 13 do mês de Adar, em comemoração à vitória de Judas Macabeu sobre Nicanor, um general selêucida. Segundo o MegTaan (32) não se tratava de um dia cujo jejum era obrigatório, mas tinha sua importância ao ponto de ser lembrado. Sobre o dia de Nicanor, cf. y. Taan 2.13,66a; y. Meg 1.6,70c; b. Taan 18b.

<sup>103</sup> Cf. Jz 7.25; 1 Sm 17.54; 31.9-10; Jdt 13.15; 14.1; Heródoto, *Hist.*, 5.114; 6.30.

<sup>104</sup> Sobre a Cidadela, cf. 2.3.4.

<sup>105</sup> Como lembra a Bíblia de Jerusalém (p. 796, nota e), o “dia de Mardoqueu” (Μαρδοχαϊκῆς ἡμέρας) será



Assim como na instituição da Hanuká (2 Mac 10.5-8), a institucionalização do festival do dia de Nicanor é apresentada junto a uma referência a Deus e outra ao povo<sup>106</sup>. Ambas servem para explicar as festas, ao mesmo tempo que incentivá-las, ampliando seu significado e importância, sacralizando-as (Deus) e popularizando-as (povo). O próprio livro de 2 Macabeus, carregado de elementos teológicos e dramáticos (como será explicado adiante, cf. 1.2 e 1.3), parece ter como propósito justamente sacralizar e popularizar a Revolta dos Macabeus, indicando tanto a intervenção divina como a participação popular no processo. Também, tendo sido escrito em grego e em uma forma literária helenística (cf. 1.2), 2 Macabeus parece uma obra que se direciona a um grande público. Assim, apesar das cartas enviadas de Jerusalém aos judeus da Diáspora (2 Mac 1-2) terem tido sua importância, é bem provável que o livro de 2 Macabeus tenha sido escrito a fim de ampliar a difusão tanto das cartas como da história<sup>107</sup>, complementando-as no incentivo da celebração do Hanuká, e mesmo do dia de Nicanor. Deste modo, tanto as festas como o livro que as institui, servem a fim de fundamentar a identidade judaica, tanto a partir de sua própria história como em oposição ao domínio estrangeiro e ao paganismo imposto.

### 1.1.2 Conteúdo

A festa de Hanuká e o dia de Nicanor, portanto, são comemorações em relação às vitórias do conflito que 2 Macabeus relata. Sendo assim, mesmo que seu propósito seja em relação às festividades, o conteúdo do livro se dá mediante e através do conflito entre judeus e selêucidas, conhecido como Revolta dos Macabeus: apresenta não somente suas causas, como também as formas pelas quais alcançou sucesso, tanto mediante martírios como através de conflitos armados. Toda a revolta, porém, é compreendida como uma história de salvação, sendo apresentada e estruturada enquanto relação do povo de Israel com Deus: após sua “bênção” (2 Mac 3.1-40), o povo cai em “pecado” (2 Mac 4.1-5.10) e sofre sua “punição” (2

---

identificado com a festa dos “Purim” (cf. Et 9), mas, aparentemente, ainda eram distintas neste contexto. Sobre a relação entre as duas festas, cf. DEL MEDICO, 1965. No MegTaan, o dia de Nicanor é seguido dos dias de Purim: “Nos dias quatorze e quinze deste [mês] – e não se deve elogiar [se deve jejuar]” (MegTaan, 33, Cf. NOAM, 2006, p. 344). Uma vez que o MegTaa data entre 41 e 70 d.C., a incorporação do dia de Mardoqueu nos dias de Purim ocorreu no século I d.C. ou antes, o que fortalece a ideia de uma data mais antiga para o livro de 2 Macabeus. Sobre o MegTaa, cf. NOAM, 2011b, p. 417-418; NOAM, 2013, p. 4415-4416; NOAM, 2006; ZEITLIN, 1918 [esp. 71-75]. A respeito da MegTaa como fonte para estabelecimento de uma cronologia, cf. ZEITLIN, 1918; ZEITLIN, 1919a; ZEITLIN, 1919b.

<sup>106</sup> 2 Mac 15.36a: “A seguir decidiram todos, por um decreto de comum acordo...” (ἐδογμάτισαν δὲ πάντες μετὰ κοινῶ ψηφίσματος μηδαμῶς).

<sup>107</sup> Mesmo que não haja sinais claros que Filo conhecia 2 Macabeus (*Quod omn.*, 13.88, segundo Momigliano, não é uma evidência, cf. MOMIGLIANO, 1975b, p. 88), nem de que Flávio Josefo o tenha utilizado (apesar de utilizar 1 Macabeus), é bem provável que tenha tido ampla difusão, possivelmente tendo sido escrita em grego com este propósito. Contra: BAR-KOCHVA, 1989, p. 67. A este respeito, cf. 1.2.3.

Mac 5.11-6.11), depois recebendo seu “perdão” (2 Mac 6.12-7.42) e finalmente alcançando sua “redenção” (2 Mac 8.1-15.36), tal como se pode perceber pelo esqueleto do livro, que segue abaixo:

<b>PARTE</b>	<b>SUBPARTE</b>	<b>TEXTO</b>
CARTAS INICIAIS	.....	1.1-2.18
	<i>Primeira carta</i>	1.1-10a
	<i>Segunda carta</i>	1.10b-2.18
PREFÁCIO DO AUTOR A BÊNÇÃO DE ISRAEL	.....	2.19-32
	.....	3.1-40
	<i>Chegada e ação de Heliodoro</i>	3.1-23
O PECADO DE ISRAEL	<i>O castigo de Heliodoro</i>	3.24-34
	<i>A conversão de Heliodoro</i>	3.35-40
	.....	4.1-5.10
	<i>A superintendência de Simão</i>	4.1-6
A PUNIÇÃO DE ISRAEL	<i>O sacerdócio de Jasão</i>	4.7-22
	<i>O sacerdócio de Menelau</i>	4.23-5.4
	<i>A disputa pelo sacerdócio</i>	5.5-5.10
	.....	5.11-6.11
	<i>As intervenções de Antíoco</i>	5.11-5.14
O PERDÃO DE ISRAEL	<i>A pilhagem do templo</i>	5.15-5.23
	<i>Intervenção de Apolônio</i>	5.24-5.27
	<i>Instalação dos cultos pagãos</i>	6.1-6.11
	.....	6.12-7.42
	<i>Explicação do autor</i>	6.12-17
A REDENÇÃO DE ISRAEL	<i>Os mártírios</i>	6.18-7.42
	.....	8.1-15.36
	<i>A resistência judaica</i>	8.1-36
	<i>O fim de Antíoco IV</i>	9.1-29
	<i>A purificação do templo</i>	10.1-8
	<i>Antíoco Eupátor sobe ao trono</i>	10.9-13
	<i>O avanço da luta armada</i>	10.14-12.45
	<i>A campanha de Antíoco Eupátor</i>	13.1-26
<i>A campanha de Demétrio I e Nicanor</i>	14.1-15.36	
EPÍLOGO DO AUTOR	.....	15.37-39

**Tabela 1** – Esqueleto de 2 Macabeus<sup>108</sup>

Apesar da Revolta dos Macabeus ter tido início, segundo 1 Macabeus, com o sacerdote Matatias (1 Mac 2.1ss)<sup>109</sup>, foi um de seus filhos<sup>110</sup>, Judas, quem se tornou o

<sup>108</sup> O presente esqueleto do livro de 2 Macabeus baseia-se parcialmente nas tabelas de G. W. E. Nickelsburg. Cf. NICKELSBURG, 1971, p. 522; NICKELSBURG, 2005, p. 107. Também leva em consideração as separações indicadas pela BJ e outros esquemas (p.e. DORAN, 2001a, p. 735).

<sup>109</sup> Matatias, filho de João, o sacerdote, ou, em hebraico, *Matityāhū ben Yōhānān ha-kōhēn* (מתיתיהו בן יוחנן הכהן), como é chamado na oração rabínica em comemoração à vitória macabeia (*‘Al ha-Nissim*, cf. GAFNI, 2000b, p. 329), foi o primeiro líder da revolta. Em 1 Mac 2.1 é chamado de “Matatias, filho de João, filho de Simeão” (Ματθαθίας υἱὸς Ἰωαννου τοῦ Συμεων), ao qual Josefo (*AJ*, 12.6.1) acrescenta “[filho] de Asmoneu” (τοῦ Ἀσμωναίου). Cf. TORREY, 1902b, col. 2852 (III). Em 1 Mac 2.1 é também indicado como sendo “sacerdote da linhagem de Joiarib” (ιερεὺς τῶν υἱῶν Ἰωαριβ), chefe da segunda das vinte e quatro classes sacerdotais, cf. 1 Cr 24.7. Sobre Matatias, cf. GAFNI, 2007b, p. 685 (XIII).

<sup>110</sup> “Tinha [Matatias] cinco filhos: João, com o cognome de Gadí, Simão, chamado Tasi, Judas, chamado Macabeu, Eleazar, chamado Auarã, e Jônatas, chamado Afus” (1 Mac 2.2-5 [BJ]).

principal líder da revolta, de modo que o título “Revolta dos Macabeus”<sup>111</sup> leva seu apelido: “o Macabeu”<sup>112</sup>, ou seja, “o Martelo”<sup>113</sup>. Provavelmente é por isso que 2 Macabeus indica Judas não somente como organizador da Revolta (2 Mac 8.1), mas também como seu incentivador (cf. 2 Mac 5.27). Mas, como e porque se deu tal revolta? Ou seja, quais foram as causas e andamentos desta?

Segundo o relato de 2 Macabeus, enquanto Antíoco IV realizava a mudança das leis judaicas (2 Mac 4.1-20), pilhava o Templo de Jerusalém (2 Mac 5.15-23) e instalava cultos pagãos (2 Mac 6.1-11), não somente surgiam mártires, que enfrentavam as decisões reais entregando suas vidas (2 Mac 6.18-7.42), mas também “Judas, também chamado Macabeu, e os seus companheiros, iam introduzindo-se às ocultas nas aldeias” (2 Mac 8.1). Em perspectiva teológica, pode-se dizer que a causa da revolta não foi a perseguição de Antíoco, mas antes o pecado de Israel, que teve tal perseguição como consequência (ou, “punição”). Afinal, tal pecado teria sido justamente a abertura judaica à cultura helênica, durante os sacerdócios de Jasão e Menelau. Os mártires, no entanto, para além de demonstrarem a oposição do povo às medidas dos sacerdotes (e mesmo do rei), foram o meio pelo qual o povo encontrou o perdão divino, possibilitando que a redenção fosse alcançada pelo grupo militar organizado por Judas.

Historicamente, porém, esta organização dos fatos, seguindo uma linha teológica de causa e efeito, parece um tanto quanto artificial: afinal, conforme Antíoco tomava medidas contrárias à religião judaica tradicional e por esta mesma causa, já se organizava uma milícia

<sup>111</sup> A revolta é designada a partir da expressão “Macabeus”, tanto em seu nome hebraico (מרדד השמונאים) como em seu nome grego (Επανάσταση των Μακκαβαίων). De fato, enquanto nos livros de 1 e 2 Macabeus somente Judas é designado por este termo (“macabeu”, cf. TORREY, 1902b, col. 2850 [III]), com o tempo o mesmo passa a designar também os outros membros da família, os mártires do período (cf. GIBSON, 2007, p. 316 [XIII]), e, por fim, todos os participantes da revolta.

<sup>112</sup> Judas, filho de Matatias, ficou conhecido como “Judas, o Macabeu”, ou, em hebraico, *Yehuda Ha-Makaby* (יהודה המכבי). No MegAnt, a referência a Judas está um pouco diferente: *Maqbēy* (מקבי). Nos livros de 1 e 2 Macabeus, Judas é designado como “Judas, chamado Macabeu” (Ιουδας ὁ καλούμενος Μακκαβαῖος, cf. 1 Mac 2.4; 3.1), “Judas, o Macabeu” (Ιουδας ὁ Μακκαβαῖος, cf. 1 Mac 5.24; 2 Mac 2.19; 8.1), “Judas Macabeu” (Ιουδας Μακκαβαῖος, cf. 1 Mac 2.66), “o Macabeu” (ὁ Μακκαβαῖος, cf. 1 Mac 5.34 [Cod. A]; 2 Mac 8.5,16; 10.19ss) e “Macabeu” (Μακκαβαῖός, cf. 1 Mac 5.34 [Cod. 8 e Cod. V]; 2 Mac 10.1). Cf. TORREY, 1902b, col. 2850 (III).

<sup>113</sup> O nome “Macabeu” provém da palavra aramaica *maqānāh* (מקנה), “martelo”. Apesar de ser provável que este apelido de Judas seja decorrente de sua valentia nas batalhas, é estranho de se pensar que o termo hebraico correspondente era utilizado para se referir ao pequeno martelo de ferramentas, e não ao grande martelo utilizado como arma, cf. TORREY, 1902b, col. 2851 (III); CHEYNE, 1903, col. 1947 (II); Jz 4.21; 1 Rs 6.7; Is 44.12 (no plural no TM e no singular na LXX); Jr 10.4. Como bem indicado por C. C. Torrey, há a possibilidade de “Judas” ser um nome real (de príncipe), e “Macabeu” ser o nome dado por seu pai após o nascimento. Da mesma forma seriam os demais nomes duplos de seus irmãos (cf. 1 Mac 2.2-5). Como fundamento desta teoria, Torrey apresenta os casos de Alexandre, chamado Balas (Ἀλέξανδρος ὁ Βάλας λεγόμενος, cf. Josefo, AJ, 13.4.8), sendo “Alexandre” (Ἀλέξανδρος) seu nome oficial (real) e “Balas” (Βάλας) seu nome original, e da rainha Alexandra, chamada Salina (*Alexandra quae et Salina vocabatur*, cf. Jerônimo, *Com. Dan.*, [Dn 9.24ss]), sendo “Alexandra” (Ἀλεξάνδρα) seu nome oficial (como é chamada por Josefo) e “Salina” (Σαλίνα)/“Salome” seu nome hebraico (como lembra Eusébio). Cf. TORREY, 1902b, col. 2851 (III).



a fim de enfrentar o poder selêucida na Judeia, de modo que “chamando a si os coirmãos de raça e recrutando os que haviam perseverado firmes no judaísmo, chegaram a reunir cerca de seis mil pessoas” (2 Mac 8.1b). Este grupo, organizado por Judas, atacava “de improviso” as cidades e aldeias, ateando fogo e “apoderando-se dos pontos estratégicos” (2 Mac 8.6) além de se valer da noite para os ataques (2 Mac 8.7), de modo que seu pequeno número<sup>114</sup> era compensado pelas suas táticas, como uma verdadeira guerrilha<sup>115</sup>.

Ambos os aspectos – teológico e histórico (militar) – aparecem em 2 Macabeus. Porém, apesar do relato de 2 Macabeus narrar as lutas de Judas e seus companheiros<sup>116</sup>, não se concentra tanto neste aspecto militar, tal qual 1 Macabeus, dando maior ênfase à participação divina no processo. Deste modo, apesar do narrador acompanhar o combate armado contra os estrangeiros, dá destaque à ajuda divina presente e atuante neste. É justamente por conta desta ajuda divina que, segundo 2 Macabeus, a revolta pôde alcançar sucesso a despeito de seu pequeno número, como fica claro no prefácio do autor, apresentado logo após as cartas iniciais:

Os fatos referentes a Judas Macabeu e a seus irmãos, a purificação do grandioso

<sup>114</sup> Mesmo que os números de 1 Macabeus 6.30 e 9.4 sejam exagerados, certamente o exército selêucida possuía um número muito maior de soldados à disposição que os rebeldes. Como indicado por Bezalel Bar-Kochva, o número de 100.000 homens de infantaria, 20.000 cavaleiros e 32 elefantes (1 Mac 6.30) ultrapassa a possibilidade de mobilização de tropas não somente das regiões ocidentais do Império Selêucida, mas também deste como um todo (BAR-KOCHVA, 1989, p. 40). Mesmo assim, porém, a quantidade poderia se aproximar de 20.000 soldados e 2.000 cavaleiros (1 Mac 9.4) em algumas situações, até porque, como indicado por Políbio (*Hist.*, 5.79.13), na batalha de Rafia teriam participado 68.000 soldados selêucidas (62.000 de infantaria e 6.000 cavaleiros), e como apontado por Tito Lívio (*Hist.*, 37.37.9), na batalha de Magnesia haveriam 72.000 soldados selêucidas (60.000 infantaria e 12.000 cavalaria). Vale a pena conferir a tabela do poder bélico selêucida em: BAR-KOCHVA, 1989, p. 34. As fontes (1 Mac, 2 Mac e Josefo), divergem quanto ao número de soldados inúmeras vezes, como na segunda expedição de Lísias: Josefo (*BJ*, 1.41) aponta 50.000 soldados e 5.000 cavaleiros; 1 Macabeus (6.30) fala de 100.000 homens de infantaria, 20.000 cavaleiros e 32 elefantes; 2 Macabeus (13.2) indica 110.000 soldados, 5.300 cavaleiros, 22 elefantes e 300 carros armados de foices. Sobre o número de combatentes em ambos os lados, cf. BAR-KOCHVA, 1989, p. 29-67. Sobre o tamanho do exército selêucida, cf. também BAR-KOCHVA, 1976, p. 7-19.

<sup>115</sup> Enquanto o Império Selêucida, além do maior número de soldados (cf. nota acima) também contava com armas de guerra – elefantes de guerra, carros armados de foices, etc (cf. 2 Mac 13.2) –, os rebeldes se valiam principalmente do terreno acidentado como mecanismo tático. Não se deve, porém, exagerar a este respeito: assim como os elefantes serviam mais como elemento de terror psicológico (BAR-KOCHVA, 1989, p. 128; cf. 1 Mac 6.38,41), também os selêucidas não eram despreparados para enfrentar seus inimigos em terrenos montanhosos, até porque contavam com cipriotas (cf. 2 Mac 4.29 e 12.2), mísios (1 Mac 1.29-40; 2 Mac 5.24) e trácios (2 Mac 12.35). A respeito da capacidade militar selêucida para o terreno montanhoso, cf. BAR-KOCHVA, 1989, p. 116-129.

<sup>116</sup> Judas assume o poder, segundo 1 Mac 3.1, após a morte de seu pai, Matatias, contando com o apoio de seus irmãos: “Judas, cognominado Macabeu, seu filho [de Matatias], levantou-se em seu lugar. E todos os seus irmãos e quantos haviam aderido a seu pai apoiaram-no, pelejando com alegria os combates de Israel” (1 Mac 3.1-2 [BJ]). Como destacado por Bezalel Bar-Kochva, sua biografia é “a história do conflito militar e político que ele liderou contra as autoridades selêucidas, da morte de seu pai Matatias (166 a.C.) à sua própria morte heroica (160 a.C.)”, até porque as fontes não apresentam sua vida nem suas atividades antes disto (BAR-KOCHVA, 1989, p. xiii). Em 2 Macabeus a revolta é apresentada como se tivesse início com “Judas e seus companheiros” (cf. 2 Mac 8.1).

Templo e a consagração do altar; as guerras contra Antíoco Epífanes e seu filho Eupátor; as *aparuições vindas do céu* em favor dos que generosamente realizaram façanhas pelo judaísmo, a ponto de, *embora poucos*, devastarem todo o país e porem em fuga as hordas bárbaras; o fato de recuperarem o Templo, afamado em toda a terra habitada, de libertarem a cidade e de restabelecerem as leis que estavam para ser abolidas, tendo-lhes sido *propício o Senhor com toda a sua mansidão*, todos esses acontecimentos, expostos por Jasão de Cirene em cinco livros, tentaremos sintetizá-los num só compêndio.<sup>117</sup>

Sendo assim, é evidente que para 2 Macabeus o mais importante não é a participação humana, mas a ajuda divina que, providencialmente, lhes concedeu a vitória<sup>118</sup>. Ou seja, a redenção alcançada pelos macabeus só foi possível pelo perdão concedido por Deus. Assim, os poucos rebeldes foram vitoriosos porque Deus, “com toda a sua mansidão<sup>119</sup>”, mudou a sorte do seu povo. É por isso que, mesmo que não seja um livro sagrado do judaísmo, não fazendo parte da Bíblia Hebraica, 2 Macabeus teve e ainda tem importância não somente histórica como teológica, transmitindo parte da história do povo judeu que é a história da relação de Deus com a humanidade, mediante o povo escolhido<sup>120</sup>. Desta forma, este livro se relaciona diretamente com o cânon judaico, como parte da “história da salvação”, fazendo eco claro ao livro de Deuteronômio, como se pode observar na tabela abaixo:

SITUAÇÃO	AÇÃO	TEXTO	REFERÊNCIA
CARTAS INICIAIS	.....	1.1–2.18	.....
PREFÁCIO	.....	2.19–32	.....
BÊNÇÃO	<i>Sacerdócio de Onias</i>	3.1–40	Dt 28.1-14; 32.7-14
PECADO	<i>Helenismo</i>	4.1–5.10	Dt 28.15; 32.15-18
PUNIÇÃO	<i>Represálias de Antíoco</i>	5.11–6.17	Dt 28.16-68; 32.19-25
MUDANÇA	<i>Morte dos mártires</i>	6.18–7.42	Dt 30.2; 32.26-33
JUÍZO/SALVAÇÃO	<i>Vitórias de Judas</i>	8.1–15.36	Dt 30.3-10; 32.34-43
EPÍLOGO	.....	15.37–39	.....

**Tabela 2** – Divisão de 2 Macabeus em relação às referências a Deuteronômio<sup>121</sup>

<sup>117</sup> O aspecto guerrilheiro se destaca tanto na ocultação das tropas judaicas quanto na mobilidade das mesmas. A ideia da guerrilha, como luta popular contra o poder estabelecido, serve de pressuposto (fundamental) para o comentário de Sandro Gallazzi e Francisco Rubeaux sobre 1 Macabeus: *Primeiro Livro dos Macabeus: Autocrítica de um guerrilheiro* (GALLAZZI; RUBEAUX, 1993).

<sup>118</sup> De fato, segundo a teologia do livro, “não é pela força das armas que ele concede a vitória, mas sim aos que dela são dignos” (2 Mac 15.21). Ou seja, o próprio Judas Macabeu não foi vitorioso por sua força ou pela força de seu exército, mas por sua piedade. Não é à toa, portanto, que o destaque para as orações que este faz aparece recorrentemente no texto. Sobre as orações em 2 Macabeus, cf. 1.2.2.

<sup>119</sup> Deus é apresentado por dois aspectos aparentemente contraditórios: sua mansidão e sua ira (cf. 1.3.2). Acontece, porém, que enquanto sua mansidão é resultado de sua misericórdia, sua ira é resultado de sua justiça. Não são, portanto, aspectos contraditórios na perspectiva judaica: a misericórdia divina não anula sua justiça, mas lhe faz ser tardio em irar-se, como Moisés proclama: “Iahweh! Iahweh! Deus de ternura e piedade, lento para a cólera, rico em graça e fidelidade; que guarda sua graça a milhares, tolera a falta, a transgressão e o pecado, mas a ninguém deixa impune e castiga a falta dos pais nos filhos e nos filhos dos seus filhos, até a terceira e a quarta geração” (Êx 34.6-7).

<sup>120</sup> Cf. 3.3.2.

<sup>121</sup> Este esqueleto é baseado principalmente em: NICKELSBURG, 1971, p. 522. Cabe lembrar que 4 Macabeus

### 1.1.3 Canonicidade

Tendo tamanha importância histórica, como uma das principais fontes da revolta, e construindo-se dentro de um esquema teológico diretamente conectado à Bíblia Hebraica, não foi à toa que 2 Macabeus veio a fazer parte da Septuaginta (LXX) – a primeira tradução grega dos livros sagrados judaicos<sup>122</sup> –, mesmo que posteriormente não tenha estado presente no cânon rabínico<sup>123</sup>. Fez parte, portanto, do cânon grego, e não do cânon hebraico massorético<sup>124</sup>. Mas afinal, no que implica ter feito parte da Septuaginta? Fazer parte desta composição de textos judaicos em grego certamente não foi somente decorrente da ampla leitura da obra, mas também teve como efeito a valorização e difusão da mesma,

---

também segue um esquema relacionado a Deuteronômio (a partir de 4 Mac 4), mesmo que seja menos explícito que 2 Macabeus. Cf. NICKELSBURG, 2003, p. 213, nota 11. A teologia histórica deuteronômista, como indica Paul J. Kosmin, “reduz a causa e significado de todos os eventos à (im) piedade do povo judeu e a apropriada resposta divina” (KOSMIN, 2016, p. 33). Deste modo, a realidade histórica da Revolta dos Macabeus, e mesmo da perseguição selúcida anterior, são percebidas dentro de uma “história da salvação” na perspectiva deuteronômista, mediante as situações de bênção, pecado, punição, mudança, juízo/salvação, conforme a tabela (2). Cf. Jb 23.16.31; Tm 5.8-10.

<sup>122</sup> Segundo a *Carta de Aristeas*, a LXX teria sido um empreendimento de tradução cuja iniciativa partiu de Ptolomeu II, rei do Egito, o qual solicitou ao sumo sacerdote Eleazar que seis anciãos de cada tribo fossem enviados ao Egito, a fim de realizarem a tradução dos textos sagrados judaicos. Elias Bickerman, apesar de negar a autenticidade da *Carta de Aristeas* (cf. BICKERMAN, 2007, p. 108-133 [I]), defende a tradição. Segundo ele, as grandes traduções na Antiguidade eram empreendimentos públicos. Arnaldo Momigliano, no entanto, apesar de admitir a situação para traduções para o latim, incentivadas por Roma (cf. Plínio, *NH*, 18.22), evita aplicar o mesmo aos gregos. Para ele, a LXX é resultante da iniciativa privada judaica, decorrente da perda da importância do hebraico, a qual criou uma necessidade de uma tradução dos textos religiosos para o grego tanto para o culto religioso como para a leitura privada (MOMIGLIANO, 1975a, p. 90). A LXX, portanto, não teria surgido no palácio de Alexandria, mas antes “nasceu dentro dos recintos da sinagoga” (MOMIGLIANO, 1975a, p. 91-92). Se Momigliano estiver correto, pode-se inclusive supor que haveria uma tradução grega anterior à LXX, pelo menos de algumas partes da *Torá*, como a citação de Dt 29.1 por Hecateu de Abdera parece indicar. Cf. Hecateu de Abdera, *Aegyptiaka* apud Diodoro Sículo, *Bib. Hist.*, 40.3 = Fócio, *Bib.*, Cod. 244 = F9R = *FGrH* III A264 F= 13 Müller = 9 Reinach = 11 Stern. Sobre o texto, cf. MOMIGLIANO, 1975a, p. 84; BREMMER, 2010b, p. 48-49. Cf. também outro texto: Eusébio, *Praep. evang.*, 13.12.1. A teoria de Momigliano explicaria a razão da peculiaridade da LXX, como “o maior *corpus* de tradução de toda a Antiguidade”, de modo que “em toda a literatura grega não conhecemos outro exemplo de tradução de proporções tão extensas como a Bíblia grega” (FERNANDÉZ MARCOS, 2007, p. 271).

<sup>123</sup> Como bem indicado por Timothy H. Lim (2013, p. 17-34), não há um consenso entre os estudiosos no que diz respeito à definição do cânon judaico, de modo que, interpretando certos textos antigos como pistas da formação de um cânon, são indicadas as possibilidades de uma definição no final do período persa ou mesmo no período macabeu. Cf. Sb (prólogo); 2 Mac 2.13-15; 4Q396, ls. 10-11; Mt 23.34-36; Lc 24.44; m. Yad 3.5; Josefo, *Ap.*, 1.38-42; b. BB 14b-15a. Quanto ao texto de 4Q396 10-11, Timothy H. Lim rejeita a possibilidade de haver uma referência às três partes da *Tanakh* (cf. nota 5), ou que haveria sentido de canonicidade, cf. LIM, 2001. Quanto à complexidade do uso dos textos de Qumran na questão do cânon judaico, cf. VANDERKAM, 2001b. Como indicado por Duane L. Christensen (1986), há a possibilidade de ter havido um cânon judaico com a divisão tripartida, mas menor, com 22 livros (ao invés dos 24 do cânon farisaico), como estaria na lista hebraica-aramaica de Audet, e em Flávio Josefo. Como Jacob Neusner destaca, porém, quando se fala em um “cânon rabínico”, compreendendo-se por judaísmo rabínico a forma de judaísmo que passou a vigorar principalmente após 70 d.C., deve-se pensar em um cânon duplo, formado pela *Torá* escrita (Bíblia Hebraica), e pela *Torá* oral (juntamente às histórias dos sábios), preservada na m. (c200 d.C.) e no b. (c600 d.C.). Cf. NEUSNER, 2003, p. 93.

<sup>124</sup> O cânon da LXX se difere do cânon do TM em diversos aspectos, como os livros incluídos, os títulos dos livros, a sequência destes, e mesmo a organização interna da coleção. Cf. JOOSTEN, 2016, p. 698.

especialmente entre os judeus – dentro e fora da Judeia<sup>125</sup>. Deste modo, a ampla leitura da obra é tanto a causa da incorporação naquele cânon como ainda sua consequência. Mesmo assim, porém, sendo uma obra escrita originalmente em grego<sup>126</sup> e datando claramente depois de Alexandre, o Grande<sup>127</sup>, dificilmente seria aceita pelos rabinos dos primeiros séculos da era cristã, mesmo que pretendessem uma abertura do farisaísmo aos demais segmentos do judaísmo, tornando Jâmnia em uma sociedade judaica mais aberta<sup>128</sup>. Na realidade, havia até mesmo certa aversão por parte de muitos rabinos à LXX<sup>129</sup>, assim como os mesmos evitaram dar muito destaque aos macabeus e à dinastia dos Asmoneus que os seguiu<sup>130</sup>. Todos estes fatores podem ter pesado na exclusão de 2 Macabeus do cânon judaico. Porém, mesmo para

<sup>125</sup> Contra: BAR-KOCHVA, 1989, p. 67.

<sup>126</sup> Conforme Daniel Schwartz, “os rabis que definiram o cânon no primeiro e segundo século nunca teriam considerado incluir qualquer coisa obviamente composta em grego” (SCHWARTZ, 2008, p. 57). Segundo Arnaldo Momigliano, porém, a causa seria outra: “o repúdio da história e historiografia pelos judeus depois da destruição do Segundo Templo” (MOMIGLIANO, 1975b, p. 88). De fato, Momigliano argumenta corretamente quando lembra que “1 Macabeus, apesar de escrita originalmente em hebraico (...) compartilhou do destino de 2 Macabeus” (MOMIGLIANO, 1975b, p. 88). Porém, parece não perceber a primazia do elemento temporal na definição do cânon judaico (cf. nota abaixo).

<sup>127</sup> Segundo o texto do SedOR (30), até Alexandre, o Grande, “profetas profetizavam pelo espírito santo, mas de agora em diante: emprestem os seus ouvidos e ouçam os Sábios”. Daniel Schwartz lembra que alguns textos de 1 Macabeus (4.46; 9.27; 14.41), assim como de Flávio Josefo (*Ap.*, 1.41) acompanham esta divisão. É bem possível que esta perspectiva, crescente nos primeiros séculos depois de Cristo, tenha sido fortalecida pela necessidade de reação à perspectiva cristã da continuidade da profecia, na tentativa de vincular a Bíblia Hebraica aos Escritos Cristãos enquanto “Antigo Testamento” (SCHWARTZ, 2008, p. 57, nota 133). Como lembra Frederick E. Greenspahn, rejeitando a presença do espírito santo em seu tempo, os rabis se protegiam daqueles que afirmavam terem uma conexão mais direta com Deus do que eles (GREENSPAHN, 1989, p. 49). Mesmo assim, porém, já antes do cristianismo a profecia judaica estava claramente em declínio, dando espaço não somente à escatologia (WILSON, 2006, p. 356), como ainda à exegese (SOMMER, 1996, p. 47). Independentemente do surgimento de figuras proféticas e escatológicas, como Jesus Cristo, é evidente que os judeus estavam bastante inclinados a não aceitarem mais que Deus falasse da mesma forma como no “tempo dos profetas”, cf. SOMMER, 1996. Sobre o desaparecimento do espírito santo, cf. t. Sot 13.2; y. Sot 24b; b. Sot 48b; b. Sanh 11a; b. Yom 9b; CantR 8.9. Sobre a relação da inspiração pelo espírito santo e a canonicidade, cf. t. Yad 2.14; b. Meg 7a. Greenspahn (1989, p. 37) lembra ainda a intercambialidade entre as expressões “espírito santo” e “espírito de profecia” nos targumim. Assim, o TgNeof de Êxodo 2.12 apresenta “espírito santo” na margem esquerda e “espírito de profecia” na margem direita (GREENSPAHN, 1989, p. 38, nota 5).

<sup>128</sup> O que é conhecido como “Concílio de Jâmnia”, ou ainda “Concílio de Javné”, diferente da imagem construída por H. Graetz, F. Buhl, H. E. Ryle e outros teólogos, não foi propriamente um “concílio”, nem teve a pretensão de estabelecer o fechamento do cânon judaico, como se costuma afirmar. Como bem demonstrado por D. E. Aune, este foi um “mito” estabelecido pela crítica teológica, cf. AUNE, 1991. A usual referência ao texto de m. Yad 3.5 não prova o fechamento do cânon, pois apenas se refere às discussões sobre Cantares e Eclesiastes, que nem mesmo terminaram em Jamnia (LEWIS, In: *ABD* III, p. 634-637). Sobre o assunto, cf. LEWIS, 1964. É possível que Jâmnia tenha sido uma tentativa de unificação do judaísmo após a destruição do Templo, indicando antes uma abertura do farisaísmo aos demais grupos, do que o pretendo fechamento (do cânon), cf. COHEN, 2010, p. 44-70.

<sup>129</sup> Ao contrário de algumas supervalorizações da LXX, como na *Carta de Aristeas* e na obra de Filo (p.e.: Filo, *Vit. Mos.*, 2.37), diversos textos rabínicos hostilizam a versão grega, não somente indicando seus erros (b. Meg 9a; y. Meg 1.1,4; Mek de Êx 12.40; MidHG de Êx 4.20; AbRN, versão B, cap. 37; YalShim de Gn 3; MidTan de Êx §22), como ainda afirmando que o dia de sua tradução foi “um dia tão abominável para Israel quanto o dia da confecção do bezerro de ouro” (MasSof 1.7). Cf. TOV, 1999, p. 1-20.

<sup>130</sup> Como bem lembra Stemberger, “é surpreendente quão pouca informação sobre os macabeus se pode encontrar nos primeiros escritos rabínicos. É apenas mais tarde que mais detalhes emergem...” (STEMBERGER, 1992, p. 201). Sobre as referências rabínicas aos macabeus, cf. STEMBERGER, 1992; y. Meg 1.6 (70c); y. Taan 2.13 (66a); b. Taan 18b. Sobre as referências rabínicas aos asmoneus, cf. b. Shab 21b; b. Berak 48a; b. Menah 64b; b. Qidd 70a-b; y. Taan 2.12.

os cristãos, que não tinham tais requisitos como os da língua hebraica e da datação anterior a Alexandre para incluírem um livro no seu cânon, os livros judaicos que ficaram fora da Bíblia Hebraica (dentre os quais 2 Macabeus) foram tratados com certa cautela, apresentando-se de forma problemática, sendo colocados ao fim ou mesmo estando ausentes de diversas listas canônicas ao longo da história. Por esta razão, estes livros foram causa de discussão e diferenciação no cristianismo, de modo que tais obras atualmente são consideradas como “deuterocanônicas”, estando presentes na Bíblia Católica e na Bíblia Ortodoxa<sup>131</sup>, ou como “apócrifas”, como são denominadas pelos protestantes, que não as incluem no seu cânon<sup>132</sup>.

Mesmo que os livros ditos “apócrifos” sejam mais recentes do que os livros inclusos na Bíblia Hebraica, formam certa unidade com estes, uma vez que não só completam o relato bíblico (apresentando a história subsequente), mas também dão continuidade àqueles textos, fazendo alusões e colocando-se na mesma “história de salvação”. Deste modo, os heróis da Revolta dos Macabeus, como Judas Macabeu, se assemelham aos heróis bíblicos, como Neemias, tanto em seus feitos como no cuidado com o registro e preservação dos acontecimentos relativos ao povo judeu, como se pode perceber em 2 Macabeus 2.13-14:

Também nos documentos e nas Memórias de Neemias eram narradas essas coisas. E, além disso, como ele, fundando uma biblioteca, reuniu os livros referentes aos reis e aos profetas<sup>133</sup>, os escritos de Davi<sup>134</sup> e as cartas dos reis sobre as oferendas.

---

<sup>131</sup> O termo “deuterocanônico” provém das raízes gregas *deuteros* (δεύτερος), “segundo”, e *kanōn* (κανών), “medida”, carregando a ideia de livros que foram canonizados em um segundo momento. Como indicado por Gilles Dorival, apesar desta expressão ter ficado famosa pelo Concílio de Trento (1545-1563), que reafirmou a validade de tais livros – em oposição ao protestantismo nascente que os negou –, não foi criada neste concílio, mas já antes foi utilizada por Sixtus de Siena, um judeu convertido ligado ao concílio. Cf. DORIVAL, 2007, p. 1-10. Na realidade, o Concílio de Trento em boa medida reafirmou a definição que já estava vigente, do valor sagrado destes textos. São eles: Tobias, Judite, 1 Macabeus, 2 Macabeus, Sabedoria de Salomão, Eclesiástico, Baruque e Tobias. Há ainda algumas passagens adicionais a livros presentes no cânon judaico, como Daniel, Ester e Salmos.

<sup>132</sup> O termo “apócrifos” provém da palavra grega *apókryphos* (ἀπόκρυφος), e possui o significado de “coisas encobertas”, cf. PATTERSON, In: *ABD I*, p. 292. Originalmente, se referia aos “livros contendo ensinamentos ocultos que não devem ser descobertos por pessoas ordinárias” (OESTERLEY, 1935, p. 4), sendo obras de grupos sectários, sendo conhecidas dentro do círculo de crentes. Os protestantes, porém, utilizam o termo para se referir aos livros tidos por católicos e ortodoxos como “deuterocanônicos”, cf. VANDERKAM, 2001a, p. 54-55. Cabe se destacar que, apesar de Jerônimo designar os livros deuterocanônicos como “apócrifos”, também os chamava de *libri ecclesiastici*, “livros da igreja”, cf. BARTLETT, 1998, p. 13. Sobre os apócrifos, cf. GOODMAN, 2001.

<sup>133</sup> Apesar da expressão “os livros referentes aos reis e aos profetas” (τὰ περὶ τῶν βασιλέων βιβλία καὶ προφητῶν) poder ser uma referência aos “livros dos Profetas” (ספרי) e aos livros históricos, que compõem os “Escritos” (כתובים), Stefan Schorch vai contra esta ideia: “é muito improvável que a designação [...] realmente signifique os livros históricos e proféticos que se tornaram parte do cânon judaico” (SCHORCH, 2007, p. 171). Cf. BORCHARDT, 2015a, p. 190. De fato, a expressão parece carregar implicitamente a ideia de “sobre os profetas” ([περὶ] προφητῶν), aparentemente se referindo antes aos livros escritos a respeito da vida dos profetas, a exemplo dos “registros” (ἀπογραφαῖς – 2 Mac 2.1) dentre os quais consta o “texto” (γραφή – 2 Mac 2.4) sobre a vida do profeta Jeremias, cuja tradição apócrifa é bastante diferente do livro bíblico de Jeremias, sendo utilizada em 2 Macabeus 2.1-7.

<sup>134</sup> A expressão “os escritos de Davi” (τὰ τοῦ Δαυὶδ), segundo Stefan Schorch, não deve ser tomada como uma



Da mesma forma, também Judas recolheu todos os livros que tinham sido dispersos por causa da guerra que nos foi feita, e eles estão em nossas mãos. (2 Mac 2.13-14, BJ).

Ambos, Judas e Neemias, percebem a importância da reunião dos textos da história judaica, elemento essencial na constituição da identidade deste povo. Apesar de não estar clara a importância que a “biblioteca”<sup>135</sup> de Neemias mencionada teve para o processo de canonização dos textos sagrados judaicos<sup>136</sup>, se pode perceber o valor dado pelos judeus (desde os tempos bíblicos), para a preservação de sua história e o registro da mesma. Neste sentido, tanto 1 Macabeus como 2 Macabeus tiveram grande importância: sendo as principais fontes a respeito da Revolta dos Macabeus, que entrou para a história judaica como um período exemplar, digno de lembrança e comemoração<sup>137</sup>, possuíram um valor diferencial, que as levou a serem incluídas em algumas Bíblias cristãs e, claro, serem amplamente lidas no meio judaico atual, mesmo que como fontes históricas e não como textos sagrados.

Diferente do que se tende a pensar em decorrência da nomenclatura de 1 Macabeus e 2 Macabeus, estes livros não são somente independentes como também diferentes, apresentando a Revolta dos Macabeus por perspectivas bastante distantes, e até mesmo conflitantes em alguns pontos. Assim, apesar dos seus títulos serem de fato adequados por ambos os livros tratarem da Revolta dos Macabeus, podem causar certo mal-entendido, dando a entender uma continuidade que não existe. Ambos os títulos provêm dos manuscritos gregos que, em geral, nomeiam os livros como ΜΑΚΚΑΒΑΙΩΝ Α (1 Macabeus) e ΜΑΚΚΑΒΑΙΩΝ Β (2 Macabeus)<sup>138</sup>, com propósito principal de organização dentro dos textos judaicos. Trata-se, portanto, de obras relacionadas pela organização dos livros da LXX, sem que por isso sejam semelhantes ou relacionadas diretamente.

---

indicação do Saltério (Salmos). Apesar de Davi ser de fato o maior entre os autores do livro de Salmos, não é o único, assim como também os Salmos não são sua única obra. O significado de τὰ τοῦ Δαυὶδ em 2 Macabeus 2.13 provavelmente é o de “livros de David” (τὰ τοῦ Δαυὶδ [βιβλία]), fazendo referência às outras obras que teria escrito. De fato, segundo 11QPS<sup>a</sup> 17.2-10, Davi seria o autor de 4050 composições. Também é possível que τὰ τοῦ Δαυὶδ tenha o sentido de “livros sobre David” (τὰ [βιβλία περὶ] τοῦ Δαυὶδ). Cf. SCHORCH, 2007, p. 171.

<sup>135</sup> Levando-se em conta que, segundo Sextus Pompeius Festus (*De verb. sig.* apud LANGE, 2007, p. 56), pode-se compreender por biblioteca (*bibliotheca*), “tanto um grande número de livros quanto o local onde são guardados” (*tam librorum magnus per se numerus, quam locus ipse*), não fica claro o que o texto de 2 Macabeus quer dizer por “biblioteca” (βιβλιοθήκη): se um conjunto de livros (um “cânon”), ou um lugar onde estes eram depositados. Cf. LANGE, 2007, p. 155-167.

<sup>136</sup> Apesar de autores como Armin Lange e Stefan Schorch irem contra o uso deste texto com o propósito de afirmar uma datação antiga do cânon judaico, S. Z. Leiman, R. T. Beckwith e, principalmente, A. Van der Kooij, indicam a possibilidade, baseados neste e em outros textos (cf. nota 5), de um cânon tripartido já no período macabeu. Cf. VAN DER KOOIJ, 1998.

<sup>137</sup> A respeito da importância histórica da Revolta dos Macabeus, tanto para o judaísmo como para o cristianismo, como referência de exemplo, assim como na devoção, cf. SIGNORI, 2012.

<sup>138</sup> Cf. SCHIFFMAN, 1988a, p. 875. A designação Μακκαβαίων β se encontra nos unciais Cod. A e Cod. V, e é seguido por todos os cursivos, cf. OESTERLEY, 1935, p. 315. Quanto ao texto, apesar de estar completo no Cod. A, se apresenta fragmentário no Cod. V e nem mesmo consta no Cod. x. Cf. ROST, 2004, p. 77.

Além de 1 Macabeus cobrir um total de 40 anos de relato<sup>139</sup> enquanto 2 Macabeus não chegar a 20 anos<sup>140</sup>, as interpretações também mudam consideravelmente. 2 Macabeus, portanto, não é de modo algum uma continuação de 1 Macabeus. Da mesma forma, o livro denominado 3 Macabeus não é continuação de 2 Macabeus – na verdade, este livro nem mesmo trata da Revolta dos Macabeus<sup>141</sup>. O livro intitulado 4 Macabeus, porém, apesar de não ter a revolta como tema, não justificando seu título, se relaciona com 2 Macabeus, retomando e aprofundando os relatos de martírio que estão neste outro livro (capítulos 6-7), e fazendo eco a este<sup>142</sup>. 4 Macabeus, portanto, apesar de não dar continuidade a 2 Macabeus em relação ao relato, lhe dá continuidade como interpretação, aprofundando questões deixadas em aberto.

No que diz respeito à canonicidade, enquanto 1 Macabeus e 2 Macabeus fizeram parte da Septuaginta (e compõem as Bíblias Católica e Ortodoxa), 3 Macabeus somente foi incorporado nas Bíblias Ortodoxas<sup>143</sup> e na Bíblia Armênia, e 4 Macabeus na Bíblia da Igreja Ortodoxa Georgiana. Deste modo, apesar de ser possível falar-se nos “livros dos Macabeus” – referindo-se a 1, 2, 3 e 4 Macabeus<sup>144</sup> –, deve-se ter consciência que não se trata de um conjunto homogêneo de textos, mas antes de livros bastante particulares e consideravelmente independentes.

<sup>139</sup> Começando com a perseguição de Antíoco Epifânio (175 a.C.), vai até a morte de Simão (134 a.C.), totalizando quarenta anos completos (uma geração).

<sup>140</sup> Apesar de iniciar em um período anterior a 1 Macabeus, no final do reinado de Seleuco IV, somente avança até a derrota de Nicanor, correspondendo somente ao que é apresentado nos capítulos de 1 a 7 de 1 Macabeus.

<sup>141</sup> Há quem defenda uma conexão direta entre 2 Macabeus e 3 Macabeus. C. W. Emmet chega inclusive a afirmar que “a impressão que fica é que ambos os livros pertencem à mesma escola de pensamento, e provavelmente ao mesmo período” (EMMET, In: *APOT*, p. 156-157 [I]). A respeito de 2 Macabeus como fonte de 3 Macabeus, cf. TROMP, 1995, onde se destaca o relato de Heliodoro, presente não somente em 2 Macabeus (capítulo 3), mas também em 3 Macabeus (capítulos 1-2). Outras semelhanças são ainda a intenção apologética, a inclusão de cartas oficiais, além de Eleazar, cf. DIEZ MACHO, 1984-, p. 202-203, nota 1. Sobre 3 Macabeus, cf. também: ANDERSON, 1983a, p. 509-529; RODRÍGUEZ ALFAGEME, 1984-, p. 481-484 [Introdução] e 487-503 [Texto] (II); PEARCE, 2001, p. 773-775; SUTTER, 1996c, p. 638; TORREY, 1902a, cols. 2879-2882 (III).

<sup>142</sup> Segundo Elias Bickerman, 4 Macabeus seria uma obra escrita entre 20 e 54 d.C., por volta do ano 35 d.C., sendo contemporânea de alguns escritos de Filo e mesmo de Paulo, bem posterior a 2 Macabeus. Cf. BICKERMAN, 2007, p. 266-271. Sobre 4 Macabeus, cf. ANDERSON, 1983b, p. 531-564; LÓPEZ SALVÁ, 1984-, p. 157-178 [Introdução] e 179-216 [Texto] (III); DIEZ MACHO, In: *ATT*, p. 211-212 (I); ELLIOTT, 2001, p. 790792; TOWNSHEND, In: *APOT*, p. 653-685 (II); SUTTER, 1996d, p. 638-639; TORREY, 1902a, cols. 2882-2886 (III).

<sup>143</sup> Apesar de estar presente na Bíblia Ortodoxa, é considerado um Ἀναγιγνωσκόμενα, um livro “digno de ser lido”, mas de valor secundário em relação aos textos canônicos.

<sup>144</sup> Cf. p.e.: SCHWARTZ, 2011, p. 408; VAN HENTEN, 2013. Tanto Clemente de Alexandria (*Strom.*, 1.21.123) como Orígenes (*Cels.*, 8.46) parecem chamar 1 e 2 Macabeus como Τα Μακκαβαϊκά (“histórias macabeias”), o que, segundo Goldstein, pode ser uma transformação da designação para todos os heróis da história (GOLDSTEIN, 1983, p. 3). Cf. Eusébio de Cesaréia, *Hist. eccles.*, 6.25.2. De Tertuliano (*Adv. Iud.*, 4) em diante, não somente há esta referência aos heróis como “macabeus”, mas também os pais da Igreja chamarão os dois livros de “livros dos macabeus” (Μακκαβαίων βιβλία). Cf. Hipólito, *De Ant.*, 49.

### 1.1.4 Autoria

Segundo Jonathan A. Goldstein (1976, p. 64-89, 1983, p. 17-19, 82-83), a diferença entre 1 Macabeus e 2 Macabeus é intencional, sendo o resultado de uma verdadeira concorrência literária: 1 Macabeus seria, segundo ele, uma obra escrita para exaltar os macabeus e a resultante dinastia dos “Asmoneus”<sup>145</sup>, enquanto 2 Macabeus seria uma obra concorrente, escrita como resposta a 1 Macabeus, indicando Deus e os mártires como os verdadeiros heróis da Revolta<sup>146</sup>, e deixando os macabeus em posição secundária.

Que 2 Macabeus se difere de 1 Macabeus é evidente, até mesmo porque se trata de uma compilação de outra obra, escrita por Jasão de Cirene<sup>147</sup> em cinco livros<sup>148</sup> (2 Mac 2.23). Porém, para se averiguar se haveria de fato uma concorrência entre esta obra (e também os livros de Jasão) e 1 Macabeus, cabe uma comparação mais detalhada das diferenças entre os relatos e, conseqüentemente, entre os propósitos dos dois autores – os anônimos autores de 1 Macabeus e de 2 Macabeus (denominado “epitomista”<sup>149</sup>).

<sup>145</sup> Segundo Flávio Josefo (*AJ*, 12.265), Matatias seria descendente “de Asamonaios” (τοῦ Ἀσαμωναίου), assim como a sua mãe, de modo que Josefo seria de uma família de reis e sumo sacerdotes (Josefo, *Vit.*, 2). Josefo se refere aos macabeus e os membros da dinastia estabelecida pela revolta como “os Asmoneus” (οἱ Ἀσαμωναῖοι), “a família dos Asmoneus” (τὸ Ἀσαμωναίων γένος) e “o pessoal dos Asmoneus” (οἱ Ἀσαμωναίου παῖδες), cf. Josefo, *Vit.*, 1; *AJ*, 20.8.11; 20.20.10; TORREY, 1902b, col. 2852 (III). Esta designação dos macabeus (“Asmoneus”) também aparece na m. (Mid 1.6) e no b. (Shab 21b). Cf. STERN, 2007, p. 446-447 (VIII).

<sup>146</sup> Esta perspectiva de Goldstein é seguida também por G. W. E. Nickelsburg. Cf. NICKELSBURG, 1971.

<sup>147</sup> Jasão de Cirene (Ἰάσωνος τοῦ Κυρηναίου), mencionado somente uma única vez em 2 Macabeus (2.23), não é mencionado fora deste livro, nem sua obra foi preservada, de modo que é praticamente impossível se conhecer algo a respeito deste autor, senão por suposições. Também não é possível saber se a inscrição do nome ΙΑΣΩΝΚΥΡΗΝΑΙΟΣ no templo de Tutmósis III foi feito por, ou como referência a este Jasão de 2 Mac 2.23. Cf. SAYCE, 1894, p. 297.

<sup>148</sup> A expressão “cinco livros” (πέντε βιβλίων) não se refere a cinco obras distintas, mas a cinco livros que compõem uma mesma obra. Como destacou Livia Capponi em um estudo sobre Hecateu de Abdera, “quase todas as obras históricas que conhecemos eram divididas em diversos livros” (CAPPONI, 2011, p. 262). Assim, quando se fala em livros, se refere à ideia da antiguidade: para Platão, Cícero e outros autores da antiguidade, um livro (βύβλος, βιβλίον, *volumen*) era um rolo de pergaminho, sendo o todo ou parte de uma obra (σύνταγμα), tal qual se apresentava nas bibliotecas, sendo organizados por títulos escritos em etiquetas (pl. σίλλυβι; sg. σίλλυβα, σίλλυβον) feitas de tiras de couro ou de papiro. Cf. HARAN, 1993, p. 60; Cícero, *Att.*, 4.4a. Em grandes bibliotecas, como a de Alexandria e a de Pérgamo, pode-se pensar em uma imensa quantidade de livros, chegando a centenas de milhares. Menahem Haran indica 700.000 livros para a biblioteca de Alexandria, baseado nos dados de Sêneca, que afirma que 40.000 livros foram queimados naquela biblioteca com a conquista de Júlio César (*Tranq.*, 9.5) e de Plutarco (*Vit. Ant.*, 58.5) que fala em 200.000 livros na biblioteca de Pérgamo. Cf. HARAN, 1993, p. 59.

<sup>149</sup> O autor de 2 Macabeus é usualmente indicado como “epitomista” (inglês: *epitomator*), em decorrência de sua afirmação de ter como função “resumir” (ἐπιτεμεῖν, cf. 2 Mac 2.32). Cf. também 2 Mac 2.26,28. Cf. SCHWARTZ, 2008, p. 175. Daniel R. Schwartz, porém, rejeita estas expressões e defende o uso do termo “autor” (inglês: “*author*”). Cf. SCHWARTZ, 2008, p. 37. Acompanhamos Schwartz, entendendo que apesar da própria declaração do autor (2 Mac 2.23), o livro de 2 Macabeus é uma obra própria do seu autor, uma vez que seu trabalho alterou (como admite, sem problemas) o relato de Jasão de Cirene. Cf. nota 129. Ou seja, o autor “não apenas encurtou a obra, ele investiu muito trabalho editando-a” (SCHWARTZ, 2008, p. 176), de modo que se tornou uma nova obra. Segundo H. W. Attridge, diversos textos na obra não são originários de Jasão, mas do autor de 2 Macabeus: 3.24-25,27-28,30; 4.17; 5.17-20; 6.12-17; 7.1-42; 9.18-27; 12.43-45; 14.37-46; 15.36-39. Cf. ATTRIDGE, 1984, p. 178, nota 61. Segundo Zambelli, os próprios capítulos 12-15 seriam criação do autor de 2 Macabeus. Cf. ZAMBELLI, 1965, p. 286-287.



Quando se compara 1 e 2 Macabeus, se pode perceber que, apesar de ambos os livros terem importantes pontos em comum, apresentam certas diferenças mesmo nestes pontos. Em ambos os livros, p.e., há claras referências a feriados, à Lei, aos mandamentos bíblicos e mesmo a textos bíblicos<sup>150</sup>, porém, enquanto 1 Macabeus se estabelece sobre os mandamentos e textos bíblicos, com várias menções, 2 Macabeus se destaca pelo grande número de referências aos feriados e à Lei, conforme se pode perceber na tabela abaixo:

	<b>1 Macabeus</b>	<b>2 Macabeus</b>
<b>Feriados</b>	1.39 (Sábado); 1.43 (Sábado); 1.45 (Sábado); 2.32-41 (Sábado); 4.59 (25 Kislev); 7.48 (13 Adar); 9.34 (Sábado); 9.43 (Sábado); 10.34 (Sábado; Lua Nova; Festivais); 10.21 (Tabernáculos); 12.11 (Festivais).	1.9 (Hanuká); 1.18 (Hanuká; Tabernáculos); 2.12 (Tabernáculos); 5.25 (Sábado); 6.6 (Sábado; Festivais); 6.11 (Sábado); 8.26 (Sábado); 10.5 (Hanuká); 10.6 (Tabernáculos); 12.32 (Pentecostes); 12.38 (Sábado); 15.4 (Sábado); 15.36 (13 Adar; Dia de Mordecai).
<b>Lei</b>	1.42(τὰ νόμιμα); 1.49; 1.52; 1.56-57; 2.21; 2.27; 2.42; 2.48; 2.50; 2.58; :64; 2:67; 2:64; 2:67; 2:68; 3:5; 3:6; 3:20; 3:21; 3:29; 3:48; 3:56; 4:42; 4:43; 6:59; 9:58; 10:14; 10:37; 13:3; 13:48; 14:14; 14:29; 15:21.	1:3; 2:2; 2:3; 2:17; 3:1; 3:15; 4:2; 4:11(2x); 4:14; 4:17; 5:8; 5:15; 6:1; 6:1; 6:5; 6:21; 6:23; 6:28; 7:2; 7:9; 7:11; 7:23; 7:30; 7:37; 8:4; 8:17; 8:21; 8:36; 10:26; 11:24 (τὰ νόμιμα); 11:25 (τὰ νόμιμα); 11:31; 12:40; 13:7; 13:10; 13:14; 14:30 (τὰ νόμιμα); 15:9.
<b>Mandamentos bíblicos</b>	1:63 (alimentação); 1:15 (circuncisão); 1:60-61; 2:46; 6:49 (ano sabático); 6:53; 3:49 (dízimo).	6.10 (dízimo); 6.18 (alimentação);
<b>Referências bíblicas</b>	2.26 (Fineias); 2.52-60; 4.9 (mar vermelho); 4.30 (Davi); 7.17-18 (Sl 79); 9.21 (1 Sm 1.19).	7.6 (cântico de Moisés); 8.18 (Senaqueribe); 15.22 (Senaqueribe).

**Tabela 3** – Feriados, Lei, mandamentos e referências bíblicas em 1 e 2 Macabeus<sup>151</sup>

Deste modo, se pode perceber, como bem indicado por Malka Simkovich (2011, p. 298), que “enquanto 1 Macabeus menciona uma variedade de mandamentos, como as restrições de alimentação, circuncisão, dízimo anual, e terra sabática [ano sabático]<sup>152</sup>, 2 Macabeus faz apenas uma menção de passagem à circuncisão e lei alimentícia”. Também, da

<sup>150</sup> Os feriados, como indicado anteriormente (1.1.1) são importantes pelo propósito de 2 Macabeus enquanto livro festivo. A Lei, como será apresentado posteriormente (3.1, esp. 3.1.2), tem caráter fundamental na definição do judaísmo, assim como na fundamentação de ambos os livros (1 e 2 Macabeus). Os mandamentos bíblicos, raros em 2 Macabeus, têm papel fundamental em 1 Macabeus, o que é bem conhecido pelos estudiosos. Cf. esp. BORCHARDT, 2014. As referências bíblicas, por fim, servem como mecanismo de conexão, vinculando os livros a uma tradição teológica judaica, e servem como mecanismo de justificação e legitimação. A respeito do aspecto de legitimação dos textos bíblicos, cf. BORCHARDT, 2015a.

<sup>151</sup> Tabela baseada em: SIMKOVICH, 2011, p. 296-297.

<sup>152</sup> Segundo o mandamento bíblico, após seis anos de uso da terra, a mesma deveria ter um ano para descansar. Cf. Êx 23.10-11; Lv 25.2-8.

mesma forma, enquanto “1 Macabeus compara a família asmoneia a vários personagens bíblicos que tomaram responsabilidade pessoal para a preservação de Israel, como Moisés, Josué e Davi” (SIMKOVICH, 2011, p. 298), o relato de 2 Macabeus apenas menciona a canção de Moisés<sup>153</sup> e o ataque frustrado de Senaqueribe (duas vezes)<sup>154</sup>. Deve-se, porém, saber os limites destas diferenças: a dinastia dos Asmoneus, por exemplo, que é elevada em 1 Macabeus, não recebe o mesmo destaque em 2 Macabeus, mas também não é rejeitada ou mesmo rebaixada<sup>155</sup>. Da mesma forma, apesar dos feriados serem uma temática mais recorrente em 2 Macabeus do que em 1 Macabeus, de modo algum este livro deixa de mencioná-los e valorizá-los. Há, portanto, uma diferença entre a apresentação da história por 1 Macabeus e o relato de 2 Macabeus, porém, trata-se de “diferenças de ênfase”, como apontou Robert Doran (2006, p. 99), pelas quais a suposição de uma concorrência direta parece exagerada.

Mas, se o autor de 2 Macabeus não escreveu contra a obra de 1 Macabeus, qual é o propósito desta obra? Para se pensar qual o propósito do autor de 2 Macabeus, é necessário se definir o contexto de composição do texto, que inclui tanto o período quanto o local da escrita. Quanto à datação de 2 Macabeus, geralmente se indica o período entre 124 a.C. e 63 a.C., levando-se em consideração a data da primeira carta de 2 Macabeus (124 a.C., cf. 2 Mac 1.9), tida como legítima, e a invasão romana liderada por Pompeu (63 a.C.), já que é difícil que a imagem tão positiva dos romanos tenha sido feita após esta data (WILLIAMS, 2003, p. 73)<sup>156</sup>, assim como em 2 Macabeus 15.37 é dito que os judeus permanecem independentes. Outras datações, porém, também são possíveis: segundo József Zsengellér (2007, p. 187), por exemplo, deve-se pensar em uma data anterior a 128 a.C., quando o templo de Gerizim foi destruído por João Hircano e se iniciou uma campanha literária anti-samaritana<sup>157</sup>. Esta data, porém, considerando-se a primeira carta, parece precipitada: mais provável é que o livro date justamente do início do período usualmente sugerido, por volta de 124-123 a.C., como

---

<sup>153</sup> Cf. Êx. 15.1-21.

<sup>154</sup> Cf. 2 Cr 32; 1 Rs 18; Is 36.

<sup>155</sup> Em geral os críticos destacam o fato de somente Judas ganhar destaque no relato de 2 Macabeus, enquanto 1 Macabeus apresenta ainda os governos de seus irmãos e sucessores, Jônatas e Simão. Como destacado aqui, nos parece muito mais razoável se pensar esta diferença como uma questão de ênfase, ao invés de crítica política. Tal ênfase pode ainda ser pensada como um mecanismo literário, a fim de facilitar a leitura e a memória dos leitores da obra (cf. 1.2).

<sup>156</sup> Contra: DORAN, 1981, p. 112. Cf. 2 Mac 4.11; 11.34.

<sup>157</sup> A respeito da relação entre a destruição do Templo do Monte Gerizim por Hircano I e a transformação nas relações entre judeus e samaritanos, cf. SCHWARTZ, 1993. Segundo o MegTaan (22), é proibido o jejum no dia 21 de Kislev, ou seja, esta data, sendo o dia da destruição do Templo de Gerizim, era lembrada com comemoração pelos judeus, assim como 25 Marheschwan, quando foram derrubados os muros da cidade de Samaria. Cf. LOURENÇO, 1985, p. 67-68.

indicado por Jan Willelm van Henten (2003, p. 84-85)<sup>158</sup>. Seria, assim, uma obra composta durante o reinado de João Hircano<sup>159</sup>, mas antes que a polêmica anti-samaritana tomasse grandes proporções, tal como se apresentou no contexto mais próximo do primeiro século d.C., como se pode perceber no Novo Testamento<sup>160</sup> e em Flávio Josefo<sup>161</sup>.

No que diz respeito ao local de origem do livro de 2 Macabeus, ou melhor, o contexto cultural no qual seu autor estava inserido, há algumas teorias, um tanto quanto dissonantes. Em geral, porém, se imagina que a obra tenha sido escrita em Jerusalém ou na Diáspora, indicando-se como possibilidade, por exemplo: a cidade de Alexandria, no Egito, a qual era profundamente helenizada e possuía ampla presença judaica<sup>162</sup>; ou ainda Antioquia, na Síria, a qual era capital do Império Selêucida e que possivelmente foi o berço da tradição dos mártires mencionados em 2 Macabeus 7<sup>163</sup>. Segundo Robert Doran, porém, mesmo que haja uma linguagem bastante helenizada, não se deve excluir a possibilidade de o livro ter sido escrito em Jerusalém, composto por um judeu fluente em grego e conhecedor da cultura helenística, mesmo que habitasse a capital da Judeia<sup>164</sup>. Deste modo, apesar de ser possível

<sup>158</sup> Cf. MOMIGLIANO, 1975a, p. 104-105; MOMIGLIANO, 1975b, p. 84; ATTRIDGE, 1984, p. 177-178. Contra: Elias J. Bickerman, que data 2 Macabeus por volta de 60 a.C., ao final do período usualmente sugerido; S. Zeitlin e S. Tedesche, que indicam o contexto de Agripa I, entre 41 e 44 d.C. A respeito das diferentes datações, cf. ATTRIDGE, 1984, p. 177-178.

<sup>159</sup> Segundo Robert Doran, o livro de 2 Macabeus teria elementos de oposição às políticas de João Hircano I, datando dos primeiros anos de seu reinado (135-104 a.C.), sendo as cartas incorporadas depois em 124 a.C. Cf. DORAN, 1981, p. 112-113.

<sup>160</sup> Cf. Mt 10.5-6; Lc 9.51-53; 10.30-37; 17.11-19; Jo 4.4-42; 8.48; LOURENÇO, 1985, p. 69-70. A transformação na atitude para com os judeus, por parte dos cristãos, em contraste com a tendência judaica, parece ter como resultado as atitudes nos seguintes textos: At 1.8; 8.1-25; 9.31; 15.2-3. A respeito da memória anti-samaritana presente nos escritos do Novo Testamento, cf. ALMEIDA, 2015b; ALMEIDA, 2015a, p. 34-45.

<sup>161</sup> Cf. esp. Flávio Josefo, *AJ*, 13.254-256; *BJ*, 1.62ss; ALMEIDA, 2015a, p. 29-34. Atualmente, diversos autores já questionaram até que ponto se pode ver Josefo como contra os samaritanos (Rita Egger, Magnar Kartveit, etc), apesar de outros continuarem afirmando esta perspectiva (Morton Smith, Louis Feldman, etc). A respeito da origem dos samaritanos, cf. Curtius Rufus, *Hist. Alex.*, 4.8.34.9-11; LOURENÇO, 1985.

<sup>162</sup> Cf. p. e. BASLEZ, 2007, p. 124. Note-se que as cartas entre os judeus de Jerusalém e os judeus de Alexandria no início de 2 Macabeus podem servir como indício não somente de uma origem do livro em Jerusalém, como também em Alexandria.

<sup>163</sup> Cf. p.e.: ZEITLIN, 1954, p. 19-20, 24. É bem possível que o martírio dos sete irmãos, descrito em 2 Macabeus 7, tenha Antioquia como palco. De fato, o martírio evidentemente se dá na presença de Antíoco, que parecia estar em Antioquia naquele tempo (cf. 2 Mac 5.21), tendo passado somente três dias em Jerusalém naquele ano (cf. 2 Mac 5.14). Também deve-se considerar que há uma tradição de um terceiro cativo, em Antioquia, preservada tanto em fontes judaicas como cristãs. Cf. y. Sanh 29c; EichR 2.9; João Crisóstomo, *Adv. Jud.*, 5.4; 5.7; 6.2. A respeito das relíquias dos macabeus em Antioquia, cf. João Crisóstomo, *Macc. hom.*, 1.1; *De sanc. mart.*, 1; João Malalas, *Chron.*, 8. Sobre a tradição preservada por Malalas, cf. BICKERMAN, In: *SGCH*, p. 465-482 (I). Margaret Schatkin defendeu que uma sinagoga em homenagem aos sete irmãos e sua mãe foi construída em Antioquia pouco depois de 70 d.C. Cf. SCHATKIN, 1974 [esp. 100-104]. Julian Oberman, porém, afirmou que tal sinagoga teria sido feita em Jerusalém. Cf. OBERMAN, 1931 [esp. p. 261, nota 37].

<sup>164</sup> Cf. DORAN, 1996, p. 183. Também van Henten: “É óbvio que 2 Macabeus é de origem judaica” (VAN HENTEN, 2003, p. 83). Robert Doran indica Jerusalém como origem baseado na ênfase do livro sobre o Templo de Jerusalém. Cf. DORAN, 1981, p. 113. Porém, conforme bem lembra Louis H. Feldman, a ênfase em Jerusalém e no seu Templo não deve ser tomada como um indício de origem da obra, uma vez que o mesmo ocorre também na *Carta de Aristéas*, que foi escrita por um judeu de Alexandria. Cf. FELDMAN, 1993a, p. 29. Feldman argumenta que é bastante improvável que, escrevendo da Judeia, um Estado livre, o autor de 2

definir certos aspectos da datação e da origem do livro, será através de um estudo de sua composição, ou seja, de seus aspectos literários, que se poderá identificar elementos mais claros da intenção de 2 Macabeus.

## 1.2 ASPECTOS LITERÁRIOS

Para além do conteúdo, daquilo que é relatado, há ainda a forma, o modo como as coisas são relatadas, e cujo estudo é igualmente importante<sup>165</sup>. No caso de 2 Macabeus, sendo evidentemente um resumo da obra de Jasão de Cirene – como explicado anteriormente –, a forma com que o livro foi construído e escrito possui um propósito específico: se diferenciar da obra de Jasão e mesmo das outras obras sobre a Revolta dos Macabeus, encontrando valor especial para seu público, como deixa claro em seu prefácio (2 Mac 2.19-32)<sup>166</sup>. Neste prefácio, o autor de 2 Macabeus de fato indica haver uma “dificuldade que existe, por causa da abundância da matéria<sup>167</sup>, para os que desejem adentrar-se nos relatos desta história” (2 Mac 2.24). É evidente que, assim como a obra de Jasão de Cirene, esta “abundância de matéria” foi perdida, dando hoje um valor diferencial a 2 Macabeus, que sobreviveu ao tempo, diferente dos demais relatos. Acontece, porém, que para seu contexto de composição, este livro já teria um diferencial em relação às outras obras, segundo o autor, por visar “proporcionar satisfação para os que pretendam apenas ler, facilidade para os que se interessem por confiar os fatos à sua memória, utilidade, enfim, a todos a cujas mãos chegar

---

Macabeus utilizasse a designação de tempo mediante a E.S. Cf. FELDMAN, 1993a, p. 471, nota 138.

<sup>165</sup> Como bem indicado por Pierre Jordaán, apesar de estudos mais antigos como os de Moffat, E. J. Bickerman, J. A. Goldstein, e outros, terem se focado especialmente na verificação dos fatos históricos narrados em 2 Macabeus, os novos estudos têm percebido a importância do estudo dos aspectos literários do livro, a exemplo das pesquisas de J. W. van Henten, D. R. Schwartz, R. Doran, dentre outros. Cf. JORDAAN, 2015, p. 352-353.

<sup>166</sup> Luciano de Samósata (*Hist. Conscr.*, 53) destacou a importância de um prefácio para apresentar a forma e a função de uma obra histórica. Em seu prefácio, o autor de 2 Macabeus usa a primeira pessoa do plural (cf. 2 Mac 2.23,25,27,32), de modo diferente de seu relato, expresso na terceira pessoa, mas que acompanha uma transição (comentário) na narrativa (2 Mac 10.10) e seu epílogo final (cf. 2 Mac 15.37-39). Cf. ALEXANDER, 1993, p. 149. A respeito dos prefácios de obras judaicas helenísticas, cf. ALEXANDER, 1993, p. 147-167.

<sup>167</sup> Outra razão de dificuldade seria a “afluência dos números” (τὸ χύμα τῶν ἀριθμῶν, cf. 2 Mac 2.24). Aparentemente esta expressão se refere às distâncias, tamanhos de exércitos, etc, ou seja, dados estatísticos. Cf. SCHWARTZ, 2008, p. 176; BORCHARDT, 2016, p. 83; BICKERMAN, 2007, p. 248, nota 36 (I). A NRSV traduz como “inundação de estatísticas” (inglês: *flood of statistics*). Mesmo assim, há mais de 50 números estatísticos em 2 Macabeus, de modo que faz pensar quantos não haveriam, e que riqueza estatística não teria a obra de Jasão. Cf. BAR-KOCHVA, 1989, p. 178, nota 82; cf. também 1.3.3. Outra possibilidade é o “número” ser uma referência à unidade padrão de escrita de dezesseis sílabas, sendo uma referência mais à extensão da obra de Jasão do que dos detalhes transmitidos nesta. Cf. GOLDSTEIN, 1983, p. 192; DORAN, 1981, p. 77-78. Por fim, pode-se pensar nos “números” como datações, uma vez que o livro de 2 Macabeus apresenta “uma surpreendente desconsideração com a precisão cronológica” (DAGUT, 1953, p. 150), utilizando referências bastante vagas para datação (cf. 2 Mac 3.1; 4.7,18,23; 5.1; 6.1; 11.1), e nem mesmo fornecendo o ano da purificação do Templo (somente o dia e mês, cf. 2 Mac 10.1-9).

este livro” (2 Mac 2.25)<sup>168</sup>.

Seu diferencial, portanto, estaria principalmente em sua brevidade<sup>169</sup>, servindo como uma boa opção para uma leitura rápida (“apenas ler”) ou mesmo para a memorização (“confiar os fatos à sua memória”). Ambos aspectos, porém, também parecem ser o resultado da língua no qual o livro foi escrito – abrindo a história para um público grego, que provavelmente não estaria tão interessado na história a ponto de ler uma obra muito grande<sup>170</sup> –, e mesmo da sua composição – organizando os fatos dentro de um padrão literário, facilitando que os mesmos sejam organizados na memória dos leitores<sup>171</sup>.

Segundo o autor, este resumo da história “não foi coisa fácil, mas antes uma obra de suores e vigílias<sup>172</sup>, como também não é empenho simples o de quem prepara um banquete e procura a satisfação dos outros” (2 Mac 2.26b-27). Este trabalho, além de ter sido no esforço “por seguir as linhas de um simples resumo” (2 Mac 2.28), também se deu na “adaptação” (2 Mac 2.31) da história, “decorando” a narrativa: “E assim como o arquiteto de uma casa nova deve responsabilizar-se por toda a estrutura, ao passo que aquele que se encarrega de pintá-la e decorá-la deve procurar os materiais adequados para a sua ornamentação, da mesma forma penso que deve ser o nosso caso” (2 Mac 2.29).

Este prefácio, aludindo deste modo à “decoração” de um texto anterior, é algo peculiar em relação à literatura judaica do período do Segundo Templo. Afinal, o autor, em seu prefácio, não somente não faz nenhum esforço em se desculpar pelas mudanças em relação ao trabalho que usou como fonte – como o faz o Sirácida, na sua tradução do

<sup>168</sup> Cf. Pseudo-Scymnus, *Perieg.*, 92-93. Segundo Loveday Alexander, a proposta do autor de 2 Macabeus de oferecer “satisfação” (ψυχαγωγία), “facilidade” (εὐκοπία) e “utilidade” (ὠφέλεια) segue um *topos* literário de utilidade prazerosa, presente entre poetas (cf. Horácio, *Ars P.*, 343-344) e historiadores. Cf. ALEXANDER, 1993, p. 149-150 (esp. nota 1). Em alguns casos, o foco se dava em somente um elemento: segundo Estrabão (*Geog.*, 1.2.3,15-16), Erastóstenes teria acusado os poetas de serem interessados apenas em ψυχαγωγία. Já para Políbio, sua história deveria ter ὠφέλεια, e não ser divertida, cf. Políbio, *Histor.*, 9.2.6.

<sup>169</sup> “De fato, engolfar-se e como que pervagar pelos acontecimentos, detendo-se com curiosidade nos pormenores, é dever do autor primordial da história. Quanto ao que dela faz uma adaptação, deve-se-lhe conceder que procure a brevidade no expressar e renuncie, portanto, à exposição exaustiva dos fatos. Aqui, pois, demos início à narração, só isto acrescentando ao que já foi dito: seria simplório alongar-se antes da história, para depois resumir a própria história” (2 Mac 2.30-32 [BJ]).

<sup>170</sup> Segundo o cálculo de Daniel R. Schwartz, 2 Macabeus teria sido escrito em 1694 linhas aproximadamente, estando próximo em extensão com outros livros, a exemplo do quarto livro da *Geographica* de Estrabão. Cf. SCHWARTZ, 2008, p. 176.

<sup>171</sup> Não está claro se o autor compilou a obra mediante a escolha dos episódios mais interessantes, para atrair seu público, como defende Jonathan A. Goldstein, ou se é de fato um sumário da obra de Jasão de Cirene, como indicou Daniel R. Schwartz, seguindo 2 Macabeus 2.23. Cf. GOLDSTEIN, 1983, p. 190; SCHWARTZ, 2008, p. 16ss. Alguns estudiosos defendem que o autor de 2 Macabeus é tão autor quanto epitomista (cf. nota 89), uma vez que teria não somente modificado a obra de Jasão, mas também alterado parte do relato nos capítulos 9 e 11 (Victor Parker), ou talvez também tenha adicionado os capítulos 3 e 4 (Garry Morrison). Cf. PARKER, 2007, p. 401; MORRISON, 2009, p. 571-572.

<sup>172</sup> A ideia da vigília (ἀγρυπνία) como símbolo do esforço, é incorporada fortemente na retórica de língua grega, inclusive dentro da tradição judaica. Cf. Mc 13.33; Lc 21.36; 2 Co 6.5; 11.27; Ef 6.18; Hb 13.17. Cf. ALEXANDER, 1993, p. 150, nota 3.



Eclesiástico<sup>173</sup> –, nem busca negar tais mudanças – como o faz Flávio Josefo<sup>174</sup> –, mas admite as mesmas e as acolhe como uma marca de sua obra (BORCHARDT, 2016, p. 76). Afinal, percebendo-se como um bom “decorador”, não suprime nem desfaz o trabalho do “arquiteto”. Antes, o valoriza e até mesmo o melhora.

### 1.2.1 Composição

Certamente a “decoração” efetuada pelo autor se deu tanto na escolha das palavras como ainda na própria construção do texto, organizando o relato. Deste modo, para se compreender seu trabalho, é necessário um conhecimento tanto de suas fontes como de seu padrão literário, a fim de se determinar como se deu a composição da obra.

Quanto às fontes de 2 Macabeus, não há nenhuma menção de fontes para além das obras de Jasão de Cirene. Deste modo, mesmo que alguns autores tenham indicado possíveis fontes, segundo Robert Doran (1981, p. 23) e Martha Himmelfarb (1998, p. 22), porém, não há evidências que indiquem fontes “no sentido técnico” do termo (DORAN, 1981, p. 23), senão as quatro cartas incorporadas no capítulo 11 (e, talvez, a carta presente no capítulo 9<sup>175</sup>).

A primeira carta (2 Mac 11.16-21), endereçada por Lísias aos judeus, apesar de evidentemente ter sido preservada com algum grau de corrupção do texto original – como se pode ver na referência a um mês chamado *Dioskorinthios*<sup>176</sup> –, parece ser uma carta legítima,

<sup>173</sup> Eclo, prólogo 20-26.

<sup>174</sup> Cf. Flávio Josefo, *AJ*, 1.17. A respeito deste texto, onde Josefo afirma que não adicionou nem omitiu nada das Escrituras em seu relato da história judaica, cf. INOWLOCKI, 2005.

<sup>175</sup> Para ser uma fonte, a carta precisaria ser legítima. Apesar de diversos autores como E. Meyer, B. Motzo, H. Bévenot, E. Bickerman, F.-M. Abel e J.-G. Bunge, indicarem a carta como legítima, I. Lévy, M. Zambelli e C. Habicht apontam a mesma como uma falsificação. Cf. MOTZO, 1924b, p. 66-101. Segundo Habicht, há inúmeras evidências que indicam que a carta é uma produção literária, já em sua prescrição: 1) a designação do autor da carta e de seu destinatário estão na ordem errada (o nome do rei, se fosse o autor, viria antes): τοῖς χρηστοῖς Ἰουδαίοις... βασιλεὺς καὶ στρατηγὸς Ἀντίοχος; 2) o destinatário recebe um epíteto (χρηστοῖς); 3) a fórmula de saudação, na chancelaria real selúcida, era somente καίρειν, e se apresenta estendida na carta (πολλὰ χαίρειν καὶ ὑγιαίνειν καὶ εὖ πράττειν). Cf. 2 Mac 11.16,22,27,34. Apesar de haver casos de cartas nas quais há a adição de καὶ ὑγιαίνειν à saudação χαίρειν, isto é restrito a cartas particulares, como em 2 Mac 1.10: οἱ ἐν Ἱεροσολύμοις... Ἀριστοβούλῳ διδασκάλῳ...καὶ τοῖς ἐν Αἰγύπτῳ Ἰουδαίοις χαίρειν καὶ ὑγιαίνειν. 4) A adição da designação καὶ στρατηγὸς após βασιλεὺς a respeito de Antíoco (βασιλεὺς καὶ στρατηγὸς Ἀντίοχος) é “intolerável”, segundo Habicht. Cf. HABICHT, 2006, p. 110. Segundo a BJ (p. 782, nota c), a designação στρατηγὸς indica a magistratura suprema de uma cidade, sendo, aqui, de Antioquia, de modo que a carta provavelmente teria sido originalmente aos “honrados cidadãos” de Antioquia. A favor da prescrição como legítima, cf. GOLDSTEIN, 1983, p. 359-364. No texto da carta, porém, há clara influência da perspectiva religiosa judaica, de modo que Antíoco diz orar “para Deus” (τῷ θεῷ, cf. v. 20 [nem todos Mss.]) e não “para os deuses” (τῷ θεῷ/τοῖς θεοῖς) e confia “nos céus” (εἰς οὐρανὸν, cf. v. 20). Cf. PARKER, 2007, p. 390-391; HABICHT, 2006, p. 111. Sobre a carta, cf. PARKER, 2007, p. 390-397 (falsificação); BICKERMAN, In: *SGCH*, p. 295-314 (legítima).

<sup>176</sup> Grego: Διὸς Κορινθίου. 2 Mac 11.21. Como bem indicado por C. Habicht, deve-se pensar em uma corrupção do texto, uma vez que não existiu nenhum mês com tal nome. Cf. HABICHT, 2006, p. 115. Caso se considere



enviada ao grupo rebelde de Judas Macabeu<sup>177</sup>. A segunda carta (11.23-26), do rei Antíoco V (filho de Epifânio) a Lísias, mesmo que não tenha sido escrita no contexto em que o livro a apresenta, também parece ser legítima<sup>178</sup>. A terceira carta (11.27-33), também legítima, parece ter sido escrita antes das demais cartas<sup>179</sup>, pois, diferente da primeira carta, não é endereçada aos judeus do grupo macabeu, mas aos judeus do partido judaico helenizante. A quarta carta (11.34-38), por fim, apesar de ter sido corrompida no que diz respeito aos nomes dos embaixadores romanos e na datação (aparentemente eliminada), parece ser um documento original e não uma falsificação, enviada pelos romanos aos judeus<sup>180</sup>. Assim sendo, mesmo que as cartas não estejam nem em ordem nem sejam apresentadas de fato no contexto de suas composições dentro do relato de 2 Macabeus, parecem ser fontes legítimas<sup>181</sup>, utilizadas e adequadas pelo autor à composição do livro.

Mesmo que as cartas do capítulo 11 sejam consideradas verdadeiras, há um problema no que diz respeito à composição da obra que deve ser mencionado: assim como é possível que as cartas iniciais tenham sido incorporadas posteriormente (cf. 1.1), também o capítulo 7, que relata o martírio dos sete irmãos, pode ter sido uma inserção posterior, já que, sendo tão diferente do restante do relato, nem mesmo parece ter os livros de Jasão como fonte.

Enquanto o problema relativo às cartas iniciais – que servem como um anexo ao

---

como a designação de um mês cretense, como indica a BJ (p. 786, nota e), se deve explicar porque não foi utilizado um mês segundo o calendário macedônico, como se era de esperar, e como aparece em outras cartas (cf. 11.38). Possivelmente possa ser, considerando-se que a Vet. Lat. apresenta tanto em 2 Mac 11.21 quanto em 11.38 a palavra *Dioscoro* (cf. BJ, p. 786, nota e; 787, nota c), uma corrupção do nome do mês macedônico de Xântico (Ξανθικός) em latim, para o grego. Tal suposição faria mais sentido, no entanto, se a corrupção estivesse na carta dos romanos, em 2 Mac 11.38. Peter Katz sugere que se considere o original como Διοσκορίδου. KATZ, 1960, p. 15.

<sup>177</sup> Além da referência a “João e Absalão” (2 Mac 11.17), os quais teriam entregue um documento a Lísias, sendo aparentemente João Gadi (cf. 1 Mac 2.2) e um outro homem de destaque na revolta (possivelmente o pai de dois comandantes, cf. 1 Mac 11.70; 13.11), também a linguagem da carta indica ser destinada aos revoltosos: Lísias não se refere aos destinatários como o “povo dos judeus” (Contra: BJ), mas utiliza a expressão *πλήθος*, que indica um corpo inconstitucional, não reconhecido e não competente no sentido estrito, para negociações formais (apesar de escrever uma carta aos mesmos). Também não se refere a João e Absalão como “embaixadores” (*πρεσβευταί*), senão simplesmente como “mensageiros” (*πεμφθέντες*). Cf. HABICHT, 2006, p. 115.

<sup>178</sup> A carta, vista fora do contexto em que 2 Macabeus a apresenta, parece uma proclamação de um novo rei a respeito das mudanças políticas sobre seus súditos. Ou seja, parece “um anúncio programático do jovem rei que recém se tornou rei, declarando que com a morte de seu pai, as coisas mudaram” (HABICHT, 2006, p. 122) e não uma etapa em um processo diplomático entre os judeus e os selêucidas, tal qual 2 Macabeus a apresenta.

<sup>179</sup> A linguagem utilizada contrasta muito com a linguagem da primeira carta (cf. nota 121), indicando certa legitimação do povo judeu nos destinatários, como a *gerousia* dos judeus (*γερουσία τῶν Ἰουδαίων*). A referência positiva de Menelau (11.29 e 32) é decisiva na aferição da mesma como destinada aos judeus helenizantes.

<sup>180</sup> Um importante argumento na autenticidade desta quarta carta é o provável latinismo no uso do termo *ὕγιαίνετε*, ao invés de *ἔρωσθε*, em 2 Mac 11.38, possivelmente seguindo a tradução de “*valete*”. Cf. HABICHT, 2006, p. 117, nota 24.

<sup>181</sup> Como bem lembra C. Habicht, “após muita discussão, hoje há acordo geral” (HABICHT, 2006, p. 117) a este respeito, mesmo que haja exceções, como K. D. Schunck, que questionou a legitimidade da segunda carta, e O. Mørkholm, para quem a quarta carta é uma falsificação. Mesmo com tais exceções, segundo Habicht, “pode ser dito com segurança que a questão de autenticidade está definida em favor de todas as quatro cartas” (HABICHT, 2006, p. 117).

livro – interfere somente no que diz respeito à datação final da obra (cf. 1.1.4), a contestação do capítulo 7 no texto original pode ter consequências muito mais profundas: afinal, se o capítulo 7 for considerado parte integral da obra<sup>182</sup>, deve ser compreendido como o coração desta, estando no centro do relato tanto fisicamente quanto teologicamente<sup>183</sup>, apresentando o martírio como a razão da transformação da sorte do povo judeu, e estabelecendo um novo rumo para a história (cf. 1.3.2). Porém, caso o capítulo 7 seja considerado uma inserção posterior<sup>184</sup>, deve-se questionar não somente a centralidade do martírio e da ressurreição no relato (cf. 1.3.2)<sup>185</sup>, como ainda se pode estabelecer um novo ponto de virada, na oração de

---

<sup>182</sup> Segundo U. Kellermann, apesar do relato do capítulo 7 ter surgido como uma história independente, teria sido inserida já no relato de Jasão. Cf. VAN HENTEN, 1997, p. 17-18, nota 1.

<sup>183</sup> Fisicamente, porque o relato propriamente dito inicia-se no capítulo 3, e termina no capítulo 15. Teologicamente, porque marca a mudança da sorte dos judeus. Cf. 1.1.2. Apesar da divisão em capítulos ser posterior é, como indicado por Daniel R. Schwartz, “apropriada e significativa”, de modo que todos os capítulos, com apenas uma exceção (cap. 14), são “unidades completas e separadas” (SCHWARTZ, 2008, p. 16). Os capítulos são definíveis por marcações transicionais no final dos mesmos (caps. 3, 7, 13 e 15), ou marcações temporais no início dos capítulos que os seguem (caps. 4, 5, 8, 10, 12). Nos outros casos: o cap. 6 é, segundo R. Doran, uma unidade independente mas conectada ao cap. 7, de modo que ambos os caps. são referidos na expressão ao final deste cap.: “Seja suficiente, porém, sobre os banquetes sacrificiais [cap. 6] e as torturas exorbitantes [cap. 7], o que foi até aqui referido” (2 Mac 7.72). Cf. DORAN, 1981, p. 22; SCHWARTZ, 2008, p. 17; o cap. 9 parece ter como demarcação o sumário transicional em 10.9, de modo que 10.1-8 aparentemente é uma interpolação. Cf. SCHWARTZ, 2008, p. 8 e 16; o cap. 11 termina com a última (quarta) carta, tendo uma marca de transição no início do cap. 12 (v.1); o cap. 14, porém, parece estar em conexão direta com o cap. 15, de modo que 15.34 se relaciona com 14.36 e 15.30 e 32 se relaciona com 14.33. Cf. SCHWARTZ, 2008, p. 17.

<sup>184</sup> Para os argumentos do questionamento da originalidade do capítulo 7, cf. VAN HENTEN, 1997, p. 17-18, nota 1, apesar de van Henten defender a originalidade do mesmo.

<sup>185</sup> Apesar de permanecer o relato do martírio de Eleazar (2 Mac 6.18-31) e o suicídio de Razis (2 Mac 14.37-46), estes textos não trazem consigo os elementos da morte expiatória e da ressurreição, tão caros à teologia do martírio presente no capítulo 7. Cf. 1.3.2. A ausência de referências à ressurreição nos martírios de Eleazar e de Razis corrobora para intensificar a suspeita de que o capítulo 7 seria uma adição posterior ao texto, trazendo uma teologia da ressurreição que não teria relação com o restante do relato. Segundo S. Zeitlin, 2 Mac 6.12-7.42, ou seja, tanto o capítulo 7 como o relato do martírio de Eleazar, não fariam parte da obra de Jasão, mas seriam uma inserção do autor de 2 Macabeus, proveniente de Antioquia (cf. nota 90). Cf. ZEITLIN, 1954, p. 19-20, 24. G. W. Bowersock, porém, indicou ambos relatos como inserções posteriores ao restante do livro. De fato, parece haver uma relação direta entre os caps. 6 e 7, cf. nota 128. Cf. BOWERSOCK, 2002, p. 10-13. A suspeita, porém, é intensificada por Daniel O. McClellan, que indica que tanto a teologia do martírio (como sacrifício vicário para o povo de Israel) como a teologia da ressurreição implicam em uma influência cristã, datando do final do séc. I d.C. ou início do séc. II d.C. Cf. MCCLELLAN, 2009 [p. 95]. Contra a tese de McClellan se pode levantar especialmente 2 Mac 12.44ss, texto alheio ao capítulo 7, mas que apresenta tanto a expiação dos pecados por outra pessoa (pelo sacrifício aos mortos, cf. 1 Co 15.29), quanto a fé na ressurreição. Sobre a relação de martírio e ressurreição em 2 Mac, cf. WRIGHT, 2003, p. 150-153. Apesar de Daniel Boyarin (cf. BOYARIN, 1998; BOYARIN, 1999) indicar uma relação entre a teologia do martírio judaica e a teologia cristã, Tessa Rajak (2001, p. 99-133) indicou uma origem e desenvolvimento consideravelmente independente do martírio judaico que merece consideração. Seguimos aqui a perspectiva de Rajak, entendendo que as ideias de martírio e ressurreição não implicam, necessariamente, em influência cristã. Pelo contrário, apesar de não terem tal importância e projeção como terão na teologia cristã, ambas as teologias nascem e se desenvolvem dentro da tradição judaica. Como bem indicado por Geza Vermes, “a ressurreição, ou mais precisamente a ressurreição do corpo, é, definitivamente, uma ideia judaica” (VERMES, 2013, p. 14), mesmo que não tenha tido a importância que terá para a Igreja Cristã. Cf. VERMES, 2013, p. 13. Se o martírio cristão será uma continuação do martírio judaico, como W. H. C. Frend indicou, ou se terá origem na relação do cristianismo com Roma, de forma independente em relação à tradição judaica, como defendido por G. W. Bowersock, é outra questão, que não cabe aqui. A este respeito, cf. FREND, 1967; BOWERSOCK, 2002. Sobre as similaridades, diferenças e continuidade entre judaísmo e cristianismo, cf. NICKELSBURG, 2003.

Judas Macabeu (2 Mac 8.24, cf. MCCLELLAN, 2009, p. 86)<sup>186</sup>, transformando-o no grande herói do relato<sup>187</sup>.

Há, portanto, dois caminhos possíveis: 1) estudar 2 Macabeus a partir do texto como o temos<sup>188</sup>; 2) estudá-lo a partir de uma revisão, construindo a análise sobre teorias e suposições<sup>189</sup>. Considerando o caráter hipotético das teorias e a instabilidade das suposições a respeito de uma proposta de revisão para 2 Macabeus, estudaremos o livro neste trabalho a partir do primeiro caminho. Assim, mesmo que seja impossível de determinarmos se o capítulo 7 estava na obra de Jasão, se foi incorporado pelo autor de 2 Macabeus, ou ainda se foi uma inserção posterior, é evidente que “é uma parte integral do trabalho, tal como chegou a nós”, como bem colocado por Martha Himmelfarb (1998, p. 32). Assim, mesmo que o capítulo 7 tenha certa particularidade, tanto no vocabulário como na estrutura<sup>190</sup>, parecendo de fato uma composição fechada<sup>191</sup>, faz parte de um conjunto e, como será apresentado adiante, se encaixa na composição literária de 2 Macabeus<sup>192</sup>.

Conforme bem indicado por Jan Willem van Henten (2003), o livro de 2 Macabeus é composto em uma estrutura literária que segue de perto outros livros judaicos como 1 Macabeus, Judite, Ester e 3 Macabeus, enquanto “história de libertação”. Em todos estes casos, há um padrão narrativo o qual “começa com um ataque ao povo judeu por um governador estrangeiro e termina com a restauração da nação judaica” (VAN HENTEN, 2003, p. 63). Este padrão narrativo, segundo van Henten (2003, p. 63-64), pode ser apresentado ordenadamente em cinco elementos, normalmente presentes nas narrativas:

<sup>186</sup> McClellan (2009, p. 86) lembra que a oração intercessora serve como catalizador da mudança no favor divino em diversos casos: 1 Mac 3.42-54; Dn 9; 1 En 47; Bar 2-5.

<sup>187</sup> O que parece fragilizar ainda mais a teoria de Jonathan A. Goldstein, segundo a qual o autor de 2 Macabeus teria escrito uma obra rival a 1 Macabeus, no qual os macabeus são os grandes heróis.

<sup>188</sup> Cf. p.e.: Robert Doran: “A epitome é uma peça unificada...A aplicação dos métodos da crítica das fontes, de toda forma, falhou em trazer à tona ‘fontes’ no sentido técnico. A epitome, portanto, deve ser considerada como um todo e analisada de acordo” (DORAN, 1981, p. 22-23).

<sup>189</sup> Como proposto por J. G. Bunge, K.-D. Schunk, J. A. Goldstein, C. Habicht, etc.

<sup>190</sup> Segundo C. Habicht, haveria um vocabulário com certos hebraísmos neste capítulo, que o diferenciam do restante do livro. Cf. HABICHT, 1976, p. 171-177. A este respeito, cf. DORAN, 1981, p. 22. Van Henten, no entanto, indicou que pelo menos a expressão Ἑβραῖοι também aparece em 2 Mac 11.13 e 15.37, apesar de em geral o livro valer-se do termo Ἰουδαῖοι. Cf. VAN HENTEN, 1997, p. 17-18, nota 1.

<sup>191</sup> Para uma demonstração de que 2 Mac 7 é uma composição fechada, cf. MCCLELLAN, 2009. Neste artigo, McClellan apresenta a estrutura do capítulo como um quiasma, bastante complexo. Apesar de 2 Mac 4.25 aparentemente também indicar um quiasma, a estrutura de 2 Mac 7 é bastante diferente, indicando ser uma composição fechada. Mesmo que de fato seja um relato fechado, pode ser uma inclusão direta da obra de Jasão pelo autor de 2 Macabeus. Também, mesmo que tenha uma origem diferente do restante do livro, como o fato do anonimato dos sete irmãos parece indicar (em contraste com Eleazar e Razis, que são nomeados), não impossibilita que o mesmo seja parte integrante de 2 Macabeus. É interessante de se notar a similaridade com a história de Taxo, no *Testamento de Moisés* (Tm 9.1-7), que teria sete filhos: *Tunc illo dicente [die erit] homo de tribu Levi [Levvi], cujus nomen erit TAXO, qui habens vii [VII] filios dicens ad eos rogans: videte, filii...* (versão latina). Cf. TORREY, 1943, p. 1. Sugerir uma origem comum, porém, seria arriscado.

<sup>192</sup> Martha Himmelfarb indica que há continuidades de vocabulário entre o capítulo 7 e o restante do livro, de modo que há certa unidade a ser considerada. Cf. HIMMELFARB, 1998, p. 32ss.

- 1) O *decreto* de um rei estrangeiro ameaça a existência do povo judeu;
- 2) Uma *oração* de um judeu piedoso precede uma mudança para melhor;
- 3) *Intervenção* divina direta ou indireta para salvar os judeus;
- 4) *Vingança* sobre o atacante estrangeiro;
- 5) A celebração da libertação por um *festival* nacional.

Estes cinco elementos (*decreto/oração/intervenção/vingança/festival*) aparecem cada qual nos livros de Judite, Ester e 2 Macabeus, estando todos na mesma ordem, assim como estão, mesmo que parcialmente, em 1 Macabeus e 3 Macabeus, conforme a tabela abaixo:

	2 Macabeus	1 Macabeus	Judite	Ester	3 Macabeus
<b>Decreto</b>	5.12,24; 6.1-2; 6-9.21		2.1-3.8	3.8-15 <sup>193</sup>	2.27-30; 3.11-30
<b>Oração</b>	7.37ss		9	4.17 <sup>194</sup>	6.1-15
<b>Intervenção</b>	8; 15.1-28		10-13; 14	5-6; 8 <sup>195</sup>	6.16-29
<b>Vingança</b>	9; 15.32-35	7.47	12.10-13.20	7	
<b>Festival</b>	10.5-8; 15.36	4.56-59; 7.48ss; 13.51ss	15.8-16,20	9.17-32; 10.31 <sup>196</sup>	6.30-40; 7.15-20

**Tabela 4** – O padrão narrativo das histórias de libertação<sup>197</sup>

Além de evidenciar a relação literária de 2 Macabeus com os livros de 1 Macabeus, Judite, Ester e 3 Macabeus, a tabela acima também permite que se perceba que há, no livro de 2 Macabeus, pelo menos dois blocos literários: o primeiro, bastante claro, vai pelo menos do capítulo 5 (5.12) até o capítulo 10 (10.5-8), contando com todos os cinco padrões literários, em ordem; o segundo, que o sucede, parece possuir apenas os três últimos padrões, iniciando em algum ponto após o capítulo 10 e terminando no capítulo 15 (15.36). Segundo van Henten, estes dois blocos são ainda complementados no relato por outros dois<sup>198</sup>, totalizando quatro blocos de relato além, é claro, do prefácio e epílogo do autor:

<sup>193</sup> Et 3.8-15 no TM, com a adição do próprio decreto na LXX (B1-7).

<sup>194</sup> Et 4.17 (TM); C1-30 (LXX). Cf. 4.1 (TM); C8 (LXX).

<sup>195</sup> Cf. Et D8 (LXX).

<sup>196</sup> Cf. Et F11 (LXX).

<sup>197</sup> Tabela baseada em: VAN HENTEN, 2003, p. 63-64.

<sup>198</sup> Apesar de identificar quatro blocos, van Henten indica apenas duas partes do relato: a primeira parte, de 2 Mac 3.1 a 4.6, que inclui os dois primeiros blocos, e a segunda parte, de 2 Mac 10.10 a 15.36, que inclui os dois últimos blocos. Cf. VAN HENTEN, 2003, p. 66.

BLOCO	PADRÃO	TEXTO
PREFÁCIO	<i>Cartas e comentário</i>	1.1-2.32
1º BLOCO	<i>Breve relato (Heliodoro e Simão)</i>	3.1-4.6
2º BLOCO	<i>História de libertação</i>	4.7-10.9
3º BLOCO	<i>Breve relato (Antíoco Eupátor)</i>	10.10-13.26
4º BLOCO	<i>História de libertação</i>	14.1-15.36
EPÍLOGO	<i>Comentário</i>	15.37-39

**Tabela 5** – Os quatro blocos literários de 2 Macabeus segundo J. W. van Henten<sup>199</sup>

Tanto no segundo como no quarto bloco, portanto, se pode perceber relatos de história de libertação. Apesar de no caso do quarto bloco haver todos os elementos do padrão literário antes apresentado, o mesmo não ocorre com o segundo bloco, que apenas contém três dos cinco elementos, como já antes mencionado. Parece, a primeiro momento, ser uma composição deficiente, composta por um bloco completo e outro encurtado<sup>200</sup>. Acontece, porém, que quando se compara ambos os blocos (2º e 4º), se pode perceber que, apesar das semelhanças com o padrão literário geral, há um padrão próprio, com claros elementos constitutivos, formados por uma sequência de seis eventos (VAN HENTEN, 2003, p. 68):

- 1) A *traição* do judaísmo por indivíduos judeus com posição de liderança;
- 2) O *ataque* ao Templo, cidade, ou povo judeu, pelo rei ou seus generais;
- 3) O *martírio* de judeus piedosos e a fidelidade de Deus para com eles;
- 4) O *resgate* de Israel<sup>201</sup> liderado por Judas Macabeu com a ajuda de Deus;
- 5) A *vingança* contra os inimigos dos judeus;
- 6) O *festival* nacional instituído como comemoração da libertação por Deus;

Diferente dos cinco elementos do padrão literário geral das histórias de libertação (*decreto/oração/intervenção/vingança/festival*), os seis elementos presentes em 2 Macabeus

<sup>199</sup> Tabela baseada em: VAN HENTEN, 2003, p. 68. Apesar de van Henten apresentar claramente quais são os quatro blocos, a tabela foi estabelecida aqui mediante análise de sua interpretação, acrescentando ainda o prefácio e epílogo, a fim de complementar sua análise da composição de 2 Macabeus.

<sup>200</sup> De fato, sendo a obra de um epitomista, tal deficiência no relato poderia ser decorrente do fato de ser um resumo de outra obra, mais completa. Isto explicaria o que van Henten indica para o texto após 2 Mac 10.9: “a descrição do conflito militar de 10:9 para a frente é bastante nebulosa, o que pode ser explicado pela ideia de que o epitomista foi forçado a condensar rigorosamente o material de Jasão de Cirene” (VAN HENTEN, 2003, p. 65, nota 3). Cf. nota 102. Arnaldo Momigliano chega a indicar que, enquanto o primeiro relato (3.1-10.9) é o componente central do livro, o autor somente decidiu seguir sua história (10.10-ss) por conta da sua fonte conter mais material, sendo um acréscimo ao livro. Cf. MOMIGLIANO, 1931, p. 96-97. Para Diego Arenhoevel, o texto após 10.9 (10.10ss) seria apenas um apêndice ao relato (3.1-10.9). Cf. VAN HENTEN, 2003, p. 68, nota 13.

<sup>201</sup> O relato de 2 Macabeus indica a história da libertação de Israel, nas figuras do Templo, da cidade, e do povo, como se pode perceber, por exemplo, em 2 Mac 2.22, onde se fala do fato de “recuperarem o Templo” (ἱερὸν ἀνακομίσασθαι), de “libertarem a cidade” (πόλιν ἐλευθερῶσαι), e ainda de “restabelecerem as leis” (νόμους ἐπανορθῶσαι), ou seja, a libertação completa do povo.



(*traição/ataque/martírio/resgate/vingança/festival*) estão integralmente presentes em ambos os blocos de relato que apresentam a história de libertação que o livro conta, conforme se pode perceber na tabela abaixo:

A – 4.7-5.10 – Traição
B – 5.11-6.11 – Ataque
C – 6.18-7.42 – Martírio
D – 8.1-36 – Resgate
E – 9.1-18 – Vingança
F – 10.5-8 – Festival
A' – 14.1-11 – Traição
B' – 14.11-36 – Ataque
C' – 14.37-46 – Martírio
D' – 15.1-28 – Resgate
E' – 15.28-35 – Vingança
F' – 15.36 – Festival

**Tabela 6** – Dois blocos literários de 2 Macabeus (2º e 4º) como história de libertação<sup>202</sup>

Deste modo, se pode perceber que, apesar de 2 Macabeus seguir um padrão de história de libertação, se aproximando dos livros de Ester, Judite, e mesmo 1 e 3 Macabeus, se difere de todos estes por apresentar um padrão próprio, que parece buscar intensificar ainda mais o drama histórico que apresenta. Segundo van Henten (2003, p. 79), a percepção de 2 Macabeus como “história de libertação” não lhe aproxima somente de obras judaicas, mas também de uma tradição helenística a respeito “da ameaça de famosos santuários por agressores estrangeiros e a subsequente salvação pelo esforço conjunto da divindade patrona do santuário e o povo conectado a este”. Mas, quais seriam os elementos que relacionariam 2 Macabeus a esta tradição?

Em primeiro lugar, a tradição helenística mencionada teria como elemento essencial os festivais denominados Σωτήρια, realizados em homenagem à libertação de cidades e santuários, da mesma forma que o Hanuká (e mesmo o Dia de Nicanor)<sup>203</sup>. Em segundo lugar, muitas vezes cartas eram enviadas entre povos, cidades e governantes, como convite para participação nos festivais<sup>204</sup>, justamente como as cartas iniciais de 2 Macabeus. Em terceiro lugar, as cartas costumavam fazer referências a escritos oficiais: assim, da mesma forma que a carta referente aos jogos de Artemis Leukophryene na Magnesia se refere aos “bons serviços

<sup>202</sup> Tabela baseada em: VAN HENTEN, 2003, p. 68.

<sup>203</sup> Cf. VAN HENTEN, 2003, p. 79.

<sup>204</sup> Dois exemplos dados por van Henten são os convites feitos por cartas enviadas pelos etólios a outros estados, convocando-os para o festival de Delfos, e pelo povo da Magnésia para os jogos em honra a Artemis Leukophryene. A respeito da propaganda dos etólios para o festival em Delfos, cf. CHAMPION, 1995. A respeito da propaganda dos jogos de Artemis na Magnésia, cf. RIGSBY, 1996, p. 181ss; SLATER; SUMMA, 2006; THONEMANN, 2007.



aos outros gregos, como [mencionados] pelos oráculos da divindade, os poetas e os historiadores, que descreveram os feitos dos cidadãos da Magnesia” (VAN HENTEN, 2003, p. 81), a segunda carta de 2 Macabeus se refere aos “registros” (ἀπογραφαί, 2 Mac 2.1; cf. 2.4) sobre Jeremias, os “documentos” (ἀναγραφαί<sup>205</sup>, 2 Mac 2.13) e “memórias” (ὑπομνηματισμοί, 2 Mac 2.13) de Neemias, e mesmo a uma “biblioteca” (βιβλιοθήκη)<sup>206</sup>. Em quarto lugar, tanto a instituição do festival como a participação neste costumavam ser decididas por meio de votação (ψηφισμα)<sup>207</sup>, tal como em 2 Macabeus 10.8 (Hanuká) e 15.36 (Dia de Nicanor)<sup>208</sup>. Deste modo, mesmo que a identificação de 2 Macabeus como “história de libertação” lhe aproxime de certas obras judaicas, lhe coloca dentro de uma tradição literária helenística, enfatizando o caráter grego de sua composição<sup>209</sup>.

Mesmo que esteja dentro de uma tradição grega, 2 Macabeus possui sua particularidade, tanto em seu conteúdo como em seu estilo: assim como os elementos ideológicos do martírio e do templo enfatizam o drama de libertação do povo pelas mãos de Deus, como será explicado adiante<sup>210</sup>, também a própria composição do livro direciona o leitor a sofrer com o povo, traído, e se alegrar com suas vitórias, instituídas pelos festivais. Esta transposição do autor à história, porém, será o grande objetivo do estilo de 2 Macabeus, que preenche as linhas da composição com diversas cores.

## 1.2.2 Estilo

Que 2 Macabeus foi escrito em grego, é um consenso entre os estudiosos. Diferente

<sup>205</sup> Van Henten destaca a similaridade com um documento do povo do Épiro sobre os jogos de Artemis na Magnesia, que se refere aos ἀναγραφαί a respeito do ψηφισμα (cf. nota 105) relativo a tais jogos. VAN HENTEN, 2003, p. 82, nota 56.

<sup>206</sup> Cf. nota 135.

<sup>207</sup> Segundo Van Henten, φήφισμα. Cf. VAN HENTEN, 2003, p. 80.

<sup>208</sup> A expressão ψηφισματος, tal como ocorre em 2 Mac 10.8 (ou ψηφεισματος, cf. Cod. A) e 14.36 possui o sentido de votação por maioria de votos, tal como sua raiz, ψηφισμα, aparece em Ésquilo (*Supp.*, 601) e Aristófanos (*Ach.*, 536), mas em geral se relaciona a decreto ou lei, trazendo consigo o sentido de obrigatoriedade. Neste sentido, o termo aparece em 2 Mac 6.8 e 12.4 (ψηφισμα, cf. Cod. V).

<sup>209</sup> Outra tradição literária dentro da qual 2 Macabeus poderia ser pensado é a das lendas de κτίσις, as quais relatam não somente a história de fundação de uma cidade, como ainda frequentemente oferecem uma explicação para o nome da cidade ou a razão da escolha da sua localização. Estas lendas, particularmente populares em Alexandria, parecem ter tido influência no relato de Hecateu de Abdera (*Bib. Hist.*, 40.3 = Fócio, *Bib.*, Cod. 244 = F9R = FGrH III A264 F= 13 Müller = 9 Reinach = 11 Stern). Cf. VAN HENTEN, 2003, p. 81. Neste relato de Hecateu, a fundação da cidade de Jerusalém é apontada para Moisés, que aparece como uma espécie de fundador (e legislador) grego. Em outra tradição, indicada por Lisímaco (cf. Flávio Josefo, *Ap.*, 1.34), o nome de Jerusalém, Ἱεροσόλυμα, teria sido dado em decorrência do verbo ἱεροσυλεῖν, “saquear templos”. Cf. STERN, 1976, p. 382-388; BAR-KOCHVA, 2010, p. 334; KOSMIN, 2016, p. 44; BARBU, 2010, p. 26. Vale a pena lembrar que um fragmento de Alceu (50 Diehl = 27 Lobel-Page = 350 Voigt) parece se referir a Jerusalém como Ἱεροσυ[λυμα], de modo que, se de fato for uma referência a Jerusalém, apresenta o nome da cidade com uma grafia diferente, mais próxima da suposta origem etimológica.

<sup>210</sup> Cf. 1.3.

de 1 Macabeus que, sendo escrito em hebraico e traduzido para o grego, carrega no seu texto diversos hebraísmos, 2 Macabeus apresenta um texto originalmente “escrito em um tipo de grego helenístico” que, segundo van Henten (2003, p. 66, nota 9), “é claramente diferente do grego nos livros da Septuaginta, que pertencem à Bíblia Hebraica, ou aqueles que são baseados em um original hebraico ou aramaico, como 1 Macabeus”. Trata-se, portanto, de uma obra particularmente helenística: ao mesmo tempo que é originária e destinada para um contexto judaico, é escrita em grego, e não em hebraico. Também a isto se soma o vocabulário utilizado na obra, uma vez que a “ortografia, sintaxe, estilo literário e vocabulário”, correspondem “ao que é encontrado nos escritos de historiadores não judeus do período helenístico”, como bem lembra van Henten (2003, p. 66, nota 9). As características gregas, porém, ultrapassam a língua e o vocabulário, e se apresentam também no estilo da obra.

Mas, qual o estilo literário de 2 Macabeus? Segundo o próprio autor, o livro pretende ser uma *ἱστορία*<sup>211</sup>. Neste caso, porém, diferente de outros contextos, o termo não designa uma “investigação”<sup>212</sup>, mas antes “um relato escrito de certos eventos”<sup>213</sup>, ou seja, trata-se de uma *ἱστορία* mais pela forma do relato, como *narrativa histórica*, do que pelo processo de composição, como *investigação histórica*<sup>214</sup>. Afinal, a composição se dá muito mais como um resumo de outra obra, sendo resultante mais de reflexão do que de investigação, intencionando não somente a instrução, mas também uma facilidade e prazer na leitura. Este relato de eventos, portanto, além de se preocupar com os fatos narrados, tem a intenção de apresentá-los em uma disposição narrativa agradável, tal qual o autor apresenta em seu comentário final:

(...) eu, aqui, perei fim ao meu relato. Se o fiz bem, de maneira conveniente a uma composição escrita, era justamente isso que eu queria; se vulgarmente e de modo medíocre, é isso o que me foi possível. De fato, como é nocivo beber somente vinho, ou somente água, ao passo que o vinho misturado à água é agradável e causa um prazer delicioso, assim é a arte de dispor a narrativa que encanta a inteligência de

<sup>211</sup> 2 Mac 2.32: “Aqui, pois, demos início à narração, só isto acrescentando ao que já foi dito: seria simplório alongar-se antes da *história*, para depois resumir a própria *história*” (BJ, grifo nosso). Grego: ἐντεῦθεν οὖν ἀρξώμεθα τῆς διηγήσεως τοῖς προειρημένοις τοσοῦτον ἐπιζεύξαντες εὐηθεῖς γὰρ τὸ μὲν πρὸ τῆς *ἱστορίας* πλεονάζειν τὴν δὲ *ἱστορίαν* ἐπιτεμεῖν.

<sup>212</sup> Tal como em: Heródoto, *Hist.*, 2.118-119; Platão, *Phd.*, 96a. Cf. LSJ, p. 842 (*ἱστορία* A.).

<sup>213</sup> VAN HENTEN, 2003, p. 65. Cf. 2 Mac 2.24,30,32(esp.). Cf. LSJ, p. 842 (*ἱστορία* II.); Políbio, *Histor.*, 1.57.5; Heródoto, *Hist.*, 7.96; Dionísio de Halicarnasso, *Ant. Rom.*, 1.2; Aristóteles, *Po.*, 1451b3.

<sup>214</sup> O termo grego *ἱστορία*, de fato, podia indicar duas coisas: 1) uma *investigação* (Heródoto, *Hist.*, 2.118; Platão, *Phd.*, 96a; Aristóteles, *Resp.*, 477<sup>a</sup>7; *PA*, 674<sup>b</sup>16), enquanto uma observação sistemática e científica (Epicuro, *Epi.*, 1), assim como o conhecimento obtido por tal investigação (Heródoto, *Hist.*, 2.99; Demóstenes, 18.144); 2) ou, “o relato escrito da investigação de alguém”, como bem indicado no LSJ, enquanto uma *narrativa* (Heródoto, *Hist.*, 7.96; Aristóteles, *Rh.*, 1360<sup>a</sup>37; *Po.*, 1451<sup>b</sup>3; Políbio, frag. 1.57.5; Dionísio de Halicarnasso, *Ant. Rom.*, 1.2; Calímaco, *Aet.*, 3.1.7). Cf. LSJ, p. 842.

quem lê o livro<sup>215</sup>. Aqui, porém, será o fim. (2 Mac 15.37d-39, BJ)

Seguindo esta característica, Jonathan A. Goldstein (1976, p. 34) indica que o estilo de Jasão de Cirene (e conseqüentemente de 2 Macabeus) é o de uma “história patética”<sup>216</sup>, que seria um gênero literário popular entre os gregos que, neste caso, visaria o entretenimento de seus leitores “tocando fortemente nas emoções, com retratos vívidos de atrocidades, heroísmo, manifestações divinas, e com copioso uso de linguagem sensacional e retórica, especialmente quando apresentando os sentimentos dos personagens” (GOLDSTEIN, 1976, p. 34). O problema, porém, é que 2 Macabeus seria o único exemplo completo de uma “história patética”, sendo relacionado por Goldstein a alguns outros fragmentos<sup>217</sup>, na suposição da existência de um gênero literário na antiguidade, cuja base é justamente sua teoria em 2 Macabeus<sup>218</sup>. Ou seja, Goldstein não percebe elementos de um gênero literário já conhecido em 2 Macabeus, mas parte de 2 Macabeus para criar um novo gênero literário, encontrando correspondência somente em alguns fragmentos. Um procedimento mais imprudente do que arriscado.

O aspecto dramático do livro de 2 Macabeus, que leva Goldstein a criar sua teoria, também recebeu outra explicação, por Malka Simkovich: segundo esta autora, a obra não deve ser somente relacionada com a historiografia grega<sup>219</sup>, mas também com o próprio teatro dramático grego. Assim como o drama grego se apresenta não somente pela dramaticidade<sup>220</sup>, mas também pelos movimentos<sup>221</sup>, que expressam este caráter, também o livro de 2 Macabeus está repleto de movimento, que dramatiza e dá forma ao relato. Este aspecto se evidencia especialmente através das representações das orações: estas, muitas vezes, são acompanhadas

<sup>215</sup> A respeito da prática de misturar água ao vinho, cf. Hesíodo, *Op.*, 594-595; Ateneu, *Deipn.*, 10.426-427, 430-431. Segundo Francis Borchardt, uma vez que esta prática é tida como sofisticada, e melhor que o vinho não misturado, como aparece em Heródoto (*Hist.*, 6.84) e Platão (*Lg.*, 637e), deve-se entender que o “epitomista” considera seu trabalho como mais sofisticado, e conseqüentemente melhor, que o de Jasão de Cirene. Cf. BORCHARDT, 2016, p. 80, nota 31.

<sup>216</sup> Cf. BICKERMAN, In: SGCH, p. 1129-1130; HABICHT, 1976, p. 189 (“patética e retórica”).

<sup>217</sup> Cf. Políbio, *Histor.*, 2.56; Plutarco, *Them.*, 32; Cícero, *Orat.*, 37.128.

<sup>218</sup> Robert Doran questiona a teoria de Goldstein, enfatizando que, apesar de haver um *topoi* literário compartilhado entre 2 Macabeus e outros relatos históricos que apresentam os eventos de modo dramático, nega a existência de um gênero próprio, tal como indica Goldstein. Cf. DORAN, 1981, p. 84-89, esp. 86-87, notas 43-46. Para uma crítica mais elaborada, cf. DORAN, 1979.

<sup>219</sup> “As técnicas deste livro são em grande medida aquelas da historiografia grega mais popular, com seu abuso de milagres e episódios patéticos” (MOMIGLIANO, 1978, p. 19).

<sup>220</sup> O “estilo melodramático” de 2 Macabeus é enfatizado por Himmelfarb, segundo a qual é evidente nos relatos da tortura e mortes dos mártires, assim como no relato da morte de Antíoco. Este estilo, juntamente à preocupação em mostrar a derrota dos maus e aos comentários do autor, são elementos “característicos da escrita histórica helenística contemporânea” ao livro. Cf. HIMMELFARB, 1998, p. 29.

<sup>221</sup> Segundo Arthur Wallace Pickard-Cambridge, as peças gregas do período clássico incluíam “um alto grau de mobilidade, até de movimento rápido, ajoelhando, se prostrando, e uma livre gesticulação” (PICKARD-CAMBRIDGE, 1968, p. 58).

de gesticulações como a prostração, o levantamento das mãos, e o rasgar as vestes, como se pode perceber na tabela abaixo:

	1 Macabeus	2 Macabeus
<b>Oração simples</b>	3.44; 3.5-53; 4.10; 4.24; 4.30-33; 5.33; 7.40.	1.23-29; 2.9; 2.10; 8.27; 8.29; 10.16; 12.6; 12.15; 12.28; 12.36; 12.42.
<b>Oração gesticulada</b>	<p>“<i>rasgando as vestes...caíram com a face por terra</i>” (4.39-40)</p> <p>“<i>se prostrou com a face por terra</i>” (4.55-56)</p> <p>“<i>rasgou suas vestes, espargiu pó sobre a cabeça</i>” (11.71).</p>	<p>“<i>atirando-se diante do altar</i>” (3.15);</p> <p>“<i>estendendo as mãos para o céu</i>” (3.18-20);</p> <p>“<i>prostraram-se com o ventre por terra</i>” (10.4);</p> <p>“<i>espargiram terra sobre suas cabeças e cingiram os rins com pano grosseiro...prostrados</i>” (10.25-26);</p> <p>“<i>por três dias contínuos, com...prostrações</i>” (13.12);</p> <p>“<i>cobriram de terra as cabeças</i>” (14.15);</p> <p>“<i>estendendo as mãos para o céu</i>” (14.34-36);</p> <p>“<i>com as mãos estendidas</i>” (15.12);</p> <p>“<i>estendeu as mãos para o céu</i>” (15.21-24);</p> <p>“<i>voltados para o Céu</i>” (15.34);</p>

**Tabela 7** – Oração simples e gesticulada em 1 e 2 Macabeus<sup>222</sup>

Também, se os personagens em 1 Macabeus são retratados como os heróis bíblicos, em 2 Macabeus estes se apresentam muito mais como heróis trágicos gregos (SIMKOVICH, 2011, p. 304)<sup>223</sup>. Isto não significa que 2 Macabeus seja uma obra com qualidade artística superior à de 1 Macabeus. Afinal, ambos os livros possuem tanto importância histórica, como obras historiográficas, como ainda qualidades artísticas, como obras literárias<sup>224</sup>. Acontece, porém, que 2 Macabeus dá maior ênfase às gesticulações nas orações, assim como dá maior dramaticidade ao seu relato do que 1 Macabeus, por seguir um estilo dramático grego, enquanto 1 Macabeus segue em grande medida a tradição historiográfica judaica. Isto não quer dizer que 1 Macabeus tenha ficado imune à influência grega, afinal, como bem indicado por Arnaldo Momigliano (1975b, p. 88), “o renascimento da escrita histórica judaica no período 200 a.C.-100 d.C. é inseparável da influência grega”. Porém, o estilo dramático de 2 Macabeus deixa claro que a influência grega ultrapassa o fato de ser uma escrita histórica, alcançando a profundidade dos detalhes e afetando inclusive os traços pelos quais o relato apresenta seus personagens<sup>225</sup>.

<sup>222</sup> Tabela baseada em: SIMKOVICH, 2011, p. 303. Utilizamos aqui a tradução da BJ. Cabe se destacar que 2 Macabeus apresenta outros casos de performance, além das gesticulações, a exemplo dos “hinos e louvores” (2 Mac 10.38), dos “gemidos e lágrimas” (11.6) e dos “lamentos e jejuns” (13.12).

<sup>223</sup> Mesmo que as orações de heróis bíblicos como Ezequias e Daniel também tenham gesticulações, cf. 2 Rs 19.15-19; Dn 6.10. Robert Doran estuda e apresenta a relação de 2 Macabeus com inúmeras histórias das tragédias gregas. Cf. DORAN, 1981, p. 77-109. De fato, a relação entre história e tragédia era bastante profunda na Antiguidade, cf. DORAN, 1979, p. 108. Cf. 3.3.3.

<sup>224</sup> Sobre o elemento artístico na narrativa de 1 Macabeus, cf. WILLIAMS, 1999.

<sup>225</sup> Um aspecto importante, mas não recorrente no estilo literário de 2 Macabeus é a ironia. Apesar de C. Habicht

### 1.2.3 Recepção

Apesar do estilo da obra ser aos moldes da literatura helenística, seguindo modelos gregos, sua principal recepção não se deu por um público grego, mas judaico. Não se deve esperar uma ampla leitura de 2 Macabeus pelos gregos por conta do simples fato de ter sido escrito em grego, ou mesmo por fazer parte da LXX. Afinal, apesar de possibilitar uma maior divulgação das obras judaicas para um público grego, por acessibilidade linguística, são raros os casos que comprovam tal leitura da LXX por pessoas de fora do judaísmo<sup>226</sup>. De fato, escrever em grego, em pleno século II a.C., não era de modo algum mudar o público-alvo dos judeus para os gregos, uma vez que cada vez mais a língua grega se fazia presente nas comunidades judaicas, não somente na Diáspora, como também na própria Judeia<sup>227</sup>.

Mesmo que a LXX possa ter feito os textos sagrados judaicos “acessíveis àqueles que eram interessados no judaísmo” (MOMIGLIANO, 1975a, p. 91), é difícil de se definir em que medida havia tal interesse, afinal, são raros os registros de gregos interessados na religião judaica<sup>228</sup>. Muito maior é o interesse por parte dos egípcios, porém, as razões destes eram muito mais negativas do que positivas: havia no Egito uma verdadeira polêmica em torno do Êxodo judaico<sup>229</sup>, entre judeus e egípcios, que competiam na reformulação do relato, transformando não somente a imagem de Moisés no mundo helenístico como também dentro

---

(1976, p. 190) ter defendido que não há ironia neste livro, a mesma é identificada por Robert Doran (1981, p. 58, nota 28) e analisada por Tobias Nicklas. Cf. NICKLAS, 2007, p. 101-111.

<sup>226</sup> Como Arnaldo Momigliano destaca, “nenhum poeta ou filósofo helenístico [grego] citou-a [LXX] (...) A primeira citação da Bíblia por um filósofo grego é encontrada no tratado Sobre o sublime [*Subl.*] atribuído a Longinus, que é normalmente datado no primeiro século d.C.” (MOMIGLIANO, 1975a, p. 91). Cf. 65 Stern, frag. 148 (p. 361-365 [I]). Mesmo assim H. B. Swete indica a influência da LXX em diversos autores do período helenístico, como Demétrio (cf. Clemente, Strom., 1.141; Eusébio, *Praep. evang.*, 9.19,21,29), Eupolemo (cf. Clemente, Strom., 1.141; Eusébio, *Praep. evang.*, 9.17), Artapanus (cf. Eusébio, *Praep. evang.*, 9.18,23,27), Teodoto (Eusébio, *Praep. evang.*, 9.22), Ezequiel (Eusébio, *Praep. evang.*, 9.28) e Cleodemus Malchos (Eusébio, *Praep. evang.*, 9.20). Cf. SWETE, 1900, p. 369-380.

<sup>227</sup> Como bem lembra Hans Debel, “a presença de inscrições gregas, nomes e palavras emprestadas em hebraico e aramaico a partir do séc. II d.C. adiante, assim como os fragmentos gregos descobertos em Qumran, tudo demonstra que o grego era aprendido, entendido e ativamente usado na Palestina por volta da virada da Era” (DEBEL, 2010, p. 182). A respeito da língua grega entre judeus neste contexto, cf. BAUMGARTEN, 2002, p. 13-30; MUSSIES, 1976, p. 1040-1064. Isto corrobora para a perspectiva de Momigliano que a LXX teria surgido no interior da própria comunidade judaica, a partir da iniciativa privada, cf. nota 121.

<sup>228</sup> Apesar do contato entre gregos e judeus ser atestado pelos estudos arqueológicos já no século X a.C. (cf. WALDBAUM, 1994), o primeiro relato grego a respeito dos judeus somente aparece por volta do século III a.C., seja este o relato de Hecateu de Abdera (como defende W. Jaeger, M. Hengel, O. Regenbogen, F. Jacoby, A. D. Nock, E. J. Bickerman), ou de Teofrasto (como coloca M. Stern, cf. Porfírio, *De abst.*, 2.26 = f5R = Stern, p. 10-12 [I]; Reinach, p. 7-8). Cf. JAEGER, 1938. A respeito da datação destes textos, cf. MURRAY, 1973; STERN, 1973.

<sup>229</sup> Em decorrência da hostilidade entre judeus e egípcios dentro do Egito, cuja consequência parece ter sido inclusive a destruição do templo de Elephantine, se estabeleceu uma verdadeira disputa a respeito do relato do Êxodo, de modo que Flávio Josefo, em seu *Ap.* responde aos autores egípcios (Manetão, Lisímaco, Querémom, Apião, etc) que relataram este evento. Sobre esta polêmica, cf. GRUEN, 1998 (=GRUEN, 2016, p. 197-228).



do próprio judaísmo<sup>230</sup>.

Também, mesmo que se possa considerar a LXX como útil no proselitismo – que, como veremos neste trabalho<sup>231</sup>, ganhou espaço no judaísmo do Segundo Templo –, não há nenhum registro de conversão ao judaísmo por conta da leitura da Bíblia Hebraica em grego (MOMIGLIANO, 1975a, p. 91), o que torna a situação mais hipotética do que factual. É mais provável (e documentável) que a LXX tenha tido sua importância praticamente restrita ao contexto judaico. Dentro deste contexto, pode-se perceber não somente a valorização como ainda a influência da LXX em autores judeus helenísticos. Deste modo, a lenda da origem da LXX presente na *Carta de Aristeas*, segundo a qual a LXX foi composta por 72 anciãos dentre as 12 tribos de Israel convocados pelo próprio Ptolomeu II para composição de uma tradução de seus textos sagrados, foi adotada e defendida por autores judeus como Filo<sup>232</sup>, Flávio Josefo<sup>233</sup> e até mesmo Aristóbulo<sup>234</sup>, que pode ser o Aristóbulo, preceptor do rei Ptolomeu<sup>235</sup>, a quem a segunda carta de 2 Macabeus (1.10) é endereçada.

Mesmo dentro do contexto judaico, porém, havia certa hostilidade por parte de determinados grupos, como se pode perceber pelas críticas rabínicas<sup>236</sup> e mesmo pela criação de novas traduções gregas, como as versões de Aquila, de Símaco, e de Teodócio. Apesar destas novas traduções não significarem um abandono da LXX, mas antes uma revisão da mesma<sup>237</sup>, tiveram em boa medida uma importância considerável no debate contra os cristãos<sup>238</sup>. Não se deve ignorar, porém, que há documentação que indica não apenas certa

<sup>230</sup> A respeito da imagem de Moisés no mundo helenístico, cf. RUPPENTHAL NETO, 2016b; GAGER, 1972. A respeito da influência da atitude antijudaica egípcia sobre a imagem de Moisés, cf. HATA, 1987; GRUEN, 1998 (=GRUEN, 2016, p. 197-228). A respeito da imagem de Moisés no judaísmo helenístico, cf. RUPPENTHALNETO, 2016a. Cf. também: BLOCH, 2013, p. 4603-4604.

<sup>231</sup> Cf. 3.3.2.

<sup>232</sup> Cf. Josefo, *AJ*, 12.2.11-15.

<sup>233</sup> Cf. Filo, *Vit. Mos.*, 2.37-41. Apesar de Filo utilizar a LXX em suas análises bíblicas, a modifica, mediante seu modo de interpretação, cf. DELL'AQUA, 2003, p. 25-52 [46].

<sup>234</sup> Aristóbulo, de quem sobraram apenas cinco fragmentos, foi um judeu do séc. II a.C., que viveu na corte de Ptolomeu II, rei do Egito. Seus fragmentos (se considerados verídicos) indicam que ele buscou explicar a religião judaica para um público grego (o próprio Ptolomeu), possivelmente em decorrência da disponibilidade dos textos judaicos em língua grega. O estudo de seus fragmentos, porém, indica algumas diferenças marcantes entre suas citações da Bíblia Hebraica e a tradução da LXX, cf. ADAMS, 2014. Os fragmentos de Aristóbulo foram preservados nos seguintes textos: Eusébio, *Hist. eccl.*, 7.32.16-18; *Praep. evang.*, 7.14; 8.10; Clemente, *Strom.*, 1.5.6. Cf. Holladay (III); COLLINS, A. Y., 1983, p. 831-842 (II).

<sup>235</sup> Segundo 2 Mac 1.10 a carta é dirigida a “Aristóbulo, preceptor do rei Ptolomeu e pertencente à linhagem dos sacerdotes ungidos” (Ἀριστοβούλω διδασκάλω Πτολεμαίου τοῦ βασιλέως ὄντι δὲ ἀπὸ τοῦ τῶν χριστῶν ἱερέων γένους). Cf. RAJAK, 2009, p. 78.

<sup>236</sup> Cf. nota 129.

<sup>237</sup> Cf. RAJAK, 2009, 296-303.

<sup>238</sup> Os cristãos adotaram em boa medida a LXX, como se pode perceber no amplo uso da mesma no NT. Segundo Justino Mártir (*D. cont. Tryph.*, 71.1-2), os judeus rejeitavam diversas passagens da LXX que eram interpretadas pelos cristãos como referentes a Jesus Cristo. Um dos principais textos que gerava polêmica era o de Isaías 7.14, no qual a tradução da LXX trazia *παρθένος*, “virgem”, enquanto nas outras traduções gregas (judaicas), trazia-se *νεῆνις*, “jovem mulher”. Cf. Justino, *D. cont. Tryph.*, 71.3; 84.1-4; Eusébio, *Dem. Ev.*,



rejeição judaica à LXX anterior ao debate com o cristianismo, como ainda manuscritos em Qumran que parecem indicar correções ao texto grego da LXX<sup>239</sup>. De toda forma, a LXX foi consideravelmente importante dentro da comunidade judaica, especialmente no período helenístico, mas também em períodos posteriores<sup>240</sup>, de modo que, sendo aceita ou criticada, era conhecida e lida por boa parte dos judeus.

Quanto a 2 Macabeus, além de não haver nenhuma prova que Filo conhecia o livro (MOMIGLIANO, 1975b, p. 88), parece ter sido ignorado por Flávio Josefo, que aparentemente se vale somente de 1 Macabeus na construção do seu relato sobre a Revolta dos Macabeus<sup>241</sup>. No entanto, não está claro se Josefo não conhecia 2 Macabeus ou se decidiu não o utilizar, seja pela proximidade do texto com 1 Macabeus (o que tornaria o uso do mesmo dispensável)<sup>242</sup>, ou ainda como uma decisão ideológica, a fim de evitar uma perspectiva menos positiva dos macabeus<sup>243</sup>. Tal possível postura de Josefo, rejeitando o livro ideologicamente, indicaria que 2 Macabeus não carrega consigo a ideologia de engrandecimento da dinastia dos asmoneus, presente em 1 Macabeus, mas antes apresenta outros aspectos ideológicos, tão diferentes e variados que ao mesmo tempo o aproximam e o afastam deste outro livro.

### 1.3 ASPECTOS IDEOLÓGICOS

Diferente de 1 Macabeus, o livro de 2 Macabeus apresenta seus aspectos ideológicos completamente carregados de elementos teológicos: traz à luz tanto as intervenções divinas quanto as ações humanas, enfatizando primeiramente a libertação divina, e somente em segundo plano a participação humana neste processo. Deste modo, além de ser uma obra historiográfica, tal como indicado anteriormente<sup>244</sup>, é o trabalho de um teólogo habilidoso,

---

7.1.32-33; Ireneu, *Adv. Haer.*, 3.21.1-4. Também a tradução de Áquila evitou o termo Χριστός, substituindo-o por ἠλειμμένος, tal como se percebe nos textos de 1 Sm 2.35, 2 Sm 1.21, Sl 2.2 e 38.8, Is 45.1 e Dn 9.26 (FERNANDÉZ MARCOS, 2000, p. 109, nota 2). Orígenes (*Ep. ad Af.*, 6), lembra da importância da comparação entre as versões gregas, a fim de não ser acusado de ignorância pelos judeus.

<sup>239</sup> Cf. FERNANDÉZ MARCOS, 2000, p. 109. Como indicado por Natalio Fernández Marcos, a descoberta dos textos gregos em Qumran fortalece a teoria segundo a qual a LXX teria surgido dentro da própria comunidade judaica, além de indicar que a revisão da mesma já estava sendo feita antes mesmo da polêmica com os cristãos, cf. FERNANDÉZ MARCOS, 2000, p. 70. A respeito das variações nos Mss. gregos de Qumran, cf. DEBEL, 2010. A respeito da importância dos Mss. de Qumran na compreensão da LXX, cf. TOV, 1999, p. 285-300.

<sup>240</sup> Como bem destacado por John Paiman Brown, a LXX serviu inclusive no empréstimo de palavras gregas para o Targum, a versão aramaica comentada da Bíblia Hebraica. cf. BROWN, 1989.

<sup>241</sup> Cf. nota 66. Cabe se destacar que, apesar de Flávio Josefo conhecer Filo de Alexandria (cf. Josefo, *AJ*, 18.259), não menciona suas obras, mesmo que provavelmente as tenha conhecido e lido. Cf. STERLING, 2013, p. 101-113.

<sup>242</sup> Cf. SCHWARTZ apud RAJAK, 2009, p. 221, nota 41.

<sup>243</sup> Cf. GOLDSTEIN, 1983, p. 26-27, nota 80.

<sup>244</sup> Cf. 1.2.2.

como lembra József Zsellengér (2007, p. 184), o qual “usou todo o livro de Isaías, Daniel 12, e Deuteronômio como uma base teológica” para sua interpretação da história da Revolta dos Macabeus.

### 1.3.1 Propaganda do Templo

Mas, o que Isaías, Daniel e Deuteronômio possuem em comum? Segundo Zsellengér (2007, p. 184), os três livros carregam consigo o pressuposto de um conceito teológico do Templo<sup>245</sup>. Apesar de terem existido diversos santuários, mencionados na Bíblia Hebraica<sup>246</sup>, assim como um bom número de templos judaicos dentro e fora de Israel, a exemplo dos templos de Elefantine<sup>247</sup> e de Leontopolis<sup>248</sup>, no Egito, e do Monte Gerizim<sup>249</sup>, em Samaria, certamente o Templo de Jerusalém teve importância particular: se destacou não somente como “o centro religioso de Israel” (DE VAUX, 2008, p. 364), mas também como “o centro em volta do qual a identidade judaica foi organizada” (ZSENGELLÉR, 2007, p. 181). Deste modo, além de ser apresentado como a morada de Deus pelos textos deuteronomistas<sup>250</sup>,

<sup>245</sup> Outro elemento em comum entre estes livros é que os três servem como fundamentação para a teologia do martírio (cf. 1.3.2): Deuteronômio funciona como explicação da necessidade do martírio pelo pecado que contamina todo o povo, Isaías (53) serve de fundamento para a ideia de que a morte de um indivíduo pode salvar o coletivo, e Daniel (12) apresenta a fé na ressurreição, utilizada em 2 Macabeus como recompensa esperada pelos mártires, que lhes dá força para a entrega de suas vidas.

<sup>246</sup> Locais de santuários mencionados na BH: Bersabéia, cf. Gn 21.14-19,33; 26.23-25; 1 Sm 8.1-2; Am 5.5; 8.14; Hebron-Manre, cf. Gn 13.18; 15-18; 23.19; 35.27; 2 Sm 2.4; 5.3; Zorá, cf. Jz 13; Bet-Sames, cf. 1 Sm 6.10-14; Gabaon, cf. 1 Rs 3.4ss; Siquém, cf. Gn 22.1-4,19; Betel, cf. Gn 28.10-22; Gn 31.5b,13; 35.1ss; 1 Sm 10.3; Guilgal, cf. Js 4.18-19; 7.6; Siló, cf. 1 Sm 1-3; Jz 21.19ss; Mispa, cf. Jz 20-21; 1 Sm 7.5-12,16; 10.17ss; Ofra, cf. Jz 6.11-32; Jz 8.27; Monte Tabor, cf. Dt 33.19; Js 19.22; Jz 4.6; Dã, cf. Jz 17-18; Penuel, cf. Gn 32.2-3,25-32; Js 22.7ss; Jz 11.11,34. Cf. FOHRER, 2012, p. 78-80; 141-144.

<sup>247</sup> Conforme os registros em papíros descobertos a partir de 1893 indicam, havia uma colônia de mercenários judeus em Elefantine, no Egito, pelo menos desde 525 a.C. Nesta localidade, um templo judaico foi construído, onde o Deus dos judeus, chamado “Iahu” era venerado juntamente a outros deuses. A respeito do Templo de Elefantine, cf. ROSENBERG, 2004.

<sup>248</sup> Apesar de não haver dúvidas de que existiu um Templo judaico no Egito que foi construído por um sacerdote chamado Onias, os detalhes da história são bastante contraditórios. Mesmo nos relatos de Josefo há contradição: enquanto no *Bellum Judaicum* é dito que foi Onias III (Onias, “filho de Simão”), quem constrói o Templo, após fugir ao Egito quando o Templo de Jerusalém foi profanado por Antíoco (cf. Josefo, *BJ*, 1.31-33; 7.420-436; cf. b. Menah 109b; y. Yom 6.3), no *Antiquitate Judaicae*, afirma que Onias fugiu para o Egito quando Alcimus foi feito sumo sacerdote, ou seja, Onias IV, uma vez que Onias III já estaria morto, cf. 2 Mac 4.33-34; Dn 9.26; 11.22; 1 En 90.8. Deste modo, os estudiosos se dividem quanto a quem construiu o Templo: se Onias III (F. Parente, V. Keil, J. E. Taylor) ou Onias IV (G. Bohak, E. Gruen, G. Hata). Cf. Josefo, *Ap.*, 2.50-52. A respeito do Templo de Leontopolis, cf. COLLINS, 2000, p. 69-77; TCHERIKOVER, 1959, p. 275-278; GRUEN, 2016, p. 359-382; CAPPONI, 2013, p. 4903-4904.

<sup>249</sup> Apesar de Flávio Josefo indicar o tempo de Alexandre para a construção do Templo do Monte Gerizim (Josefo, *AJ*, 13.255-256; *BJ*, 1.63), este parece datar aproximadamente do séc. V a.C., tendo sido destruído em 128 a.C., por João Hircano I, cf. Flávio Josefo, *AJ*, 14.6.2; 18.4.1; *BJ*, 3.7.32. Segundo uma tradição rabínica, sua destruição dataria do período de Alexandre, tendo sido realizada por Simão, o Justo, cf. Yom 69a e, segundo uma tradição samaritana, o templo de Gerizim estaria associado até mesmo a Abraão, quando se encontra com Melquisedeque, cf. SILVA, 1996, p. 13.

<sup>250</sup> O Templo de Jerusalém passa a ser apresentado não somente como morada de Deus, mas também como a morada de seu nome. Uma vez que na mentalidade semítica o nome representa a pessoa, onde está o “Nome de

também passa a ser o símbolo de um “monotemplismo”<sup>251</sup>, o qual serve para a construção de uma identidade judaica unificada no período do Segundo Templo, dentro e fora da Judeia. O Templo de Jerusalém, portanto, não somente centraliza politicamente o Estado pós-exílico, principalmente quando liderado pelo sumo-sacerdote, como também centraliza religiosamente o povo judeu, espalhado pelo mundo. É, portanto, o grande símbolo do povo judeu, aparecendo recorrentemente nas moedas judaicas, como no caso abaixo (Figura 1):



**Figura 1** – Tetradracma de prata da Revolta de Bar Kokhba<sup>252</sup>

Anverso: Fachada do Templo com a arca da aliança ao centro e uma estrela sobre o Templo. Inscrição: “Shimon” (hebraico). Reverso: um lulav (folhagem da tamareira) e um etrog (cidra amarela). Inscrição: “Pela liberdade de Jerusalém” (hebraico). Borda pontilhada. Tetradracma de prata proveniente da Judeia. 28mm, 14.07g. 133-135 d.C.

Esta moeda, porém, é particularmente importante, uma vez que serve como prova de que o Templo de Jerusalém será o grande símbolo até mesmo da Revolta de Bar Kokhba (132-136 d.C.)<sup>253</sup>, empreendida pelos judeus contra os romanos, aparecendo inclusive nas

Yahweh”, Deus se faz presente, e de modo especial. Cf. DE VAUX, 2008, p. 365.

<sup>251</sup> Cf. ZSENGELLÉR, 2007, p. 182, nota 5.

<sup>252</sup> Fonte: Hendin 711. Foto do site do Classical Numismatics Group (CNG), No. 796062. Mildenberg 85.12, O127/R44. Para moedas semelhantes, cf. Kunst Historisches Museum Wien, Áustria, Showcase 15 (The Bar Kokhba Revolt and the Foundation of Jerusalem as the Colony *Aelia Capitolina*), 2A, 2B, 3A e 3B.

<sup>253</sup> A Revolta de Bar Kokhba, também denominada “Segunda revolta judaica” ou ainda “Terceira revolta judaica” (caso se conte a Guerra de Kitos), foi uma revolta empreendida por judeus liderados por Simão Bar Kokhba contra o Império Romano. Possivelmente uma das causas da revolta foi a proibição da circuncisão (cf. nota 487). Os resultados da Revolta foram a destruição de boa parte da população judaica, a supressão da liberdade religiosa judaica pelo imperador Adriano e a incorporação da Judeia na província da Syria Palaestina (cf. nota 695). A respeito da Revolta de Bar Kokhba, cf. MOR, 2016; SCHÄFER, 1990; 1999; ZISSU; ESHEL, 2016; SMALLWOOD, 1959; 1961; OPPENHEIMER, 1982.

moedas cunhadas pelo movimento (Figura 1)<sup>254</sup>, mesmo que o Templo já não existisse mais, uma vez que havia sido destruído pelos romanos, liderados pelo general Tito, mais de 50 anos antes (em 70 d.C.)<sup>255</sup>.

Se a teologia do Templo ganha corpo nos textos deuteronomistas, a mesma se desenvolve ao longo do período do Segundo Templo: não só a noção da presença divina no Templo evoluiu (DE VAUX, 2008, p. 365) como também a perspectiva segundo a qual o destino do Templo se vincula à situação religiosa do povo judeu cresceu. Deste modo, quando se estuda o livro de 2 Macabeus dentro de um contexto teológico maior, podemos perceber que “o que emerge da análise literária de 2 Macabeus” é “primeiramente e principalmente o tema deuteronomico que o Deus invencível dos judeus protege seu templo e seu povo apenas quando são leais a Ele e bons”, como bem destacou Robert Doran (1981, p. 110). A centralidade do Templo neste livro, porém, também é explicitada por uma possível apresentação do livro como relato do ataque, da profanação e da defesa do Templo:

SITUAÇÃO	AÇÃO	TEXTO
ATAQUE	<i>Heliodoro invade o Templo</i>	3.1-40
PROFANAÇÃO	<i>A profanação do Templo e sua renovação</i>	4.1-10.9
DEFESA	<i>A defesa do Templo por Judas</i>	10.10-15.36

**Tabela 8** – 2 Macabeus dividido em relação ao Templo<sup>256</sup>

Além desta possível divisão do livro, também as recorrentes referências ao Templo indicam a importância deste dentro do relato. Nas 40 vezes que o Templo de Jerusalém é mencionado em 2 Macabeus, são utilizadas quatro expressões diferentes: τὸ ἱερόν, “o templo”, utilizada 21 vezes<sup>257</sup>; ὁ ναὸς, “a habitação”, que aparece 11 vezes<sup>258</sup>; ὁ οἶκος, “a

<sup>254</sup> Como bem indicado por Yonatan Adler (2007-2008), um tema bastante comum nas moedas da revolta é um jarro com pescoço fino e corpo largo, usualmente identificado como o frasco de ouro utilizado na cerimônia de libação que ocorria no Templo de Jerusalém durante a festa dos tabernáculos. Outro elemento bastante presente, normalmente apresentado junto a este jarro, é o ramo de salgueiro, também utilizado na ritualística do Templo durante a festa dos tabernáculos. Cf. ADLER, 2007-2008. A respeito das moedas cunhadas durante a Revolta de Bar Kokhba, cf. Mildenberg; MILDENBERG, 1980.

<sup>255</sup> A destruição do Templo de Jerusalém se deu em decorrência do sítio desta cidade pelos romanos durante a Primeira Guerra Judaico-Romana (66-73 d.C.). Tito, que viria se tornar imperador romano, comandou o ataque à cidade, que culminou na destruição de seu templo e no saque da cidade, comemorado com o Arco de Tito, localizado na Via Sacra, em Roma. A respeito do relato de Josefo sobre a destruição do Templo, cf. nota 579.

<sup>256</sup> Tabela baseada em: DORAN, 1981, p. 75. Cf. ZSELLENGÉR, 2007, p. 183. Em parte, seguimos a perspectiva de Pierre Jordaan, segundo o qual o Templo se apresenta dinamicamente em 2 Macabeus a partir de três episódios: 1) Heliodoro tenta saquear o templo (2 Mac 3); 2) A deterioração da nação e do Templo (2 Mac 4-6); 3) A restauração do Templo (2 Mac 8-15). Cf. JORDAAN, 2015.

<sup>257</sup> 2 Mac 1.18; 2.9,19,22; 3.2,4,12,30,40; 4.14,32,39,42; 5.15,21; 11.3; 13.10; 14.13,31,33; 15.17.

<sup>258</sup> 2 Mac 6.2; 8.2; 9.2,16; 10.3,5 (2 vezes); 13.23; 14.35; 15.18,33. Apesar da expressão ὁ ναὸς, “a habitação”, ser proveniente do verbo ναίω, “habitar”, passou a designar a ideia de templo, tanto no contexto da literatura grega como na literatura judaico-cristã. No caso grego, veio a significar ainda a parte do templo que contém a



casa”, utilizada somente 2 vezes<sup>259</sup>; e ὁ τόπος, “o lugar”, a qual aparece 6 vezes<sup>260</sup>. Apesar da variação de termos parecer ser uma forma de colorir o texto (ZSENGELLÉR, 2007, p. 184), a recorrente referência ao Templo sugere seu valor dentro do relato. Também, como bem indicado por Malka Zeiger Simkovich (2011, p. 307), esta ênfase se dá não somente nas referências ao Templo, como ainda nas referências à própria cidade de Jerusalém, que em 2 Macabeus é muitas vezes chamada de “a cidade” (ἡ πόλις)<sup>261</sup>, indicando a importância da mesma, conforme se pode ver na tabela abaixo:

	1 Macabeus	2 Macabeus
<b>Templo/Altar</b>	1.21-23,39,46; 2.8-12; 3.45,51; 4.36-38,41-51; 5.1; 6.7,26; 7.33,37,42; 10.42,44; 13.3,6; 14.15,31,42,48; 15.9.	2.19,22; 3.2,4,12,30; 4.15,34,42; 5.15,21; 6.2,4; 8.2; 9.16; 10.1,2,5; 11.3,25; 13.14,23; 14.4,31-33; 15.17,18,33. <sup>262</sup>
<b>Jerusalém</b>	1.14,20,29,35,38,44; 2.1,6,18,31; 3.35(2x),45,46; 6.7,12,26,48; 7.17,19,27,39; 8.22; 9.3,50,53; 10.7,10,31,32,39,43,45,66,74; 11.7,20,34,41,51,62,74; 12.25,36; 13.2,10,39,49; 14.19,36,37; 15.7,28,32; 16.20.	1.1,10; 3.1(πόλις),6,9,14(πόλις),37; 4.9,21,38(πόλις),39(πόλις),48(πόλις); 5.2(πόλις),5(πόλις),17(πόλις),22,25; 6.2; 8.3(πόλις),17(πόλις),31,36; 9.4,14(πόλις); 10.1(πόλις),15; 11.2(πόλις),5,8; 12.9,29,31,43; 13.14(πόλις),23,37; 15.14(πόλις),17(πόλις),30.

**Tabela 9** – O Templo e Jerusalém em 1 Macabeus e 2 Macabeus<sup>263</sup>

A especificação de Jerusalém como “a cidade” é ainda acompanhada por uma certa desvalorização do restante da Judeia, que tem pouca projeção em 2 Macabeus se comparado a 1 Macabeus<sup>264</sup>. Além das inúmeras referências ao Templo e a Jerusalém, também o livro como um todo indica seu foco no Templo. Afinal, seu tema geral parece ser justamente “a ameaça e resgate do Templo durante o domínio de quatro reis selêucidas”, de forma que “no

---

imagem de um deus (cf. Heródoto, *Hist.*, 1.183; 6.19; Xenofonte, *Ap.*, 15), assim como os altares levados em procissões (cf. Heródoto, *Hist.*, 2.63; Diodoro, *Bib. Hist.*, 1.15). No caso judaico-cristão, foi primeiramente utilizada para traduzir a palavra hebraica *heykāl* (הֵיכָל) na LXX, marcando presença no NT: Mt 23.16ss; 27.5,40,51; Mc 14.58; 15.29,38; Lc 1.9,21,22; 23.45; Jo 2.19ss; At 17.24; 19.24; 1 Co 3.16ss; etc.

<sup>259</sup> 2 Mac 14.36; 15.32.

<sup>260</sup> 2 Mac 1.29; 2.18; 3.2,18; 8.17; 15.34.

<sup>261</sup> “Em toda referência a Jerusalém em 1 Macabeus o nome próprio da cidade é usado; somente em 2 Macabeus Jerusalém é chamada de ἡ πόλις” (SIMKOVICH, 2011, p. 307).

<sup>262</sup> Os únicos capítulos que não mencionam o Templo são os capítulos 7 e 12, de modo que esta particularidade do capítulo 7 corrobora para a usual desconfiança sobre sua originalidade na composição da obra (cf. 1.2.1). Cf. MCCLELLAN, 2009, p. 90-91.

<sup>263</sup> Tabela baseada em: SIMKOVICH, 2011, p. 306.

<sup>264</sup> Enquanto Goldstein destaca que “1 Macabeus é formidável por sua precisão geográfica”, de modo que “sítios de batalhas e eventos importantes são quase sempre nomeados” (GOLDSTEIN, 1983, p. 12), Simkovich enfatiza que 2 Macabeus foca nos eventos ocorridos no Templo e em Jerusalém, de modo que “desenfatiza eventos maiores na Judeia” (SIMKOVICH, 2011, p. 307). Para este autor, a razão seria que, enquanto 1 Macabeus foi escrito para um público da Judeia, 2 Macabeus foi escrito para “a comunidade da Diáspora, que se identifica com a adoração no Templo, mas não necessariamente com a sociedade da Judeia” (SIMKOVICH, 2011, p. 307).

começo e no fim da história, dois períodos na existência do Templo-Estado judaico são retratados como similarmente pacíficos” (VAN HENTEN, 2003, p. 71). Ou seja, com a ideologia do Templo, há uma propaganda clara tanto da importância deste para a divindade patrona de Jerusalém e dos judeus<sup>265</sup>, que protege seu próprio lugar (cf. 2 Mac 15.34)<sup>266</sup>, quanto do Estado político-religioso judaico, centralizado no Templo de Jerusalém pela figura do sumo-sacerdote<sup>267</sup>. O Templo, assim, é, como bem indicado por van Henten (2003, p. 76-77), “tanto a instituição religiosa central” quanto “o símbolo da unidade do povo judeu”. O perdão divino, portanto, se apresenta ao povo como um todo na restauração do Templo e sua purificação, que envolve tanto a vitória contra os inimigos estrangeiros (mais enfatizada em 1 Macabeus)<sup>268</sup> quanto a piedade dos judeus (mais destacada em 2 Macabeus).

### 1.3.2 Teologia do martírio

Enquanto em 1 Macabeus o perdão divino se dá principalmente no derramamento do sangue dos ímpios que profanaram o Templo, em 2 Macabeus é o sangue puro dos mártires que concede o perdão divino<sup>269</sup>, transformando completamente o andamento dos eventos<sup>270</sup>. Se a perseguição é uma *punição* decorrente do *pecado* de Israel, a *redenção* de Israel só poderia ser alcançada pelo seu *perdão* (cf. tabela 1). Para tal perdão, é necessário, segundo a

<sup>265</sup> Cf. DORAN, 1981.

<sup>266</sup> O Templo de Jerusalém é visto como a habitação de Deus. Sua *Shekynah* (שכינה), “habitação”, “presença”, havia sido prometida por Deus (Êx 28.5; 29.45; Is 8.18), apesar de que nenhum local pode conter realmente a Deus (1 Rs 8.27; Is 66.1; cf. At 7.48). Assim, apesar de figurativamente, o Templo de Jerusalém é tido como morada eterna de Deus (1 Rs 8.13), sendo denominado como sua “casa”, ou seus “átrios”, cf. Sl 27.4; 42.5; 76.3; 84; 122.1-4; 132.13-14; 134, etc; DE VAUX, 2008, p. 364. Deste modo, em 2 Macabeus pode-se ler o seguinte: “(...) te comprazes em que surgisse em meio a nós o Santuário no qual habitas” (2 Mac 14.35 [BJ]). Por isso, além de *vaòs* (“habitação”) o Templo também é chamado de *oikos* (“casa”). O texto de 2 Mac 14.35, porém, também conecta a ideia da habitação de Deus no Templo com a Festa dos Tabernáculos (*σκηνοπηγίας*), valendo-se da expressão *σκηνώσεως*, “habitas” que poderia ser ainda traduzida como “tabernaculas”, proveniente da raiz *σκηνώω*, “tabernacular”, “estar na tenda”, “habitar”. Cf. Jz 5.17; Xenofonte, *An.*, 5.5.11; Jo 1.14; Ap 7.15; 12.12; 13.6; 21.3. “O nome *σκηνοπηγία* para o novo festival parece ser consistente com outras informações no livro as quais todas apontam para a centralidade do Templo” (VAN HENTEN, 2003, p. 75).

<sup>267</sup> Apesar de Judas e seus sucessores não serem da dinastia dos Oníadas, tal como Onias III (e mesmo Jasão), o livro de 2 Macabeus parece vincular o sumo-sacerdócio macabeu ao passado histórico e bíblico de Israel, mediante as tradições referidas em 2 Mac 1.18-2.12, cf. VAN HENTEN, 2003, p. 77.

<sup>268</sup> Cf. 2.3.4.

<sup>269</sup> “Em 1 Macabeus, a cólera divina se afastou das pessoas graças à ação purificadora dos macabeus, uma ação que consistiu em erradicar os ímpios de Israel. Aqui [2 Macabeus], ao contrário, é o sangue dos mártires e em particular dos infantes inocentes que expia os feitos do povo e permite em definitivo a ação de Judas, que não poderia ter conseguido sem a bênção divina” (BERTHELOT, 2006, p. 106). Como bem lembra C. Habicht, a morte dos recém-nascidos e circuncidados (2 Mac 6.10) é particularmente importante, sendo denominados *ἀναμαρτίτοι* em 2 Mac 8.4, ou seja, “inocentes de culpa pessoal” (HABICHT, 2006, p. 98, nota 29). A respeito da teologia do martírio, seus antecedentes e mesmo sua influência na teologia cristã, cf. HEARD JR., 1989.

<sup>270</sup> Elias Bickerman lembra que “a virada nos eventos é trazida pelo sangue dos mártires” (BICKERMAN, 2007, p. 1056 [II]), mas, como bem indicado por Christian Habicht, também a culpa (pecado) havia transformado os eventos: “culpa e expiação dominam os fatores causais trazendo os pontos de virada nos eventos” (HABICHT, 2006, p. 99).



teologia do martírio, uma expiação, que implica preferencialmente<sup>271</sup> em sangue derramado<sup>272</sup>. Nesta perspectiva, da mesma forma que alguns indivíduos contaminaram todo o povo mediante seus pecados<sup>273</sup>, também alguns indivíduos poderiam cancelar a culpa de todo o povo através de sua obediência, servindo como sacrifícios voluntários (HABICHT, 2006, p. 99)<sup>274</sup>. Sabendo desta condição, os sete irmãos mártires tomam a decisão do martírio estando conscientes da capacidade expiatória de suas mortes: “Possa afinal deter-se, em mim e nos meus irmãos, a ira do Todo-Poderoso, que se abateu com justiça por sobre todo o nosso povo!” (2 Mac 7.38)<sup>275</sup>.

A morte dos mártires, portanto, não é somente decorrente da perseguição de Antíoco, mas também visa apaziguar a “ira do Todo-Poderoso” (παντοκράτορος ὀργήν), derramada sobre o povo de Israel. Segundo a maldição de Deuteronômio 29 (v. 19)<sup>276</sup>, a “ira” (ἐκκαυθήσεται ὀργή) e o “ciúme” (ὁ ζήλος) de Deus cairiam sobre todo o povo por causa daqueles que se afastassem dele, servindo outros deuses (cf. Dt 29.17)<sup>277</sup>. A necessidade do

<sup>271</sup> Apesar de 1 Sm 15.22 indicar a preferência divina pela obediência aos holocaustos, há outros textos importantes e mesmo ritos que “acentuam bastante o valor expiatório do sangue”, como lembra Roland de Vaux (2008, p. 457), como Lv 17.11: “Porque a vida da carne está no sangue. E este sangue eu vo-lo tenho dado para fazer o rito de expiação sobre o altar, pelas vossas vidas; pois é o sangue que faz expiação pela vida” (BJ). Cf. Hb 9.22. Cabe lembrar que no *Sirácida* se indica que a obediência e a bondade valem como sacrifícios (Eclo 35.1-5), mas não despreza o valor dos mesmos (cf. Eclo 35.6-13).

<sup>272</sup> “A disposição para expiar é mostrada pela resistência aos comandos do rei, pela oração, pela confissão, mas sobretudo através do sacrifício de sangue” (HABICHT, 2006, p. 99).

<sup>273</sup> Cf. 2 Mac 5.17,20; 6.14-15; 7.18,32-33,38.

<sup>274</sup> Como bem indicado por Jarvis J. Williams, os textos de Gn 22, Êx 32, Nm 25 e Is 53 são os principais textos nos quais se sugere que a morte de uma pessoa serviria como expiação para o povo de Israel. Dentre estes quatro textos, Is 53 é o que mais se aproxima da ideia de morte expiatória. Cf. WILLIAMS, 2010, p. 64-84 [83]. Não foi à toa, portanto, que este texto foi especialmente importante na teologia cristã. Da mesma forma, como bem indicado por Jarvis J. Williams, Paulo utilizou a teologia do martírio, fundamentada em Is 53 e expressa em 2 Macabeus, em sua teologia da morte de Cristo como sacrifício expiatório. Cf. WILLIAMS, 2010, p. 85-119; Rm 3.21-26. Se, por um lado, K. Koch, H. S. Versnel, J. Schröter e outros negam a validade de Is 53 como base bíblica para a morte expiatória de um indivíduo (utilizando os seguintes textos: Dt 24.16; 2 Rs 14.6; 2 Cr 25.4; Êx 32.30-33), Roy E. Ciampa defende que tanto o autor de 2 Macabeus como Paulo encontraram em Is 53 as bases de suas teologias, cf. CIAMPA, 1998, p. 57-58 [esp. nota 85]; NICKELSBURG, 2003, p. 67. Se a teologia do martírio vale-se equivocadamente destes textos, deturpando seus significados originais, ou se o fazem corretamente, não importa para este estudo – o que importa é que a teologia de 2 Macabeus encontrou base na Bíblia Hebraica e a utilizou, seja de forma correta ou equivocada. Cf. HEARD JR., 1989, p. 7-20; 119-130; 200-300.

<sup>275</sup> Esta perspectiva teológica, ainda bastante tímida em 2 Macabeus, não é somente desenvolvida como também explicitada em 4 Macabeus, onde o mártir Eleazar declara: “Faça meu sangue sua purificação, e tome minha vida como um substituto [ἀντίψυχον] para a deles” (4 Mac 6.29). Cf. DESILVA, 2006, p. 23. O termo ἀντίψυχον, que também aparece em 4 Mac 17.21, é utilizado posteriormente pelo bispo Ignácio em relação à sua morte como “substituta” da morte da sua audiência (*Smyr.*, 10.2; *Eph.*, 21.1; *Polyc.*, 2.3; 6.1). Segundo Rajak, não deve ser traduzido como “ransom” (“resgate”, “compensação”), mas como “*substitute*” (“substituto”). Cf. RAJAK, 2001, p. 110, nota 38. Assim, “através do sangue destes piedosos e através da oferta propiciatória de suas mortes, a providência divina resgatou o anteriormente maltratado Israel” (4 Mac 17.22). cf. DESILVA, 2006, p. 59. A qualidade do sacrifício “sobre todo o [...] povo” (2 Mac 7.38) parece decorrer também do fato de serem sete irmãos mártires, formando “um sacrifício perfeito”, cf. MCCLELLAN, 2009, p. 91

<sup>276</sup> Dt 29.20 nas traduções em inglês.

<sup>277</sup> Segundo Dt 29.18, ninguém deve pensar “Vou ter paz, mesmo que ande conforme a obstinação do meu coração, pois a abundância da água fará a sede desaparecer” (BJ, grifo nosso). Conforme bem indicado pela

martírio, portanto, seguindo a influência de Deuteronômio em 2 Macabeus, resultaria da abertura dos judeus à cultura e religião gregas<sup>278</sup>. Este pecado, que trouxe a ira de Deus sobre o povo, criou a necessidade de perdão, possível pela morte dos mártires, como “bodes expiatórios”<sup>279</sup>. De fato, segundo Jacqueline C. R. de Roo, o “bode expiatório” enviado pelo povo de Israel ao deserto no dia da expiação (Lv 16)<sup>280</sup> seria justamente destinado para a “poderosa ira de Deus”<sup>281</sup>. Tal ira, aplacada todos os anos por meio de uma oferta vida, requereria, segundo 2 Macabeus, um sacrifício maior, em decorrência do pecado do povo. O castigo divino, porém, apesar de resultar na morte de muitos judeus, não teve a pretensão de destruir Israel, sendo apenas temporário, servindo como meio de educar o povo pelo sofrimento<sup>282</sup>. A punição, portanto, não teria caráter destrutivo, mas educativo.

Porém, se o povo de Israel receberia o perdão pela morte expiatória de seus mártires,

---

BJ, outras traduções trazem o provérbio “*de modo que seja arrancado o terreno irrigado com o terreno seco*” (cf. NASB; ASV; SBB [alterado]; NVI [fora das aspas], etc); há ainda traduções que se referem ao ditado “acrescentar à sede a bebedeira” (cf. ACRF; ARIB; KJ, etc), enquanto a tradução grega traduziu “*de modo que o pecador não seja destruído com o que não tem pecado*”, explicando o sentido dos provérbios. Cf. BJ, p. 295, nota b. A ideia, portanto, é a de que Deus castigaria seu povo em decorrência da adoração dos deuses, mesmo que nem todos pecassem. O pecador, portanto, não seria poupado por estar junto ao que não tem pecado. Originalmente, esta profecia se refere ao exílio do povo de Israel, a ser levado cativo para a babilônia.

<sup>278</sup> Segundo Martha Himmelfarb, o castigo divino seria, na perspectiva de 2 Macabeus, resultado antes da abertura cultural do que da idolatria. Cf. HIMMELFARB, 1998, p. 26. Deste modo, 1 Macabeus seguiria mais fielmente a teologia de Deuteronômio, enfatizando não somente o abandono da aliança (1 Mac 1.15), mas também a adoração de outros deuses (1 Mac 1.43). Cf. 1 Mac 2.15-28.

<sup>279</sup> Por “bode expiatório” se compreende o conjunto de práticas rituais de diversos povos nas quais um animal ou sujeito era conduzido para fora do complexo social ou sacrificado, a fim de purificar a sociedade, ou seja, na qual um indivíduo (animal ou pessoa) servia como meio de purificação do conjunto. Na Grécia Antiga, o “bode expiatório” se apresentava no ritual do *pharmakos* (φαρμακός), segundo o qual uma pessoa era expulsa da cidade (ou morta, segundo a mitologia). Cf. BREMMER, 1983. No meio judaico, porém, o “bode expiatório” seria literalmente um bode, como em Lv 16, enviado para o deserto. Apesar de Mary Douglas (2003, p. 123) enfatizar a diferença entre as práticas grega e judaica pelos judeus não aplicarem a prática a seres humanos, segundo Raymond Westbrook e Theodore J. Lewis, a pessoa que conduziria o bode ao deserto, o *‘itti’ish* (עִתִּי'ישׁ) de Lv 16.21, seria um criminoso, a ser afastado do grupo. Cf. WESTBROOK; LEWIS, 2008; MALUL, 2009. De fato, como bem indicado por K. Wengst, S. K. Williams, e mais recentemente por Henk S. Versnel (2005) e Tessa Rajak (2001), a tradição judaica do martírio (e mesmo a cristã), parecem incorporar elementos oriundos de uma tradição grega a respeito da morte vicária de indivíduos por outros, ou por uma coletividade. Cf. VERSNEL, 2005; RAJAK, 2001, p. 99-133.

<sup>280</sup> Segundo Lv 16, no dia da expiação, *Yôm Kíppûr* (יום כיפור), quando a remoção dos pecados do povo se dava da forma mais elevada (cf. FEINBERG, 1958, p. 320), um bode era oferecido como sacrifício “para Deus”, *laYHWH* (לַיהוָה), enquanto outro era enviado ao deserto “para Azazel”, *la'ázā'zēl* (לְאִזָּזֵל). A respeito das interpretações sobre “Azazel”, cf. RUPPENTHAL NETO, 2016c.

<sup>281</sup> Cf. DE ROO, 2000. Jacqueline C. R. de Roo lembra do uso cristão do “bode expiatório”, que é relacionado a Jesus Cristo na *Epístola de Barnabé*. Cf. EpBar 7.7.9. É evidente que a teologia cristã seguiria um caminho parecido quando se refere ao “cálice” de Jesus (cf. Mt 26.39; Mc 14.36; Lc 22.42; Jo 18.11), provavelmente relacionado ao “cálice da ira de Deus” (cf. Is 51.17,22; Jr 25.15). Cf. também Rm 3.24-25; 1 Ts 1.10; DE ROO, 2000, p. 240.

<sup>282</sup> O sofrimento é temporário tanto para o povo, que logo alcança a libertação, e mesmo para os mártires, que na morte encontram a esperança da ressurreição. Tal ensino divino, que tem no Eclesiástico e na Sabedoria de Salomão expressões importantes (cf. Eclo 4.17-19; 18.13-14; Sb 12.2), é importante ao pecador (tal como o povo), quando tem consciência de que está sendo objeto da correção divina. Cf. VERÇOSA FILHO, 2014 [esp. p. 91]. O ensino divino em 2 Macabeus, porém, se destaca na ênfase da teologia da “medida por medida”, cuja punição tem como propósito “desviar Israel de seus caminhos pecaminosos” (EGO, 2007, p. 154). Sobre a teologia da “medida por medida”, cf. EGO, 2007, p. 141-154.

através da mudança na história, o que os mártires receberiam, já que não estariam vivos para desfrutar das consequências deste perdão? Para os mártires de 2 Macabeus (pelo menos para os sete irmãos, em 2 Mac 7<sup>283</sup>), a entrega da vida pelo martírio tem como promessa futura a ressurreição, como está evidente na voz do segundo irmão torturado e morto por Antíoco: “Tu, celerado, nos tiras desta vida presente. Mas o Rei do mundo nos fará ressuscitar [ἀναστήσει]<sup>284</sup> para uma vida eterna<sup>285</sup>, a nós que morremos por suas leis!” (2 Mac 7.9). Deste modo, o desprezo ao corpo (encarando a morte), se dá pela “esperança de ser um dia ressuscitado” (2 Mac 7.14), ou seja, como esperança de se receber o corpo novamente (2 Mac 7.11) para uma “vida imperecível” (2 Mac 7.36), como retribuição divina (2 Mac 7.23) por sua misericórdia (2 Mac 7.29).

Esta esperança na ressurreição, praticamente ausente na Bíblia Hebraica<sup>286</sup>, tem como grande ponto de partida o livro de Daniel (capítulo 12)<sup>287</sup>, o que é bastante sugestivo, uma vez que este livro, além de ter sido composto durante o período dos macabeus<sup>288</sup>, também carrega consigo elementos da teologia do martírio. Ainda que, segundo o relato,

<sup>283</sup> Os martírios de Eleazar e Razis não fazem menção à crença na ressurreição, apesar de haver referência a uma esperança de volta do espírito (cf. 2 Mac 14.46b). Textos da Bíblia Hebraica contra a ressurreição: Jó 14.12; 26.5-6; 42.10; Is 26.14; Ec 9.5.

<sup>284</sup> O termo ἀναστήσει pode designar tanto “ressuscitar” (como neste caso) como ainda “levantar” em sentido metafórico, cf. At 3.22; 7.37.

<sup>285</sup> Como indicado na BJ, a expressão αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς significa literalmente “revivificação eterna da vida”. Esta expressão é teologicamente importante, uma vez que antes do desenvolvimento de uma teologia da ressurreição, havia relatos de vivificação, ou seja, ressurreições para esta vida, e não para uma vida eterna, a exemplo dos milagres efetuados por Elias (1 Rs 17) e Eliseu (2 Rs 4; 13.21). Outro exemplo (posterior) é a ressurreição de Lázaro (Jo 11). Sobre estes casos e o desenvolvimento da ideia de ressurreição, cf. VERMES, 2013, p. 42-43; MARTIN-ACHARD, 76-79; WRIGHT, 2003, p. 85-128.

<sup>286</sup> Como lembra Geza Vermes, “na Bíblia Hebraica a ressurreição aparece pela primeira vez como metáfora, simbolizando o renascimento de uma nação” (VERMES, 2013, p. 14), tal como no livro de Ezequiel (37.1-14). Cf. LEVENSON, 2006; Os 6.1-3. A ressurreição somente aparece sendo afirmada no livro de Daniel (12.1-2), diferente de Isaías (26.19) que a sugere. Cf. MARTIN-ACHARD, 2015, p. 157-158; BRETTLER, 2002, p. 15. É claro que há interpretações *a posteriori* que encontram diversas referências da ressurreição na BH, até mesmo na *Torá*. Segundo o MidSifDev (3.2), por exemplo, “não falta a ressurreição dos mortos em nenhuma passagem, mas nos falta a capacidade de interpretar propriamente”. A este respeito, cf. LEVENSON, 2006, p. 23-34. Sobre o desenvolvimento de uma teologia da ressurreição no Antigo Testamento, cf. MARTIN-ACHARD, 2015 [esp., p. 93-203]; VERMES, 2013, p. 21-47.

<sup>287</sup> “Multidões que dormem no pó da terra acordarão: uns para a vida eterna, outros para a vergonha, para o desprezo eterno. Aqueles que são sábios reluzirão como o brilho do céu, e aqueles que conduzem muitos à justiça serão como as estrelas, para todo o sempre” (Dn 12.2-3, NVI).

<sup>288</sup> Segundo André L. Chevitarese, enquanto a primeira parte do livro (caps. 1-6) data entre 250 e 230 a.C., a segunda parte (caps. 7-12) pode ser datada entre 167 e 164 a.C., com bastante precisão (CHEVITARESE, 2004b, p. 163). A diferença marcante entre as duas partes faz com que muitos autores indiquem uma datação mais antiga para a primeira parte (P. R. Davies, J. J. Collins, A. R. Millard), que poderia ainda ter sido composta posteriormente, antes do período macabeu (E. J. Bickerman). Contra: H. H. Rowley (defendeu a unidade do livro como composição macabeia). De toda forma, a tendência atual é indicar a composição final do livro durante a Revolta dos Macabeus, uma vez que a imposição da “abominação desoladora” (167 a.C.) é mencionada, mas a purificação do Templo (164 a.C.) não. Cf. DAVIES, 2001, p. 563-571 [563]; MILLAR, 2006a, p. 57; MARTIN-ACHARD, 2015, p. 156; VERMES, 2013, p. 52; COLLINS, 1984, p. 101. Segundo Fergus Millar, “nenhum comentarista sério questionaria a demonstração de Porfírio que o trabalho pertence aos anos 160 sob Antíoco IV Epifânio, e que por isso e incluindo este ponto, as profecias neste são pseudo-profecias, relacionadas e dando sentido aos eventos que já ocorreram” (MILLAR, 2006a, p. 57).

Daniel, Hananias, Misael e Azarias não tenham sido mortos, tiveram a coragem de mártires, enfrentando as decisões reais a fim de se manterem firmes em sua fé: enquanto Daniel foi largado na cova dos leões por Dario em decorrência de ter buscado a seu Deus em oração (Dn 6)<sup>289</sup>, seus três amigos foram jogados na fornalha ardente por não adorarem a imagem de ouro de Nabucodonosor (Dn 3)<sup>290</sup>. Observando a presença do martírio e da ressurreição, tanto em Daniel como em 2 Macabeus, se pode perceber que “existe uma estreita relação entre o martírio e a ressurreição”, como indicou Robert Martin-Achard (2015, p. 238). De fato, teologicamente, “a ressurreição aparece como a resposta de Deus àquele que sacrifica tudo para ser-lhe fiel”, ou seja, “a ressurreição é, de certa forma, a consequência do martírio, a recompensa do que aceita perder a vida por Yahweh” (MARTIN-ACHARD, 2015, p. 239), aquele que criou a vida e pode dá-la novamente<sup>291</sup>. Tanto o martírio como a ressurreição, sua consequência, aparecem timidamente na Bíblia Hebraica, mas acabam ganhando projeção no judaísmo do período helenístico, que começa a identificar elementos martiriológicos na Bíblia Hebraica<sup>292</sup>.

Apesar de não terem um completo fundamento na Bíblia Hebraica, as teologias do martírio e da ressurreição ganham força ao longo do período do Segundo Templo, como se

<sup>289</sup> Daniel não ficou tão conhecido nos círculos judaicos como outros personagens, a exemplo de Noé e Jó (COLLINS, 1999, p. 219-220 [220]), mas ganha certa projeção em determinados contextos, a exemplo de Qumran. Cf. ULRICH, 2000, p. 170-174 [esp. 174]. Possivelmente a fama limitada se deu em decorrência de seu livro ser bastante posterior aos demais.

<sup>290</sup> Apesar de não serem mencionados em 2 Mac, os três jovens são referidos em 1 Mac 2.59-60, assim como são relacionados aos mártires de 2 Mac nos livros de 3 Mac e 4 Mac: em 3 Mac, Eleazar se refere a eles em sua oração (3 Mac 6.6), enquanto que em 4 Mac a morte dos sete irmãos é vista como uma *mimesis* da morte dos “três jovens [as]sírios que desprezaram uma ordem civil similar na fornalha” (4 Mac 13.9). Também Daniel e Misael são mencionados nos discursos dos irmãos e da mãe (4 Mac 13.3; 16.3,20). Cf. BASLEZ, 2007, p. 114.

<sup>291</sup> Cf. 2 Mac 7.22-23,28-29. Sobre estes textos, G. W. E. Nickelsburg comenta: “Deus vai curar o que Antíoco feriu; ele vai trazer à vida quem Antíoco matou. O que Deus criou, Deus vai recriar – a despeito da tentativa do rei de destruir” (NICKELSBURG, 2006, p. 121). Isto significa que a ressurreição, diferente da crença grega na imortalidade da alma, depende da ação divina e não da natureza humana (cf. RUPPENTHAL NETO, 2015, p. 59). Diferente da *psykhé* (ψυχή) grega, tomada no contexto helenístico como imortal, a *nefesh* (נֶפֶשׁ) hebraica, usualmente traduzida como “alma”, ou “vida”, não possuindo existência após a morte, depende de Deus que “lhe ajuda, perdoa e fortalece” (LYS, 1966, p. 183). A ressurreição, portanto, implica em uma “recriação” do ser humano, e é, segundo os rabinos, “tão admissível quanto a criação” (MARTIN-ACHARD, 2015, p. 246, nota 490). Cf. BARRETT, 1965, p. 101; LYS, 1966, p. 183. Sobre o conceito grego de *psykhé*, cf. RUPPENTHAL NETO, 2014. Sobre o conceito judaico de *nefesh*, cf. WOLFF, 2008, p. 33-56; BRIGGS, 1897; RUPPENTHAL NETO, 2015; RUPPENTHAL NETO, 2016d. A respeito da diferença entre as concepções grega de imortalidade da alma e judaica de ressurreição, cf. CULLMANN, 2000; MIGLIORI, 2005; BARRETT, 1965 (contra). Sobre as diferenças entre *nefesh* e *psykhé* (esp. na LXX), cf. LYS, 1966; GONÇALVES, 2014.

<sup>292</sup> A respeito dos casos de martírio na BH, cf. BRETTLER, 2002. Como bem lembra Robert Martin-Achard: “Abel é o tipo perfeito de mártir, a primeira testemunha morta por sua fé. Moisés, segundo algumas tradições palestinas, deve voltar a esta terra para sofrer. Elias e Enoque deverão sofrer martírio e pelo seu sangue aniquilar o poder demoníaco. Isaías, segundo a Ascensão de Isaías, [foi] serrado em um tronco baixo (Hb 11.36)” (MARTIN-ACHARD, 2015, p. 239, nota 479). No NT as perseguições sofridas são retomadas inúmeras vezes: cf. Mt 23.31ss; At 7.52; Hb 11.36ss; 1 Ts 2.15; Ap 20.4ss. Também surgem outras figuras proféticas, paralelas à BH, no qual se indica o martírio, a exemplo do profeta Zacarias, mencionado em Mt 23.34ss e que também aparece na literatura rabínica. Cf. BLANK, 1937-1938.



pode perceber nas referências de Filo<sup>293</sup> e de Josefo<sup>294</sup>, assim como nos Manuscritos de Qumran<sup>295</sup>, e mesmo na literatura rabínica<sup>296</sup>. Ao longo da história judaica, porém, a teologia do martírio ganha novos encaminhamentos: a ideia da santificação do nome de Deus, *Kiddûsh ha-Shem*<sup>297</sup>, não somente incorpora como também passa a ser definida pela lógica do martírio

<sup>293</sup> Filo, *Quod Omn.*, 13.88-91; *Leg.*, 233-236. Texto e comentário: VAN HENTEN; AVEMARIE, 2002, p. 76-79.

<sup>294</sup> Josefo chega a afirmar que “é um instinto em todo judeu, do dia do seu nascimento, respeitar [as Escrituras] como decretos de Deus, permanecer neles, e, se necessário, alegremente morrer por eles” (*Ap.*, 1.43), de modo que “várias vezes, antes e agora, a visão foi testemunhou de prisioneiros suportando torturas e morte de todas as formas nos teatros, ao invés de proferir uma única palavra contra a Lei e os documentos relacionados” (*Ap.*, 1.43). Também dá exemplos de martírio nos relatos dos casos de Judas e Matias (*BJ*, 1.650), dos essênios (*BJ*, 2.152-153) e de Masada (*BJ*, 7.343). Cf. VERMES, 2013, p. 56; RAJAK, 2001, p. 124-126; VAN HENTEN; AVEMARIE, 2002, p. 83-87. Esp.: WEITZMAN, 2004; VAN HENTEN, 2007, p. 195-218 (esp. p. 197-199, lista com 51 passagens de Josefo com elementos da “morte nobre”). Quanto à ressurreição, a forma com que Josefo se refere à crença farisaica na vida após a morte na qual a “alma” revive em outro corpo (cf. *AJ*, 18.14; *BJ*, 2.163) parece mais com a ideia de reencarnação, cf. ELLEDGE, , p. 38; esp. DOBRORUKA, 2005; Josefo, *Ap.*, 2.217-218. É provável, porém, que estivesse se referindo à ideia da ressurreição, defendida pelos fariseus (cf. Hipólito, *Philos.*, 9.27), adaptando-a à linguagem e concepções do seu público grego. Cf. SCHUBERT, 1979, p. 12; VERMES, 2013, p. 63 (levanta a questão – Josefo ou Hipólito?). Sobre Josefo e a ressurreição, cf. WRIGHT, 2003, p. 175-181.

<sup>295</sup> Apesar das referências à ressurreição em *Pseudo-Ezequiel* (a: 4Q385, 2; b: 4Q386, 1-2) e no *Apocalipse Messiânico* (4Q521, 2.2.12; 5.2.5-6), assim como do amplo uso de 1 Enoque e Daniel, não está claro se de fato a Comunidade de Qumran defendia a ressurreição dos mortos. Cabe lembrar que, segundo Josefo (*AJ*, 18.18), os essênios acreditavam na imortalidade da alma. Apesar de Émile Puech ter indicado a crença na ressurreição como sendo atestada e aludida em diversos textos, J. J. Collins contestou seu método interpretativo. Cf. PUECH, 1993; COLLINS, 1997, p. 110-129. Para outros estudos da ressurreição em Qumran, cf. WRIGHT, 2003, p. 181-189; NICKELSBURG, 2000, p. 764-767 (II); HOBBS, 2001, p. 385-420 (analisa a ressurreição em Daniel e outros textos de Qumran); COLLINS, 2006, p. 35-53 (interpreta a crença pós-morte de Qumran como imortalidade da alma); BROOKE, 2006, p. 15-33 (percebe a ideia de ressurreição em 1QH<sup>a</sup>, 12.15-13.4).

<sup>296</sup> Para os textos rabínicos que tratam da “morte nobre” e do martírio, cf. VAN HENTEN; AVEMARIE, 2002, p. 132-176. Quanto à ideia de ressurreição, cf. m. Sanh 10.1.3; m. Berak 5.2; b. Berak 33a. Cabe se destacar que a segunda bênção da *šfillāh* (הַשְּׁפִילָה) é em agradecimento pela ressurreição futura. Não está clara, porém, qual a extensão da crença na ressurreição pelos judeus antes de 70 d.C., quando os herdeiros rabínicos dos fariseus se constituem como principal grupo judaico. De fato, Flávio Josefo, convertido ao farisaísmo (*Vit.*, 1-12), lembra que outro grupo, dos saduceus, não acreditava na ressurreição: Josefo, *AJ*, 18.16; *BJ*, 2.16. Cf. Mt 22.23; Mc 12.18; Lc 20.27; At 23.8. Se considerar-se que a ressurreição era particular dos fariseus (em oposição aos saduceus), boa parte da população judaica, sendo gente simples do campo, poderia não seguir tal crença, por falta de contato ou mesmo por descrença. Assim, apesar de algumas inscrições funerárias judaicas do período trazerem afirmações da ressurreição como “ela viverá outra vez e outra vez retornará à luz” (*Rursum victura reditura ad lumina rursum*, *CIJ* 476, cf. VAN DER HORST, 1991, p. 112), há também outras que indicam ceticismo em relação à mesma: “Nenhum ser humano se levanta [do túmulo]; nem Eleazar ou Safira” (Rahmani n° 455); “Amigos, eu espero por vocês aqui” (*Amici ego vos hic expecto*, *CIJ* 32); e, principalmente: “Boa sorte com sua ressurreição” (cf. VERMES, 2013, p. 73-74). A respeito dos epifânicos judaicos relativos à morte e pós-morte, cf. VAN DER HORST, 1991, p. 114-126; PUECH, 1993, p. 182-199 (I). N. T. Wright defende que “a ressurreição não era simplesmente uma doutrina dos fariseus e dos sucessores putativos, os rabbis”, mas antes “era amplamente crida pela maioria dos judeus por volta da virada da Era Comum” (WRIGHT, 2003, p. 147). Geza Vermes, no entanto, indica que “a noção de ressurreição corpórea propagada pelos fariseus era estranha aos judeus helenísticos do século I, e era totalmente desconhecida na maior parte das camadas dos judeus palestinos” (VERMES, 2013, p. 75). Para outras afirmações da ressurreição, cf. 1En 102-104; SISI 3.15; 4 Ed 5.41; TP: Levi 18, Judá 25, Benjamin 10. Contra: Tb 4.10; 13.2; Bar 2.17; 4.1; 1 Mac 2.49-70; Eclo 14.16ss; 38.21; 41.4.

<sup>297</sup> *Kiddûsh ha-Shem* (קִדּוּשׁ הַשֵּׁם), que quer dizer literalmente “santificação do nome”. Apesar de originalmente a expressão designar o temor a Deus, mediante o respeito pelo seu santuário, mandamentos e sacerdotes (cf. Nm 20.12; Dt 32.51), passou a ser compreendido como designação do martírio pelo judaísmo, no caso de evitar pecar por idolatria, fornicação e assassinato (Sanh 74a), em tempos normais, ou ainda por qualquer pecado, em tempos de perseguição (t. AvZar 27b). O sentido original pode ser percebido *Siddur*, cf. HOLTZ, 1964. Para o novo significado, cf. TgNeof sobre Gn 38.25-26. Da mesma forma seu oposto, *hillâl ha-Shem* (הִלָּל הַשֵּׁם), literalmente

– especialmente a partir da Idade Média, com as cruzadas<sup>298</sup> –, delineando não somente a lógica sobre o mesmo, como ainda estabelecendo uma denominação para os “mártires”, chamados de *k<sup>e</sup>doshîm* (RAJAK, 2001, p. 102)<sup>299</sup>. Em 2 Macabeus, porém, os mártires não seguem uma lógica martiriológica pré-estabelecida, nem uma tradição, mas se dispõem como meio de ligação entre Deus e seu povo, como sacrifício, estabelecendo uma ligação com o sistema sacrificial da Bíblia Hebraica<sup>300</sup>, centrado no perdão e reconciliação por parte de Deus<sup>301</sup>.

### 1.3.3 Ideologia da resistência

Assim como a teologia da reconciliação faz com que o autor estabeleça um paralelo com a Bíblia Hebraica, um outro aspecto do livro, que é a ideologia da resistência, o faz colocar as Escrituras na boca do próprio Judas Macabeu. Deste modo, antes de enfrentar Nicanor, Judas relembra seus soldados sobre o auxílio divino na luta contra Senaqueribe (2 Mac 8.19), assim como pede a Esdras que leia o “livro santo”<sup>302</sup> antes de dar sua palavra de

---

“profanação do nome”, da indicação do desrespeito às coisas sagradas, passou a designar o comportamento que traz descrédito dos judeus aos gentios, assim como a falta em relação ao martírio (cf. t. AvZar 27b; Sanh 74a-b). Cf. MACCOBY, 1984/1985; BEN SASSON, 2007, p. 977-986 (X); BRETTLER, 2002, p. 3-4; VAN HENTEN, 1997, p. 304.

<sup>298</sup> Apesar de aparentemente este novo uso do termo datar do período da perseguição romana de Adriano (cf. HOLTZ, 1961, p. 367, nota 72), ganha especial importância na Idade Média, quando os judeus são “forçados a abraçar o cristianismo, ou o islamismo, mediante ameaças a suas vidas” (FALBEL, 2001, p. 272). Isto é especialmente evidente nos relatos judaicos a respeito das Cruzadas, nos quais as vítimas judaicas são percebidas como verdadeiros mártires. A respeito da relação entre os judeus e a Primeira Cruzada (1096), cf. CHAZAN, 1996; COHEN, J., 2013. Para as narrativas judaicas a respeito desta cruzada, cf. CHAZAN, 2000. Para os diversos relatos judaicos sobre as Cruzadas, cf. FALBEL, 2001. A respeito da situação dos judeus na Cristandade Medieval, cf. CHAZAN, 2006.

<sup>299</sup> Enquanto a palavra “mártir” provém do grego *mártys* (μάρτυς), “testemunha”, tendo recebido nova significação na tradição cristã (cf. *Mart. Polyc.*, 1.1; 2.1; 14.2), *k<sup>e</sup>doshîm* (כִּדּוֹשִׁים), “santos” passou a ser a designação judaica para o mesmo princípio, a saber “uma carta pessoa que em uma situação hostil extrema prefere uma morte violenta à submissão em relação a uma demanda das autoridades (normalmente pagãs)” (VAN HENTEN, 2005, p. 145, nota 9).

<sup>300</sup> A relação entre martírio e sacrifício é utilizada posteriormente, no cristianismo, cf. *Mart. Polyc.* 14; *Vita Polyc.* 6. É uma inovação de 2 Macabeus, porém, para o contexto judaico.

<sup>301</sup> Cf. ROMEROWSKI, 2006.

<sup>302</sup> Como bem destacado por Pieter W. Van der Horst, diferente de 1 Mac 3.48, onde se fala que os judeus consultaram o “livro da Lei” (τὸ βιβλίον τοῦ νόμου) – uma clara referência à *Torá* –, em 2 Mac 8.23 fala-se no “livro santo” (τὴν ἱερὰν βίβλον). Também se diferencia de 1 Mac 10.9, no qual os “livros santos” (τὰ βιβλία τὰ ἅγια) não somente estão no plural, mas também se relacionam ao termo ἅγια ao invés de ἱερός, possivelmente para se evitar a relação com o sentido cúltilo grego (BREMNER, 2010a, p. 399). Muito próximo de 2 Mac 8.23 é o uso feito por Alexandre Polihistor (*FGrH* 273 F 19.29 = Eusébio, *Praep. evang.*, 9.29.1,15). Apesar de a *Torá* ser designada por termos semelhantes na *Carta de Aristetas*, como “sagrada” (ἅγιος) e “divina” (θεῖος), sendo exaltada por meio destes (cf. *CArist*, 3,5,31,45), 2 Mac 8.23 pode ser uma referência a um cânon mais amplo, incluindo (mesmo que parcialmente) os Profetas e os Escritos. Contra: BREMNER, 2010a, p. 338. Seguindo esta mesma perspectiva, Christian Habicht (1976, p. 241, nota a) indica a “ajuda de Deus” (θεοῦ βοήθεια) em 2 Mac 8.23 como uma referência ao início do Salmo 3.9 (τοῦ κυρίου ἡ σωτηρία).



ordem para a batalha<sup>303</sup>: “auxílio de Deus” (2 Mac 8.23)<sup>304</sup>. As Escrituras, portanto, servem como eco especial para o encorajamento dos soldados. Os corajosos não são exaltados por uma bravura cega, mas antes por uma decisão consciente: encorajando-os para a batalha contra Nicanor, Judas lhes dá bravura de forma que estão “prontos a morrerem pelas leis e pela pátria” (2 Mac 8.21), conscientes da “multidão enorme de pagãos que injustamente vinham atacá-los” (2 Mac 8.16) e estando em contraste com “os que ficaram com medo e não confiavam na justiça de Deus”, e que por isso “fugiram para se porem a salvo e abandonaram o seu posto” (2 Mac 8.13). Assim sendo, se, por um lado, os mártires são exaltados em 2 Macabeus como heróis do relato, por outro também o são os combatentes da Revolta, destacados por sua bravura na luta de resistência.

A bravura dos soldados também é destacada pelo tamanho do inimigo a ser enfrentado. Como indicado anteriormente (1.1.2.), a Revolta dos Macabeus se estabeleceu como uma guerrilha, compensando o pequeno número de tropas com suas táticas. Apesar que, de fato, seja muito provável que os selêucidas possuíssem um número consideravelmente maior de tropas<sup>305</sup> e armas melhores à disposição, os livros de 1 e 2 Macabeus claramente construíram uma imagem onde a diferença de forças é destacada, enfatizando o aspecto heroico das mesmas. Se em 1 Macabeus o relato apresenta as forças judaicas apenas como ἄνδρες, “homens”<sup>306</sup>, e em 2 Macabeus fala-se das “cerca de seis mil pessoas” (2 Mac 8.1) que se juntam à causa, ambos os relatos fazem descrições “ricas em detalhes” dos exércitos inimigos (BAR-KOCHVA, 1989, p. 68): fala-se dos seus números, seus armamentos, e, principalmente, de seus elefantes de guerra, extraordinariamente presentes no imaginário a respeito do Império Selêucida<sup>307</sup>, conforme podemos perceber por diversas representações do

<sup>303</sup> Parece que, assim como os pagãos ofereciam sacrifícios (cf. JAMESON, 1991, p. 197-227) e consultavam seus deuses pelos arúspices antes das batalhas, os judeus passaram a consultar a Deus por meio do texto sagrado (cf. 1 Mac 3.48). Segundo Van der Horst, apesar da prática judaica da *sortes biblicae* (consultar textos sagrados aleatoriamente) só ser atestada posteriormente na literatura rabínica de outras formas, o contexto grego abre esta possibilidade, por apresentar diversos exemplos, cf. VAN DER HORST, 2000; VAN DER HORST, 1998, p. 143-173. Cabe se destacar que desde tempos remotos os judeus possuíam meios para consultar a Deus, tais como o ‘Urym e o Tumym (אורים ותמים), com os quais se buscava a vontade divina por meio da sorte (cf. Êx 28.30; Lv 8.8; Nm 27.21; Dt 33.8; 1 Sm 28.6; Ed 2.63; Ne 7.65). Sobre esta prática, cf. BEGG, In: *ABD*, p. 417-418 (III). Sobre o ‘Urym e o Tumym, cf. ROBERTSON, 1964; LIPÍŃSKI, 1970; HOUTMAN, 1990 [refs. na ordem do debate].

<sup>304</sup> Jonathan A. Goldstein (1983, p. 335) lembra que gregos e romanos também se valeram de palavras de ordem antes das batalhas (gritos de guerra?), cf. Xenofonte, *An.*, 1.8.17; Apiano, *BC*, 2.11.76. Cabe destacar que a expressão “ajuda de Deus”, que aparece em 2 Mac 8.23 (em grego: θεοῦ βοήθειας), também aparece nos estandartes da Comunidade de Qumran, segundo o Ms. 1QM (col. IV, em aramaico): “Quando eles retornarem da batalha devem escrever em seus estandartes: *Salvação de Deus, Vitória de Deus, Ajuda de Deus, Suporte de Deus, Alegria de Deus, Ações de graças de Deus, Louvor de Deus, Paz de Deus*” (*DSSE*, p. 129). Cf. VAN DER HORST, 2000, p. 12, nota 12.

<sup>305</sup> Cf. nota 114.

<sup>306</sup> Cf. 1 Mac 4.6,29; 5.20; 7.40; 9.5.

<sup>307</sup> Os elefantes, muito utilizados pelos selêucidas em guerras, se tornaram o símbolo do Império Selêucida, de

período, a exemplo de uma escultura de terracota encontrada em Myrina (Figura 2), na qual um elefante de guerra, fortemente armado, fura um soldado com suas presas:



**Figura 2** – Elefante de guerra de terracota encontrado em Myrina<sup>308</sup>

Estátua de terracota de 13 cm, encontrada em Myrina, com outros achados do séc. III a.C. Nas costas do elefante se encontra um tapete vermelho e uma espécie de torre quadrada, também vermelha, na qual dois escudos azuis aparentemente servem tanto para decoração como proteção. O homem sentado sobre o pescoço do elefante possui capacete cônico macedônico. O elefante parece possuir uma armadura laminar em seu pescoço e pernas. Um sino está pendurado sob o pescoço do elefante, cuja tromba está enrolada em um soldado que possui um escudo redondo e uma espada. Suas presas estão furando o soldado. Se considera esta obra como um “elefante da vitória” em comemoração da vitória de Antíoco I sobre os gálatas na Ásia Menor na Primeira Guerra Síria.

Assim, a simbologia do poderio bélico selêucida mediante os elefantes de guerra, é utilizada não somente por estes (como na escultura acima), mas também pelos próprios judeus (em 2 Macabeus). Afinal, a diferença de exércitos, em quantidade e armamentos, serviu para

---

modo que não somente aparecem em cunhagens de moedas (cf. Houghton 21-22; 1084e; SNG Spaer 188-192; 822-825; 1774-1776), mas também Seleuco I ficou conhecido como “mestre dos elefantes” e “o rei elefante”. Não é à toa, portanto, a designação do Império Selêucida como a “terra dos reis elefantes”, como no título da obra de Paul J. Kosmin (2014).

<sup>308</sup> Paris, Musée du Louvre, 131.

exaltar ainda mais a fama da valentia de Judas e de seus companheiros, que já se espalhava durante a própria revolta. Porém, esta exaltação tem seus limites: afinal, apesar da resistência ter um forte aspecto de heroísmo, exaltado por sua própria fraqueza, somente alcança a vitória por conta da assistência divina: Deus realiza intervenções<sup>309</sup> e faz aparições celestes<sup>310</sup>, “enviadas para encorajar e ajudar os combatentes” (BERTHELOT, 2006, p. 107). Deste modo, apesar da bravura de Judas e seus companheiros ser destacada no texto<sup>311</sup>, é minimizada (especialmente se comparado a 1 Macabeus) quando se atrai “a atenção do leitor à dimensão sobrenatural e miraculosa daquela guerra” (BERTHELOT, 2006, p. 107). Tal assistência divina, porém, é decorrente do martírio, de modo que não somente conecta as duas ideologias (martírio e resistência) como também indica o valor destas, que é sobrenatural. É por isso que, apesar de ambos elementos – martírio e resistência – estarem presentes e terem importância no relato de 2 Macabeus<sup>312</sup>, há “uma hierarquia clara, que coloca o martírio em primeiro lugar” (BERTHELOT, 2006, p. 110) em relação à resistência armada. Afinal, “a expiação não é realizada pelos guerreiros comandados por Judas; é o sangue dos mártires que faz a expiação por todo o povo” (HABICHT, 2006, p. 99), de certo modo “permitindo” a ação divina.

Não é à toa, portanto, que a ideologia da resistência armada possui tantos pontos em comum com a teologia do martírio, tais como o heroísmo, a disposição do sacrifício de si, e ainda a exigência de fidelidade à Lei. Afinal, como lembra Katell Berthelot (2006, p. 102), a ideologia da resistência armada “não é somente política, mas também intrinsecamente religiosa”. Sendo assim, os aspectos ideológicos do livro de 2 Macabeus não são somente judaicos mas também intimamente relacionados ao próprio judaísmo, como realidade político-religiosa, mesmo que sua estrutura literária seja não apenas recheada como ainda formatada por elementos gregos. A configuração de 2 Macabeus, portanto, se dá mediante uma aparente contradição: “é ao mesmo tempo judaica em sua piedade, e grega em seu modo de expressão”,

<sup>309</sup> Cf. 2 Mac 8.20,23,35; 12.11; 13.13; 15.8.

<sup>310</sup> Ao longo do relato de 2 Macabeus, há algumas “aparições” (ἐπιφανειαί) claramente decorrentes da intervenção divina. Cf. 2 Mac 2.21; 3.24-30; 12.22; 14.15; 15.27,34. Nestes casos, há certa mistura de elementos judaicos e helenísticos, como se pode perceber no relato dos guerreiros divinos montados em cavalos e com armaduras douradas (cf. 2 Mac 3.25). Apesar da ideia de guerreiros divinos estar na literatura bíblica, geralmente aparecem com carros de fogo. Cf. 2 Rs 2; 6. A imagem de cavaleiros dourados, porém, parece estar mais relacionada com elementos da literatura grega, como indicou Robert Doran. Cf. DORAN, 1981, p. 98-103. Trata-se, portanto, de mais um elemento literário que indica a influência helenística na obra. Cf. HIMMELFARB, 1998, p. 30.

<sup>311</sup> Cf. 2 Mac 2.19-22; 8.7; 13.14.

<sup>312</sup> 2 Macabeus parece estar entre 1 Macabeus, onde o martírio é eclipsado pelo combate armado (BERTHELOT, 2006, p. 101; RUPPENTHAL NETO, 2017a, p. 77-82), e 4 Macabeus, onde o conflito militar não é mencionado, perdendo o lugar para o martírio, que ganha projeção. Haveria, assim, certo desenvolvimento da “Guerra Santa” (de 1 Macabeus) ao “Martírio Santo” (de 4 Macabeus), no qual 2 Macabeus teria aspectos de ambos elementos. Cf. BROWNLEE, 1983.

como indicou Martha Himmelfarb (1998, p. 20). Assim, se por um lado apresenta um aspecto ideológico completamente judaico – e até mesmo oposto à cultura grega, seu aspecto literário é carregado de elementos gregos<sup>313</sup>, dos quais o livro não pode (nem deve)<sup>314</sup> ser desvinculado.

O livro de 2 Macabeus, deste modo, em sua aparente contradição entre seus aspectos literário e ideológico, é um exemplo que vai contra sua própria intenção de separação absoluta entre judaísmo e helenismo, deixando claro o caráter artificial desta afirmação. É evidente, portanto, que a oposição entre helenismo e judaísmo que o livro de 2 Macabeus apresenta é muito mais uma construção ideológica do que uma realidade histórica, como se verá adiante. Cabe, por enquanto, a percepção de que a relação entre judaísmo e helenismo, refletida no estudo do livro, “é uma relação tanto mais complicada quanto mais cordial que a retórica de oposição que 2 Macabeus sugere” (HIMMELFARB, 1998, p. 20).

Deste modo, se por um lado 2 Macabeus segue o cânon judaico, se aproximando da teologia do Antigo Testamento na intervenção divina na história do povo judeu e mesmo na teologia da reconciliação, por outro lado se coloca junto à historiografia grega, estabelecendo um relato não somente escrito em grego, mas também carregado da mentalidade grega e de formas literárias próprias da literatura helenística. É justamente esta particular mistura, quase contraditória, que faz de 2 Macabeus “algo único na historiografia antiga” (MOMIGLIANO, 1975b, p. 81), e que torna a questão da relação entre helenismo e judaísmo, dentro do livro, tão importante do ponto de vista historiográfico. Se faz necessário, portanto, o estudo a respeito das ideias de “helenismo” e “judaísmo” presentes em 2 Macabeus, a fim de se compreender o modo pelo qual estabelece a relação entre estes.

---

<sup>313</sup> Também Christian Habicht indicou esta contradição: “Do ponto de vista da história da teologia, o livro é puramente judaico; do ponto de vista da história da literatura, é primariamente grego” (HABICHT apud HIMMELFARB, 1998, p. 20).

<sup>314</sup> Os elementos gregos em seu aspecto literário não são somente uma questão de forma, mas afetam também seu conteúdo. Ultrapassam a linguagem, alcançando o método (1.2.1) e até mesmo o estilo (1.2.2) do livro. Não se trata, portanto, somente de necessidade por parte do autor, mas antes é resultado de uma verdadeira intencionalidade. Como lembra Himmelfarb, “a forma literária grega de 2 Macabeus representa mais que uma influência grega superficial” (HIMMELFARB, 1998, p. 20).

## 2 HELENISMO EM 2 MACABEUS

Na primavera de 334 a.C., Alexandre III da Macedônia<sup>315</sup> cruzou o estreito que divide a Europa da Ásia, e avançou para o confronto com Dario III, o então rei da Pérsia<sup>316</sup>. Vitorioso sobre os persas, principalmente pelas batalhas de Issus (333 a.C.) e Gaugamela (331 a.C.), Alexandre se tornou senhor soberano na Ásia, estendendo seu Império até a Índia (Figura 3) com a batalha de Hidaspes (327 a.C.). Somente com a conquista do antigo Império Persa, ele já havia passado a reinar sobre um território cinquenta vezes maior que a pequena Macedônia (TCHERIKOVER, 1959, p. 2), na qual nasceu, tendo como súditos pessoas de culturas diversas: egípcios, persas, babilônicos, fenícios e, evidentemente, judeus. Em suas incursões, o monarca não somente expandia o seu Império como também o definia: afinal, ao mesmo tempo que o avanço das tropas macedônicas levava consigo a cultura grega às cidades da Ásia, também as culturas orientais, respeitadas e admirada por Alexandre, influenciavam a constituição do Império Alexandrino, marcando não somente a corte real<sup>317</sup>, como também as decisões políticas de Alexandre, que tanto estabelecia novas cidades aos moldes gregos na Ásia (Alexandrias<sup>318</sup>) como também revigorava as antigas cidades orientais como Babilônia, Susa e Persépolis, as quais eram não somente ricas, mas também “cheias de majestade e esplendor oriental” (TCHERIKOVER, 1959, p. 4). A escolha da cidade de Babilônia como capital de seu Império (GRABBE, 2002, p. 59), portanto, representou não somente a aproximação do monarca ao Oriente, mas também do Oriente aos gregos.

<sup>315</sup> Alexandre III da Macedônia (356 a.C. – 323 a.C.), também conhecido como Alexandre Magno, ou Alexandre, o Grande (Ἀλέξανδρος ὁ Μέγας), foi um rei da Macedônia, filho de Filipe II, da dinastia argéada. Invadindo o Império Aquemênida e avançando com suas tropas, conseguiu criar um Império que se estendia da Grécia à Índia. Sobre Alexandre, cf. DROYSEN, 2010; MOSSÉ, 2001.

<sup>316</sup> A invasão da Pérsia é usualmente apontada como o cumprimento de um objetivo já antes proposto por Filipe II (cf. Políbio, *Histor.*, 3.6), sendo considerada uma ação tipicamente grega como resposta à devastação da Grécia por Xerxes e pela libertação dos gregos na Ásia Menor. Cf. BRUNT, 1965, p. 205; Políbio, *Histor.*, 3.6 (Austin 2, p. 23-24); cf. também Diodoro Sículo, *Bib. Hist.*, 16.89.2; 16.91.2; 17.24.1. No caso de Alexandre, muitos historiadores, seguindo Plutarco (*Vit. Alex.*), indicam que o seu grande objetivo era a unificação do mundo. Cf. nota 319.

<sup>317</sup> Segundo Arriano (*Anab.*, 4.10.5-4.12.5), Alexandre teria tentado introduzir a προσκύνησις, ou seja, o ato de beijar um dos dedos de alguém, na sua corte. Este ato, apesar de existir já antes entre os gregos, era reservado às divindades, cujos dedos eram beijados em sinal de respeito. Cf. Plutarco, *De Alex.*, 54.3-4. Entre os persas, porém, a προσκύνησις se dava especialmente em relação ao rei, não implicando, necessariamente em uma “divinização” real, como os gregos imaginaram. Cf. Austin 12 (p. 40-42). Alexandre também casa com uma bactriana chamada Roxana (Ρωξάνη), cf. Pausânias, *Hell. Per.*, 1.6.3, que foi mãe de Alexandre IV, supostamente assassinado por Cassandro, cf. Justino, *Epit.*, 15.2.

<sup>318</sup> Segundo Plutarco, Alexandre teria fundado mais de setenta cidades (*De Alex.*, 1.328C-329D = Austin 22, p. 57-58), porém, não se sabe se de fato tal quantia é verdadeira. Segundo M. M. Austin, “70” é um exagero, podendo ser uma figura de linguagem. Cf. Austin, p. 58, nota 2. De toda forma, sabe-se que Alexandre fundou pelo menos 20 cidades, as estabelecendo ou as repopulando. Dentre todas estas cidades, a mais famosa certamente foi a Alexandria no Egito, que se tornou posteriormente a capital do Império Ptolomaico. Cf. Plutarco, *Vit. Alex.*, 26.3-10; Arriano, *Anab.*, 3.1.5-2.2; Austin 8 (p. 33-35).



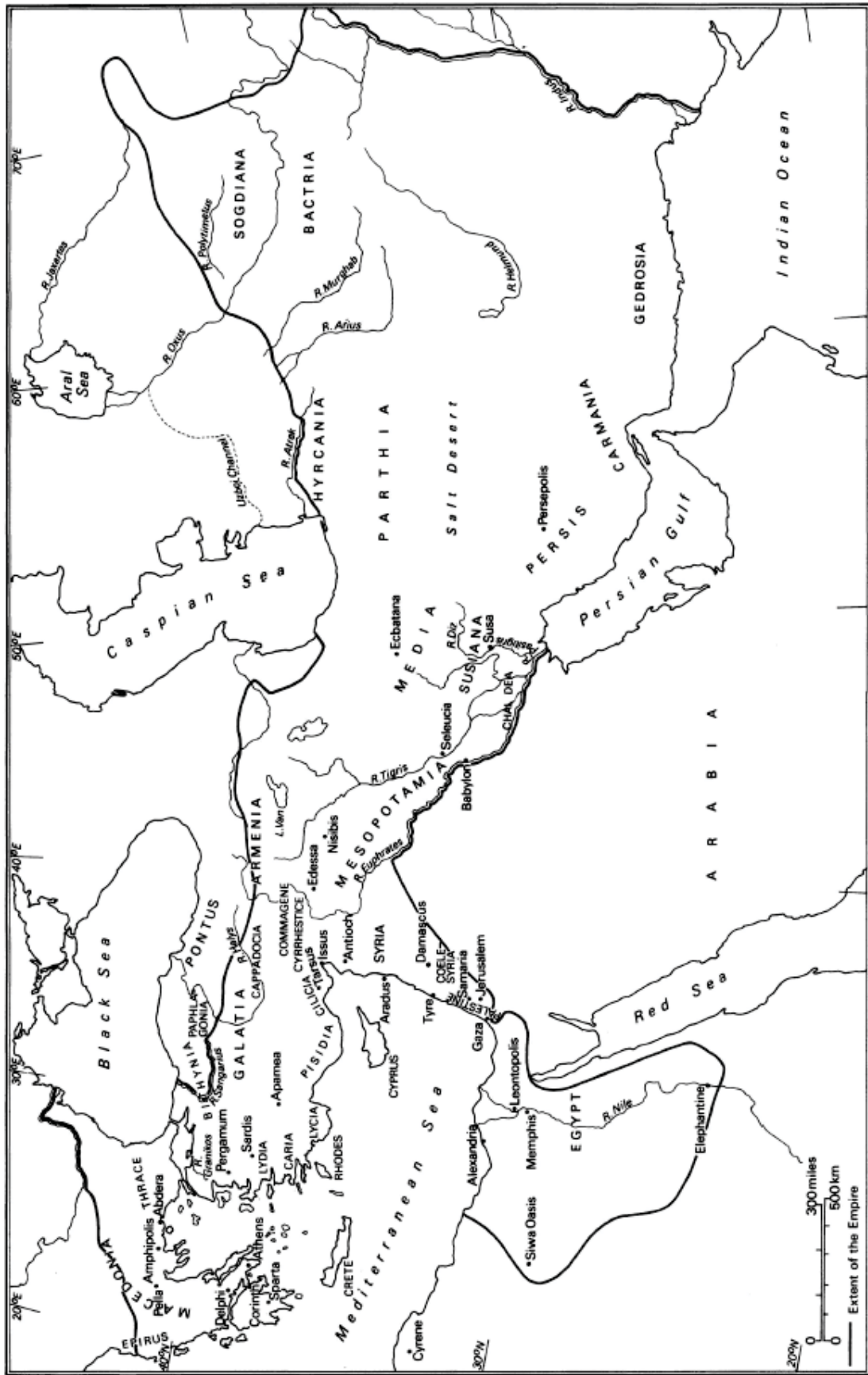


Figura 3 – Mapa do Império de Alexandre<sup>319</sup>

<sup>319</sup> Fonte: CHJ [III], p. xvii.



## 2.1 O TERMO *HELLENISMOS*

A política de Alexandre parece ter sido acompanhada de um ideal de unificação do seu vasto e tão plural Império – o que, na leitura não somente dos historiadores modernos, mas também dos próprios sucessores de Alexandre, significou um “sonho” de que não somente gregos e orientais convivessem, mas também fossem tidos em irmandade<sup>320</sup>. O ideal de Alexandre (ou que lhe é imputado) é muitas vezes explicado por meio do termo *ὁμόνοια*, que tem como significado principal a ideia de “unidade de mente” (sentido mais literal)<sup>321</sup>, enquanto a concordância entre pessoas<sup>322</sup>, estando próximo da palavra latina *concordia*<sup>323</sup>.

Seu objetivo seria, nesta perspectiva, unificar os povos sob seu domínio, estabelecendo toda sua política e planos neste sentido. Deste modo, até mesmo a divinização de Alexandre, tal como se pode perceber em suas representações monetárias, que serviram como “insígnias dessa ‘divinização’”, mediante “os chifres de Amon, a égide e o diadema, [e] com a efígie de Alexandre substituindo a de Hércules” (Figura 4), como lembra Claude Mossé (2001, p. 178)<sup>324</sup>, teria servido como meio de unificação do seu Império<sup>325</sup>. O maior elo da unificação do Império, porém, teria sido justamente o surgimento de uma nova situação cultural, bastante fluida e resultante da relação e adoção de elementos gregos e orientais: a chamada “cultura helenística”, ou ainda “helenismo” (Ἑλληνισμός)<sup>326</sup>. Apesar desta cultura

<sup>320</sup> Segundo o historiador britânico Sir William Woodthorpe Tarn (1869–1957), mais conhecido como W. W. Tarn, Alexandre Magno teria tido em vida o “sonho” da irmandade da humanidade, apresentada através de três aspectos: 1) a paternidade de Deus; 2) a unidade de mente entre as várias raças; 3) os vários povos como colegas dentro de seu reino. Como Ernst Badian bem demonstrou, a perspectiva de Tarn é um tanto quanto idealista, tomando uma ideia de Plutarco (séculos depois) como realidade histórica. Cf. BADIAN, 1958; Plutarco, *De Alex.*, 1.328C-329D = Austin 22, p. 57-58; Estrabão, *Geog.*, 1.4.9. A respeito da construção da imagem de Alexandre por Plutarco, cf. WHITMARSH, 2002; BRUNT, 1965. Como bem indicou C. G. Thomas, mesmo que Alexandre não tenha tido tal “sonho”, “suas ações foram imediatamente entendidas desta forma”, de modo que foi visto “pelos seus sucessores, assim como por Tarn, como o sonhador” (THOMAS, 1968, p. 258). Ou seja, mesmo que o “sonho” tenha sido imputado posteriormente a ele, não impede sua importância histórica, especialmente ao longo da história do chamado “Período Helenístico”.

<sup>321</sup> Literalmente: *ὁμός*, “uma”, “mesma”, “unidade”, “comunhão” + *νόος*, “mente”, “coração”, “pensamento”, “ideia”. Sobre *ὁμόνοια*, cf. LSJ, p. 1226.

<sup>322</sup> Cf. Tucídides, *Bell. Pel.*, 8.93; Demóstenes, *Oration.*, 18.164; Lísias, 18.17; Andocides, 1.140.

<sup>323</sup> Cf. Plutarco, *Vit. Cam.*, 42; Apiano, *BC*, 1.26; Dio Cássio, *Hist. Rom.*, 44.4.

<sup>324</sup> Sobre a relação da política de Alexandre e suas representações monetárias, cf. CARLAN; FARIA, 2011.

<sup>325</sup> Segundo Henry M. de Mauriac, “Alexandre viu na divindade atribuída a ele através de sua descendência de Hércules e pelo oráculo de Zeus-Amon, a grande e conveniente ferramenta para realizar a tarefa de unificação, que ele propôs a si mesmo” (MAURIAC, 1949, p. 114).

<sup>326</sup> Apesar do termo grego Ἑλληνισμός existir desde a antiguidade, a ideia de “helenismo” como uma designação da própria situação cultural resultante do contato entre gregos e orientais após Alexandre, o Grande, foi estabelecida pelo historiador Johann Gustav Droysen (1808-1884), em sua obra *Geschichte Alexanders des Großen* (1837). Nesta obra, Droysen afirma que Alexandre gerou o “helenismo”, quando, conquistando o território entre o deserto africano e a Índia, afirmou “a supremacia da civilização grega sobre a cultura declinante dos povos asiáticos” (DROYSEN, 2010, p. 37). Dentro desta perspectiva, foi a própria “civilização grega”, e não Alexandre, que “triunfou sobre o Oriente” (DROYSEN, 2010, p. 330). Cf. BIAZOTTO, 2015, p. 184ss. A concepção de Droysen sobre “helenismo”, portanto, apesar de ser em certa medida a ideia de uma cultura

ter se iniciado no reinado de Alexandre, continuou e até mesmo se intensificou após sua morte, a partir das monarquias helenísticas<sup>327</sup> que surgiram na divisão do antigo Império alexandrino pelos seus generais, os diádocos (Διάδοχοι)<sup>328</sup>. Deste modo, a cultura helenística se fez presente na Judeia e em toda a Ásia não somente sob o domínio de Alexandre, mas também nos subsequentes domínios do Império Ptolomaico (estabelecido no Egito) e do Império Selêucida (estabelecido na Síria)<sup>329</sup>.



**Figura 4** – Tetradracma de prata de Alexandre, o Grande<sup>330</sup>

Anverso: Cabeça de Hércules coberto com a pele de um leão, como referência ao leão de Nemeia, e borda pontilhada. Reverso: Zeus entronizado, sentado para a esquerda, segurando uma águia (Zeus *aetophoros*, “porta-águia”) em seu braço direito estendido e um cetro (*nikēphoros*) no braço esquerdo dobrado. Borda pontilhada. Inscrição do lado direito, na vertical: ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ.

Mesmo que não tenha havido de fato uma “cultura helenística”, mas antes várias

---

resultante entre o contato de gregos e orientais, é antes a imposição e vitória da cultura grega sobre o Oriente, numa perspectiva de dialética bastante hegeliana onde a “síntese” é quase a conservação da “tese” grega.

<sup>327</sup> Martin Hengel destaca, p.e., que a “influência oriental cresceu com o declínio dos reinos [helenísticos]”, principalmente depois do segundo século a.C., quando se intensificou um aspecto do processo de estabelecimento da cultura helenística no âmbito religioso, usualmente denominado “sincretismo” (HENGEL, 1974, p. 3 [II]).

<sup>328</sup> Desde o século IV a.C., pode-se utilizar dois termos gregos para se referir ao “herdeiro”: κληρονόμος e διάδοχος. Enquanto κληρονόμος é principalmente utilizado em relação àquele que herdará posses com um falecimento, διάδοχος tem também o sentido de “sucessor”, indicando principalmente o herdeiro de um cargo (sacerdócio, p.e.) ou do trono. Porém, politicamente e historicamente, os Διάδοχοι (plural) “por excelência são os sucessores de Alexandre” (TORRES, 2005, p. 18).

<sup>329</sup> A usual definição do “Período Helenístico” como sendo o período entre a morte de Alexandre, o Grande (323 a.C.) e a conquista do Egito pelos romanos, com a morte de Cleópatra (30 a.C.), ou seja, durante a existência das monarquias helenísticas, ignora o fato de que a cultura helenística marcou presença não somente durante o Império Romano, mas também através deste. Assim, como bem indicaram Caldas e Sant’Anna (2008, p. 90), não podemos esquecer que “não existe consenso sequer sobre se o Egito seria o último responsável pela tradição herdada do império alexandrino ou se a anexação ao império romano pode ser considerada como momento de desaparecimento – ao menos no cenário principal – da cultura helenística”. Também o próprio helenismo, como a influência da cultura grega sobre as culturas orientais, precede Alexandre, assim como a tradição militar helenística. Cf. CALDAS; SANT’ANNA, 2008, p. 90. Sobre a dificuldade de se definir uma periodização do conceito de helenismo, cf. CALDAS; SANT’ANNA, 2008.

<sup>330</sup> Fonte: OHGRC 10.3 = DE CALLATAÏ, 2012, p. 175-190 [178]. Fonte original: De Hirsch 1081, Royal Collection of Coins and Medals, Bruxelas, Bélgica.

“culturas helenísticas”<sup>331</sup>, resultantes das diferentes relações entre a cultura grega e as culturas orientais nativas<sup>332</sup>, havia certa unidade no avanço da cultura grega (helênica<sup>333</sup>) que, mesmo que em variados níveis e diferentes velocidades<sup>334</sup>, adentrava e modificava cada uma das culturas orientais (ao mesmo tempo que se modificava a partir das influências orientais). Deste modo, “a cultura grega florescia ao redor de todo o mundo mediterrânico numa velocidade espantosa”, como indicou Donizete Scardelai (2008, p. 109), consolidando esta nova situação cultural. Para se compreender a ideia de “helenismo” em 2 Macabeus, portanto, se faz necessário compreender-se não somente o uso que este livro faz do termo, mas também a relação com este contexto maior<sup>335</sup>.

### 2.1.1 Origem e significado de *hellenismos*

Segundo Werner Jaeger, a palavra grega Ἑλληνισμός é o substantivo derivado do verbo Ἑλληνίζω, cujo significado original se referia ao uso correto da língua grega (JAEGER, 2002, p. 17, nota 6)<sup>336</sup>. Diferente do verbo Ἑλληνίζω, porém, seu substantivo (Ἑλληνισμός)

<sup>331</sup> Nos posicionamos aqui contra a concepção propagada principalmente por Arnold J. Toynbee, segundo a qual o “helenismo” foi “a história de uma civilização”, como definiu no próprio subtítulo de sua obra *Hellenism* (1959). Esta concepção acompanha a perspectiva de Droysen, segundo teria havido uma civilização, a Helenística, que “impôs, pouco a pouco, o modelo cultural grego a todas as regiões conquistadas” (FUNARI; GRILLO, 2014, p. 207). A respeito da ideia de Toynbee sobre “helenismo”, cf. EHRENBERG, 1959. Cf. nota 334.

<sup>332</sup> A influência cultural grega em muitos casos, como p.e. na Fenícia ou no Egito, se deu de forma mais explícita, até mesmo precedendo a conquista de Alexandre. Cf. HENGEL, 1974, p. 3 (I).

<sup>333</sup> A palavra portuguesa “grego(s)” provém da designação latina *graeci*, enquanto os próprios gregos se denominavam “helenos” (Ἑλληνες). Cf. Tucídides, *Bell. Pel.*, 1.3.2-4. Apesar deste termo aparecer em Homero (*Il.*, 2.681-686) como designação dos habitantes da Grécia (Ελλάς), passou com o tempo a designar não somente aos vários grupos étnicos habitantes daquela região e das ilhas do Mar Egeu, mas também aqueles com cultura ou língua dita “helênica” (ελληνικά). Cf. MITCHELL, 2013b, p. 3112-3113. Assim, Isócrates pôde afirmar que “o nome ‘helenos’ não sugere mais uma raça, mas uma inteligência”, de modo que “o título de ‘helenos’ é aplicado àqueles que compartilham de nossa cultura e não àqueles que compartilham de consanguinidade” (Isócrates, *Paneg.*, 50 = ISOCRATES, 1928, p. 149).

<sup>334</sup> Como lembram Grillo e Funari, o historiador italiano Arnaldo Momigliano foi um dos primeiros a apontar os “limites da helenização” (Cf. MOMIGLIANO, 1975a), “constatando que, de um espaço cultural para outro, as relações foram diferentes, variando tanto na intensidade quanto no impacto da presença grega” (FUNARI; GRILLO, 2014, p. 207). A obra de Momigliano, portanto, contribuiu para que fosse repensada a perspectiva de Droysen (e outros como Toynbee) de que o helenismo teria formado uma civilização única. Cf. nota 331.

<sup>335</sup> Não é à toa que o livro de 1 Macabeus começa com um excursão a respeito de Alexandre e dos Diádocos (1 Mac 1.1-9), uma vez que percebe a relação direta entre a política de Alexandre, a continuidade desta pelas monarquias helenísticas, e o surgimento da Revolta dos Macabeus. 1 Macabeus, porém, se distingue de 2 Macabeus por apresentar esta realidade como uma continuidade, enquanto 2 Macabeus foca na excepcionalidade de Antíoco, que difere dos reis anteriores. Assim, para o autor de 1 Macabeus se “multiplicaram os males sobre a terra” (1 Mac 1.9) desde Alexandre às monarquias helenísticas. 2 Macabeus, no entanto, apresenta Antíoco tomando do Templo de Jerusalém as “oferendas dos outros reis, ali depositadas para incremento, glória e honra do santo Lugar” (2 Mac 5.16) – se outros reis depositaram tesouros no Templo, Antíoco não somente não deposita, como os rouba de lá. Como bem lembra Andrew Erskine, assim como podemos pensar Alexandre como o fundador do Mundo Helenístico, um persa poderia pensa-lo como o último dos Aquemênidas, ou seja, “nossas ideias de mudança ou continuidade são dependentes de ênfase e perspectiva” (ERSKINE, 2005, p. 3).

<sup>336</sup> Sobre o verbo Ἑλληνίζω, cf. LSJ, p. 536, que apresenta os sentidos de “falar grego” (Platão, *Men.*, 82b;

parece ter surgido somente no período helenístico, tendo sido empregado pela primeira vez por professores de retórica. Teofrasto<sup>337</sup>, por exemplo, utiliza o termo como a primeira e mais simples virtude da dicção, empregando-o como “um uso gramaticalmente correto da língua grega, o grego livre de barbarismos e solecismos”, como indicou Jaeger (2002, p. 17, nota 6)<sup>338</sup>. Entretanto, com o avançar do período helenístico e, principalmente, com as desapropriações e readequações da língua grega pelos demais povos<sup>339</sup>, a palavra Ἑλληνισμός passou a designar algo não somente diverso como quase que completamente oposto ao sentido que Teofrasto lhe dava: se antes representava o uso “correto” da língua grega, livre da influência bárbara<sup>340</sup>, agora passava a significar não somente a adoção estrangeira (bárbara) dos costumes e modo de vida gregos (JAEGER, 2002, p. 17, nota 6), mas também o próprio uso da língua grega em sua forma corrente no mundo helenístico: o grego denominado κοινή<sup>341</sup>.

A transformação no significado do termo Ἑλληνισμός, porém, não é um fato isolado, mas antes acompanha uma tendência linguística presente na história de outros termos. Como bem indicado por Norman Austin (2012, p. 5), seu verbo de origem, Ἑλληνίζω, pertence ao grupo de verbos que Albert Debrunner denominou como “*Imitativa*”, uma vez que seu acréscimo [Ἑλλην]-ίζω parece seguir a tendência de significar “*ser como...*”, de modo muito semelhante ao que ocorre com outros verbos do grupo<sup>342</sup>. Assim, pode-se comparar a

*Chrm.*, 159a; *Prt.*, 328a), “falar grego corretamente” (Aristóteles, *Rh.*, 1407a19; Dionísio de Halicarnasso, *Pomp.*, 2.5; Sextus Empiricus, *M.*, 1.186), etc.

<sup>337</sup> Teofrasto (372-288/7 a.C.) foi um filósofo grego, discípulo de Aristóteles e seu sucessor na escola peripatética. Sobre Teofrasto, cf. cf. KOSMETATOU, 2013, p. 6691-6693; Stern, p. 8-9 (I).

<sup>338</sup> Um sentido semelhante é empregado pelo estoico Diógenes da Babilônia (3.214), por Filodemo (*Poi.*, 2.18), por Apolônio Díscolo (*Pron.*, 71.25), por Sextus Empiricus (*M.*, 1.98), e no Léxico Vindobonense (*Lex.Vind.*).

<sup>339</sup> Werner Jaeger destaca que no século IV a.C. “os estrangeiros de todos os estratos haviam se tornado tão numerosos que exerciam uma influência deteriorante no idioma falado, até na língua dos próprios gregos” (JAEGER, 2002, p. 17, nota 6).

<sup>340</sup> O termo Ἑλληνίζω chegava a ser empregado em alguns casos em oposição ao termo βαρβαρίζω, cf. Sextus Empiricus, *M.*, 1.246; LSJ, p. 536.

<sup>341</sup> Cf. P.Oxy. 1012, frag. 17 (Ἑλληνισμός). Cabe se destacar que, neste caso, Ἑλληνισμός se constitui em oposição estrita ao Ἀττικισμός. Cf. também Posidipo 28 (ἑλληνίζωμεν). O grego denominado ἡ κοινή διάλεκτος, “o dileto comum”, também chamado de κοινή, “comum”, apesar de sua rápida expansão e ampla disseminação, sofreu resistências não somente por parte de “bárbaros”, mas também de gregos, principalmente dos habitantes da Grécia continental e das ilhas ao longo do Egeu, os quais buscavam preservar a identidade cultural grega em seus moldes clássicos, em seus dialetos locais, fazendo com que houvesse interesse na conservação linguística. Cf. MISSIOU, 2007, p. 335. Esta forma do grego se deu principalmente como uma mistura tendo como base principal os dialetos ático e iônico (cf. BUBENIK, 2007, p. 342-345) ao longo de um processo de reconfiguração linguística que se iniciou no séc. V a.C., mas que foi acelerado em decorrência da expansão do Império de Alexandre, o Grande, de modo que no momento de sua morte o κοινή já estava consideravelmente disseminado e constituído. Cf. BARR, 1989, p. 99.

<sup>342</sup> Os verbos da categoria “*Imitativa*”, mesmo que não resultem em substantivos como Ἑλληνισμός (que provém do verbo Ἑλληνίζω), provém de substantivos (p.e.: Ἑλληνες) referentes a grupos de pessoas. Os casos possíveis, portanto, geralmente são verbos decorrentes de substantivos relativos a outros povos (com a raiz acrescida de -ίζω), a exemplo de Ἀττικίζω, Λακωνίζω, Ἰωνίζω, Βοιωτίζω, Θεσσαλίζω e Λυδίζω. Cf. GRAF, 1984, p. 15, nota 2.



transformação do verbo Ἑλληνίζω no substantivo Ἑλληνισμός com os processos equivalentes dos verbos Ἀττικίζω e Λακωνίζω nos substantivos Ἀττικισμός<sup>343</sup> e Λακωνισμός<sup>344</sup>. Estes termos, apesar de terem primeiramente seu significado literal, ou seja, de se falar o grego ático (Ἀττικίζω)<sup>345</sup> ou o grego lacônico (Λακωνίζω)<sup>346</sup>, passaram também, como indicado por David F. Graf (1984, p. 15), a “conotar uma atitude cultural, significando ‘se comportar do modo ático’<sup>347</sup>, ou ‘do modo lacônico’<sup>348</sup>, podendo até se estender ao significado de conspiração com outro Estado, com Atenas<sup>349</sup> ou Esparta<sup>350</sup>”. Algo muito semelhante se deu com o termo Ἑλληνισμός, não somente no decorrer do período helenístico, mas principalmente mediante seu emprego por parte dos judeus.

### 2.1.2 *Hellenismos* em 2 Macabeus

Apesar da relação entre judeus e gregos na Antiguidade ter sido marcada por um forte cuidado de muitos em se evitar o uso da língua grega<sup>351</sup> ou até mesmo de palavras gregas<sup>352</sup>, o livro de 2 Macabeus não foi somente escrito em grego, mas também utiliza de um

<sup>343</sup> Cf. LSJ, p. 273.

<sup>344</sup> Cf. LSJ, p. 1025.

<sup>345</sup> Cf. LSJ, p. 273; Eupolis, 8.3D; Platão (comediante), 168.1.

<sup>346</sup> Cf. LSJ, p. 1025; Plutarco, *Vit. Alc.*, 513a;

<sup>347</sup> Cf. LSJ, p. 273; Luciano, *Lex.*, 14; Filostrato, *VS*, 2.3.

<sup>348</sup> Cf. LSJ, p. 1025; Λακωνίζω: Platão, *Prt.*, 342bss.; Xenofonte, *HG*, 4.8.18; Demóstenes, *Oration.*, 54.34. Λακωνισμός: Cícero, *Fam.*, 11.25.2.

<sup>349</sup> Cf. LSJ, p. 273. Ἀττικίζω: Tucídides, *Bell. Pelop.*, 3.62; Xenofonte, *HG*, p. 1.6.13; *Hell.Oxy.*, 12.1. Ἀττικισμός: Tucídides, *Bell. Pelop.*, 3.64; 4.133.

<sup>350</sup> Cf. LSJ, p. 1025; Λακωνίζω: Xenofonte, *HG*, 4.4.2; Λακωνισμός: Xenofonte, *HG*, 4.4.15; 7.1.46.

<sup>351</sup> Como Flávio Josefo destacou, a grande maioria do povo judeu teve menor inclinação ao aprendizado das línguas estrangeiras, como o grego, se comparados aos povos de outras nações. Cf. Josefo, *AJ*, 20.12.264. De fato, pela importância religiosa do hebraico e do texto sagrado, os judeus escaparam em certa medida da usual condição na qual as línguas nativas eram associadas àqueles que não sabiam ler e escrever. Cf. BARR, 1989, p. 101. Afinal, o estudo religioso e legislativo implicava no estudo da língua hebraica, preservando-a mesmo que de modo parcial e passivo (leitura > fala). Cf. BARR, 1989, p. 110. Mesmo assim, porém, como indicou Werner Jaeger, no primeiro século da Era Comum o grego já era utilizado na Palestina “no comércio e nos negócios, mesmo pelos menos educados, num grau muito maior do que os estudiosos têm assumido” (JAEGER, 2002, p. 18, nota 7). Em boa medida isto se deu pelo fato de que sua “esfera de influência foi muito para além da do aramaico, a língua oficial do império Persa” (HENGEL, 1974, p. 58 [I]). A respeito do uso da língua grega na Palestina, cf. nota 227.

<sup>352</sup> Como bem lembra Gideon Bohak, “numerosas palavras gregas entraram nos vocabulários de todas as outras línguas” (BOHAK, 2000, p. 351) do Mundo Helenístico, inclusive no caso da cultura romana (latim). Porém, muitas vezes haviam recusas em relação ao uso destas palavras gregas, não somente por parte de judeus (como os membros de Qumran), mas também de falantes do latim (em Roma) e do demótico (no Egito). Cf. BOHAK, 2000, p. 351. Mesmo no caso da fechada comunidade de Qumran há uso de palavras gregas, como no caso do Manuscrito de Cobre (3Q15), cf. GARCÍA MARTÍNEZ, 2003, p. 119-145. A respeito do uso de palavras, termos e frases gregas na literatura rabínica, cf. LIEBERMAN, 1942. Quanto à entrada de palavras gregas no vocabulário hebraico e aramaico, pode-se pensar em um processo que, aparentemente, começou por instrumentos e artes (cf. GARCÍA MARTÍNEZ, 2003, p. 145; RAJAK, 2001, p. 64): pode-se observar nomes gregos de instrumentos musicais no livro de Daniel (Dn 3.5,7,10,15) e termos arquitetônicos gregos no caso do Manuscrito de Cobre. A respeito da influência grega na arquitetura oriental do período helenístico, cf. COLLEDGE, 1987.

vocabulário próprio da cultura grega<sup>353</sup>. Este uso, porém, é marcado por profundas ressignificações<sup>354</sup>, especialmente no que diz respeito ao termo Ἑλληνισμός, que passa a ter um sentido completamente diferente em relação ao seu uso dentro da cultura grega, mesmo que parta em boa medida de concepções gregas para estabelecer esta ressignificação.

Se o conceito de Ἑλληνισμός formou-se especialmente a partir da oposição entre os verbos Ἑλληνίζω e βαρβαρίζω, inicialmente referindo-se à forma correta de se falar o grego (Ἑλληνίζω) em oposição à deturpação da língua grega por influência externa (βαρβαρίζω<sup>355</sup>), 2 Macabeus altera completamente o sentido de Ἑλληνισμός quando o aproxima e mesmo o equivale a um βαρβαρισμός. Semelhante a Ἑλληνισμός, também o termo βαρβαρισμός surge a partir de uma ideia relativa à língua: Homero designa os cários como βαρβαρόφωνοι, um “epíteto onomatopéico que indica a ininteligibilidade de sua fala”, como lembra Paul Cartledge (2007, p. 307)<sup>356</sup>. Designava-se como “bárbaro” (βάρβαρος), portanto, aquele que não era compreendido por sua fala, ou seja, aquele que não falava o grego<sup>357</sup>, estando em oposição ao[s] “heleno[s]” (Ἑλληνες<sup>358</sup>), a designação dos gregos, ou seja, dos povos e indivíduos que falam grego. Com o tempo, porém, o termo passou a ganhar um sentido mais específico, relacionando-se primeiramente aos Medos e Persas<sup>359</sup>, e depois<sup>360</sup> às características de rudeza, brutalidade<sup>361</sup> e, principalmente, ignorância, que se vincula ao

<sup>353</sup> Cf. 1.2.2.

<sup>354</sup> O uso de termos gregos por autores judaicos representa ao mesmo tempo influência da cultura grega e conservação da cultura judaica. Um grande exemplo neste sentido é Filo de Alexandria que, apesar de construir sua filosofia não somente fundamentado na filosofia grega como também na língua grega, ressignifica diversos termos gregos em conceitos propriamente judaicos, de modo que muitas palavras gregas comuns (ex: νόμος, νομοθεσία, παράδοσις, δόγμα, δικαιοσύνη, σοφία e λόγος) passam a ter um sentido próprio que Naomi G. Cohen chama de “Judeu-Grego”. Cf. COHEN, 2002, p. 31-61 (esp. 32). Também outros termos parecem terem sido criados por Filo (ou pela comunidade judaica) – sendo chamados por David Runia de “*verba Philonica*” –, uma vez que não aparecem na literatura grega anterior a ele e possuem importância particular tanto no judaísmo como no posterior cristianismo. Cf. COHEN, 2002, p. 32.

<sup>355</sup> Cf. LSJ, p. 306. O termo βαρβαρίζω pode se referir tanto ao falar o grego de modo “quebrado” (Heródoto, *Hist.*, 2.57; Filostrato, *VA*, 1.21; Arriano, *Anab.*, 7.6.5), quanto violar as normas da linguagem (cometer “barbarismos”): Cf. Aristóteles, *SE*, 165b21; Políbio, *Histor.*, 39.1.7; Estrabão, *Geog.*, 14.2.28; Luciano, *Rh.Pr.*, 17.23. Cf. GUILLETT, 2013, p. 1043-1045.

<sup>356</sup> Cartledge segue a interpretação de Estrabão (*Geog.*, 14.2.28), segundo o qual o termo é uma construção onomatopéica. Pela vinculação implícita do termo βαρβαρόφωνοι (que também é utilizado em relação aos persas em Heródoto, *Hist.*, 8.135.3 e Tucídides, *Bell. Pel.*, 2.68.5) com a ideia de língua mediante a expressão onomatopéica βαρβαρ[-], faz-se desnecessário o acréscimo [-]φωνος, de modo que o termo se preserva em forma reduzida: βάρβαρος, cf. Ésquilo, *Ag.*, 1051; Platão, *Ptr.*, 341c; Heródoto, *Hist.*, 2.57; Sófocles, *Aj.*, 1263.

<sup>357</sup> A definição entre grego ou bárbaro se dava na relação com a língua grega, de modo que “os bárbaros eram, então, todos aqueles que não a compreendiam, nem a falavam ou que a falavam incorretamente” (TODOROV, 2010, p. 24-25). Cf. At 28.2,4.

<sup>358</sup> Cf. esta oposição especialmente em: Platão, *Plt.*, 262d; Tucídides, *Bell. Pel.*, 1.3; Aristóteles, *Pol.*, 1252b5; Estrabão, *Geog.*, 14.2.28.

<sup>359</sup> Cf. p.e.: Ésquilo, *Pers.*, 255; Heródoto, *Hist.*, 1.58.

<sup>360</sup> Em certa medida a associação do termo βάρβαρος aos Medos e Persas se deu durante as Guerras Médicas, assim como sua associação com características negativas se deu no período após estas guerras.

<sup>361</sup> Cf. LSJ, p. 306; p. e. (βάρβαρικός): Plutarco, *Mor.*, 2.114e (violento); Plutarco, *Vit. Dio*, 35; Plutarco, *Vita Alex.*, 2. E também (βαρβαρισμός): Aristófanes, *Nu.*, 492; Demóstenes, *Oration.*, 21.150; 26.17; Menandro,



sentido original relativo à fala: o βάρβαρος não é somente quem não sabe o grego, mas quem não se faz entender<sup>362</sup> ou não se comunica<sup>363</sup>.

Em 2 Macabeus, porém, o termo βάρβαρος é completamente invertido, caracterizando justamente os gregos, em oposição aos judeus: assim, o autor de 2 Macabeus pode afirmar que escreve a história “[d]as aparições vindas do céu em favor dos que generosamente realizaram façanhas pelo *judaísmo*, a ponto de, embora poucos, devastarem todo o país e porem em fuga as hordas *bárbaras*” (2 Mac 2.21<sup>364</sup>, grifo nosso), ou seja, o exército “grego” (cf. 2 Mac 13.2). Também, em oração, os judeus pedem a Deus que não fossem mais entregues às “nações blasfemas e bárbaras [βλασφημιοις καὶ βαρβάροις ἔθνεσιν]” (2 Mac 10.4). Os selêucidas, portanto, apesar de serem considerados pelos judeus como “gregos”<sup>365</sup>, são chamados de βάρβαρος em 2 Macabeus, ou seja, são caracterizados como rudes, brutais<sup>366</sup>, ignorantes<sup>367</sup>, e, acima de tudo, marcados pela sua tirania: afinal, para os próprios gregos o τύραννος era ao mesmo tempo grego e não-grego<sup>368</sup> – é o modelo de poder

*Epit.*, 477; Xenofonte de Éfeso, 2.4. Cf. também casos em que variações do termo βάρβαρος possuem sentido semelhante: Aristófanes, *Av.*, 1573; Xenofonte, *An.*, 5.4.34; Tucídides, *Bell. Pel.*, 8.98. Plutarco chega a estabelecer que “a diferença entre gregos e bárbaros não é uma questão de capa ou escudo, ou de uma cimitarra e vestido medo”, mas antes “o que distingue os gregos é a excelência, enquanto a malvadeza era a marca do bárbaro; roupas, comida, casamento e modo de vida eles podem todos tomar como comuns, estando unidos pelos laços de sangue e a criação de filhos” (Plutarco, *De Alex.*, 1.329D = Austin 22, p. 58).

<sup>362</sup> “Existem no mundo não sei quantas espécies de linguagem, e nada carece de linguagem. Ora, se não conheço a força da linguagem, serei como um bárbaro para aquele que fala, e aquele que fala será como um bárbaro para mim” (1 Co 14.10-11).

<sup>363</sup> É evidente que este empecilho de comunicação, nos casos dos reis persas, era parcialmente superado pelo uso de intérpretes assim como pela presença de gregos empregados em várias funções. Cf. MOSLEY, 1971, p. 5.

<sup>364</sup> Grego (LXX): “καὶ τὰς ἐξ οὐρανοῦ γενομένας ἐπιφανείας τοῖς ὑπὲρ τοῦ **Ἰουδαϊσμοῦ** φιλοτίμως ἀνδραγαθήσασιν ὥστε τὴν ὅλην χώραν ὀλίγους ὄντας λεηλατεῖν καὶ τὰ **βάρβαρα** πλήθη διώκειν” (grifo nosso).

<sup>365</sup> Cf. 1 Mac 1.10 (denomina a Era Selêucida como [anos] “da dominação dos gregos”). A designação dos Selêucidas como “gregos” por parte dos judeus se deu tanto na língua hebraica como na língua grega. Assim, da mesma forma que 1 Macabeus se refere ao Império Selêucida como o “reino dos gregos” (βασιλείας Ἑλλήνων, cf. 1 Mac 1.10), os textos talmúdicos e midráshicos tendem a apresentá-los como גֵּרִים, termo bíblico para os gregos. Cf. Meg 11a; TORREY, 1904, p. 303. Também outros termos como גֵּרִים são utilizados. Cf. p.e. MidEsth. A respeito da associação do Império Selêucida com a designação de “Grécia”, cf. TORREY, 1904.

<sup>366</sup> Quando os judeus aconselham a Nicanor, pedem a este que não venha a fazer seus irmãos de raça perecerem de modo “selvagem e bárbaro [ἀγρίως καὶ βαρβάρως]” (2 Mac 15.2), sendo atacados no “dia do repouso” (2 Mac 15.1), i.e., em um sábado. Cf. 2 Mac 5.25. O ataque aos judeus no dia de sábado virou uma verdadeira estratégia militar (cf. JOHNS, 1963; Flávio Josefo, *AJ*, 12.1.1; *Ap.*, 1.205-211), uma vez que os judeus tinham como regra que não poderiam lutar em dia de sábado, por ser o dia de descanso, cf. Êx 20.8-11; 31.14-15; 34.21; Lv 19.3; Dt 5.12-15; Ne 10.31; 13.15-22. Segundo M. Goodman e A. J. Holladay, esta era “a restrição mais potencialmente danosa na questão militar” (GOODMAN; HOLLADAY, 1986, p. 166). Não foi à toa, portanto, que a partir dos Macabeus (segundo 1 Mac 2.39-41) ou dos Asmoneus, houve uma mudança de postura quanto a esta regra, permitindo-se a autodefesa. Cf. BORCHARDT, 2015b. Cf. também Flávio Josefo, *BJ*, 1.145-147; 1.157-160; Dio Cássio, *Hist. Rom.*, 37.16; Mt 24.20.

<sup>367</sup> Segundo H. Windisch, o principal sentido de βάρβαρος nos “apócrifos” (ou deuterocanônicos), é o de “selvagem”, “bruto”, “feroz” e “incivilizado”. Cf. WINDISCH, 1985, p. 546-553 (I).

<sup>368</sup> Segundo François Hartog, o tirano é “ao mesmo tempo grego e real [monárquico], portanto, ao mesmo tempo ‘grego’ e ‘não-grego’” (HARTOG, 1999, p. 219). Para Domingo Plácido Suárez, as monarquias helenísticas são marcadas por um fator oriental, que “se identifica com o bárbaro e o despotismo, ao mesmo tempo que recupera a identificação [grega] arcaica com a tirania” (PLÁCIO SUÁREZ, 2007, p. 153).

bárbaro (monarquia despótica)<sup>369</sup> em mãos de um grego<sup>370</sup>. Ainda mais: a tirania não é considerada uma forma política bárbara somente pelo seu caráter monárquico, mas também porque é marcada pela imposição ao invés da negociação<sup>371</sup>. O τύραννος é, portanto, o grego que possui poder monárquico e se deixa levar pelos sentimentos, pela ὕβρις, própria da tirania<sup>372</sup>, impondo sua vontade ferozmente sobre seus súditos. É por isso que Antíoco, em 2 Macabeus, não é somente denominado como “cruel tirano” (ὠμὸν τύραννον, 2 Mac 7.27), mas também é apresentado como aquele que impõe sua vontade sem espaço para negociações<sup>373</sup> por ser dominado pelos seus sentimentos<sup>374</sup>, especialmente pela fúria (θυμός)<sup>375</sup>: “enfurecido” (ἔκθυμος), manda acender assadeiras e caldeirões para queimar quem lhe desobedecesse (2 Mac 7.3), e ainda mais “enfurecido” (ἔκθυμος) ainda, ordena que o último dos sete irmãos martirizados<sup>376</sup> seja morto “com crueldade ainda mais feroz que aos

<sup>369</sup> Uma diferenciação possível entre gregos e bárbaros se dá na comparação “entre a tirania absolutista de Xerxes [ou seja, dos Persas] e o autogoverno republicano da cidade grega” (CARTLEDGE, 2007, p. 309). Sobre as formas de governo possíveis e as percepções gregas sobre as mesmas, cf. Heródoto, *Hist.*, 3.80-82; 5.92, que indica a monarquia como a forma de governo própria dos Persas (bárbaros). Em Heródoto, também, a mesma pessoa pode ser referenciada como τύραννος ou βασιλεύς, havendo aparentemente pouca diferença entre os termos. Cf. FERRILL, 1978, p. 386-387. Sobre a tirania em Heródoto, cf. FERRILL, 1978; CONDILO, 2009.

<sup>370</sup> Apesar de originalmente o termo τύραννος ter o sentido neutro de um soberano que não está limitado às leis ou constituições – a exemplo dos deuses (*h.Mart.*, 5; Ésquilo, *Pr.*, 736; Aristófanes, *Nu.*, 564; Sófocles, *Tr.*, 217) –, podendo até mesmo respeitá-las (cf. Heródoto, *Hist.*, 1.59.6), passou a designar o soberano que age de forma despótica (Tucídides, *Bell. Pel.*, 1.122,124), de forma cada vez mais pejorativa (Luciano, *Ner.*, 2). Cf. LSJ, p. 1836. Em boa medida esta transformação se deu em decorrência da percepção negativa dos gregos sobre os tiranos Pisístrato, Hipias e Hiparco, que governaram Atenas contando com forte apoio popular. Os assassinos de Hiparco, Harmódio e Aristogíton, denominados “tiranicidas” (grego: τυραννοκτόνοι) não somente se tornaram símbolos da democracia grega, como ainda foram cultuados. A este respeito, cf. PODLECKI, 1966; FORNARA, 1968; CONDILO, 2007.

<sup>371</sup> Segundo Tzvetan Todorov, pode-se pensar que “os bárbaros são aqueles que, em vez de reconhecerem os outros como seres humanos semelhantes a eles, acabam por considerá-los como assimiláveis aos animais, ao consumi-los ou ao julga-los incapazes de refletir e, portanto, de *negociar*” (TODOROV, 2010, p. 26, grifo nosso). A imposição, portanto, que ignora qualquer possibilidade de negociação, pode ser tomada como uma característica bárbara.

<sup>372</sup> Como destaca Arther Ferrill, há na obra de Heródoto a ideia (futuramente aristotélica) de que, apesar de um monarca oriental ser um legítimo βασιλεύς, a ὕβρις (própria dos reis persas) o faz um τύραννος. Cf. FERRILL, 1978, p. 392. Como dirá Sófocles (*OT*, 873), “a ὕβρις produz o tirano” (ὕβρις φυτεύει τύραννον). Em 2 Macabeus, como veremos adiante, Antíoco será não somente nomeado τύραννος, mas também apresentado como um, através da sua fúria (θυμός) – aspecto próprio da ὕβρις de um soberano.

<sup>373</sup> Antíoco IV se apresenta em 2 Macabeus como bárbaro na medida em que impõe medidas aos judeus (2 Mac 5.5-6.11), de modo completamente diferente de seu filho, Antíoco Eupátor, o qual busca negociar com os judeus (2 Mac 11.13-38) e mesmo Antíoco V (2 Mac 13.18-26).

<sup>374</sup> Na apresentação de Heródoto dos soberanos, a raiva/fúria é a característica chave dos monarcas persas, de modo que apesar de “Ciro ter prudentemente controlado, Xerxes lhe dá espaço, e no retrato de Cambises se torna em loucura”, como lembra Tessa Rajak (2007, p. 111). Sobre a relação entre tirania/monarquia e raiva, cf. Platão, *R.*, 579c; CArist 253-254; Sêneca, *Ira*, 3.16.2.

<sup>375</sup> O termo grego θυμός é “extremamente difícil de se traduzir” (RAJAK, 2007, p. 111) uma vez que representa não somente a raiva/fúria, mas também o elemento da alma onde se dão os sentimentos fortes. De fato, em Homero é antes um fôlego de vida, usualmente relacionado ao termo ψυχή, que veio a conotar posteriormente a ideia de “alma”. Cf. SNELL, 2005, p. 9. Sobre o θυμός em Homero, cf. p.e.: Homero, *Il.*, 16.469,856; 23.671,880; *Od.*, 10.163; LOURENÇO, 2016; SILVA, 2010.

<sup>376</sup> O fato dos sete irmãos terem sido chicoteados (2 Mac 7.1) também indica o caráter tirânico de Antíoco. Afinal, como indicado por François Hartog, o déspota exerce seu poder sobre os corpos de seus súditos “antes de

outros” (2 Mac 7.39)<sup>377</sup>. É por isso que tanto Antíoco como seu superintendente na Judeia, Filipe, o frígio<sup>378</sup>, são designados como tendo “índole bárbara [βαρβαρώτερον ἔχοντα]” (2 Mac 5.22). Também Antíoco V, filho de Antíoco IV aparece “feito um bárbaro [βεβαρβαρωμένος] em seus sentimentos” (2 Mac 13.9) quando possui más intenções para com os judeus. Todos estes usos do termo βάρβαρος indicam aspectos negativos dos selêucidas, conforme pode-se ver na tabela abaixo referente ao uso deste termo em 2 Macabeus:

Número	Referência	Forma	Comentário
1	2 Mac 2.21	βάρβαρα	Referência ao exército selêucida (grego) expulso pelo exército dos macabeus como “hordas <i>bárbaras</i> ”.
2	2 Mac 4.25	βαρβάρου	Caracterização do sumo sacerdote Menelau, que compactuou com Antíoco, como alguém que possui “os furores de tirano cruel e as sanhas de animal <i>selvagem</i> ”.
3	2 Mac 5.22	βαρβαρώτερον	Comparação entre Antíoco e seu superintendente Filipe, o frígio, tido como “de índole mais <i>bárbara</i> ainda que aquele que o nomeara”.
4	2 Mac 10.4	βαρβάρους	Os judeus pedem a Deus que não mais venham a cair nas mãos das “nações blasfemas e <i>bárbaras</i> ”. Provavelmente uma referência não somente aos selêucidas, mas também aos ptolomaicos, i.e., às monarquias helenísticas (gregos).
5	2 Mac 13.9	βεβαρβαρωμένος	Indicação do estado de Antíoco V, “feito um <i>bárbaro</i> em seus sentimentos”, quando decide agir contra os judeus com medidas piores que as de seu pai (Antíoco IV).
6	2 Mac 15.2	βαρβάρως	Referência de judeus à possibilidade de morte em dia de sábado, sendo considerada uma morte “selvagem e <i>bárbara</i> ” se efetuada por Nicanor.

**Tabela 10** – Βαρβαρισμός em 2 Macabeus

Deste modo, com a aproximação da cultura grega ao βαρβαρισμός em 2 Macabeus, esta acaba se tornando o símbolo não somente dos “estrangeiros” (ἀλλόφυλος)<sup>379</sup> em território

---

tudo pelo chicote” (HARTOG, 1999, p. 334). Por isso, Cambisses manda chicotear os sacerdotes de Ápis (Heródoto, *Hist.*, 3.16,29) e Xerxes chega a mandar chicotear o Helesponto (Heródoto, *Hist.*, 8.109). Cf. Heródoto, *Hist.*, 3.130; 7.35,54. O poder despótico de Antíoco só pode ser vencido pelo poder ainda maior de Deus: isto fica evidente não somente no fato de anjos chicotear Heliodoro (2 Mac 3.26,34), mas também no poder divino em fazer o mesmo com Antíoco (2 Mac 5.18).

<sup>377</sup> Em outro texto também há a referência de que Antíoco, “enfurecido” (ἔλαβεν) por pensar que a Judeia se rebelara, atacara Jerusalém (2 Mac 5.11). Também Demétrio é tomado pela fúria, porém quando é provocado pelas calúnias de Alcimo, cf. 2 Mac 14.27.

<sup>378</sup> Cf. 2 Mac 5.22-23; 6.11 e 8.8. Não deve ser confundido com Filipe “amigo do rei” (cf. 2 Mac 9.29; 1 Mac 6.14). Cf. BJ, p. 774, nota b.

<sup>379</sup> Cf. 2 Mac 4.13; 10.2,5. O termo ἀλλόφυλος é utilizado na LXX, excetuando-se o Hexateuco (Pentateuco e Josué), estritamente como designação dos filisteus. Cf. VAN DER KOOIJ, 2016, p. 401-408. Não está claro, porém, até que ponto carrega, em 2 Macabeus, tal caráter negativo resultante desta associação, uma vez que é utilizado de modo diferente na literatura judaica posterior, como em Filo e Josefo.

judaico, mas justamente daqueles que são tidos como “algozes” do povo judeu (cf. 2 Mac 4.16), fazendo do próprio Ἑλληνισμός um problema e mesmo um defeito, e não uma qualidade<sup>380</sup>. É como se o Ἑλληνισμός fosse um βαρβαρισμός. Quanto aos gregos em geral, 2 Macabeus os apresenta como detentores de uma cultura oposta à cultura judaica, de modo que o termo Ἕλληνες (em suas diversas formas) é utilizado carregado de sentido negativo ou ainda em situação negativa, reforçando ainda mais a aproximação com a ideia de βαρβαρισμός, tão cara aos gregos:

Número	Referência	Forma	Comentário
1	2 Mac 4.10	Ἑλληνικὸν	Os costumes gregos são introduzidos aos judeus em oposição aos costumes judaicos abolidos.
2	2 Mac 4.13	Ἑλληνισμοῦ	O autor deduz que o “helenismo” corrompe os sacerdotes judeus e lhes afasta das práticas da cultura judaica.
3	2 Mac 4.15	Ἑλληνικὰς	Continuação do tema do v. 13, onde os sacerdotes judeus praticam costumes gregos, contrários ao judaísmo.
4	2 Mac 4.36	Ἑλλήνων	Os gregos se colocaram junto aos judeus sobre a morte de Onias. Um recurso literário para mostrar que a morte de Onias espantou até mesmo os gregos.
5	2 Mac 6.8	Ἑλληνίδας	Costumes gregos e judeus colocados em oposição entre si.
6	2 Mac 6.9	ἐλληνικὰ	Costumes gregos e judeus colocados em oposição entre si.
7	2 Mac 11.2	Ἑλλησιν	Lísias pretende fazer de Jerusalém um assentamento para os gregos.
8	2 Mac 11.24	Ἑλληνικὰ	Carta de Antíoco a Lísias que comenta sobre a oposição entre os costumes gregos e judeus.
9	2 Mac 13.2	Ἑλληνικὴν	Gregos invadem a Judeia.

**Tabela 11** – Ἕλληνες em 2 Macabeus<sup>381</sup>

Tal transformação de Ἑλληνισμός chega inclusive a lhe tirar o caráter de “virtude” (ἀρετή)<sup>382</sup>: se para Teofrasto<sup>383</sup> o termo é designativo de uma ἀρετή, ou seja, de uma qualidade de valor coletivo<sup>384</sup>, para 2 Macabeus se torna um defeito que afeta negativamente o

<sup>380</sup> Esta inversão é tida como algo evidente no que diz respeito à imagem dos gregos. Afinal, mesmo os judeus que apreciavam a cultura grega acabaram por perceber os defeitos dos mesmos: “Bem por isso uma situação penosa os envolveu, quando tiveram por inimigos e algozes aqueles mesmos cujos costumes eles tanto haviam promovido e a quem tinham querido assemelhar-se em tudo” (2 Mac 4.16).

<sup>381</sup> Tabela baseada em: MORRISON, 2004, p. 79-80.

<sup>382</sup> A respeito do termo grego ἀρετή, cf. LSJ, p. 238.

<sup>383</sup> Teofrasto, em sua teoria do estilo perfeito, edifica-a em cinco partes, tomadas por ele como as “virtudes da dicção”, dentre as quais a primeira era justamente o Ἑλληνισμός. Cf. JAEGER, 2002, p. 17, nota 6. Seguindo Teofrasto, Diógenes Laércio afirma que “há cinco virtudes do discurso [Ἄρεται δὲ λόγου] – puro grego [Ἑλληνισμός], lucidez, consciência, apropriação, distinção. Puro grego [Ἑλληνισμός] significa a linguagem sem falha a ponto de a gramática estar livre de vulgaridades descuidadas” (Diógenes Laércio, *Phil. Vit.*, 7.59 = DIOGENES LAERTIUS, 1925, p. 166-169).

<sup>384</sup> Bruno Snell lembra que a ἀρετή grega, pelo menos a um primeiro momento, “não se refere à vida moral, mas

coletivo, estando também por esta razão bastante próximo da ideia grega de βαρβαρισμός. Afinal, é por conta do Ἑλληνισμός do monarca (impondo) e dos sumos sacerdotes (conspirando<sup>385</sup>), que acaba havendo uma crise política.

Se a imposição se vincula à tirania de Antíoco, a conspiração se vincula à traição por parte dos sacerdotes. O sentido de Ἑλληνισμός em 2 Macabeus, portanto, parece ter profundas relações com as ressignificações dos termos Ἀττικισμός e Λακωνισμός dentro da própria cultura grega: de modo semelhante a estes dois termos que significavam inicialmente a fala da língua grega aos moldes ático (Ἀττικίζω) e lacônico (Λακωνίζω), mas que passaram a designar conspiração política (traição) com as cidades de Atenas (Ἀττικισμός) e Esparta (Λακωνισμός), também o termo Ἑλληνισμός, que inicialmente se referia à correta fala do grego, veio a ser identificado, dentro da lógica de 2 Macabeus, como uma designação do que foi tomado não somente como uma conspiração de alguns judeus com um monarca “grego” (Selêucida)<sup>386</sup>, mas também como uma traição cultural<sup>387</sup>. Afinal, os grandes propagadores do Ἑλληνισμός na Judeia, segundo o livro de 2 Macabeus, não são tanto os monarcas estrangeiros, mas antes os sumos sacerdotes judeus Jasão<sup>388</sup> e Menelau<sup>389</sup>, que sobem ao

---

indica nobreza, capacidade, êxito e imponência” (SNELL, 2005, p. 168), sendo o que se esperava de um ἀνὴρ ἀγαθός, um homem “bom” e “ativo” socialmente, que recebe da comunidade a confirmação do seu valor. Cf. SNELL, 2005, p. 168-169; AUSTIN, 2012, p. 6ss. É evidente que com a filosofia esta percepção de ἀρετή irá se transformar, trazendo o conceito ao interior do homem, porém, cabe lembrar que mesmo em contextos posteriores, como nas filosofias de Platão e Aristóteles, a ἀρετή permanece vinculada à sua visão original, permanecendo com certo caráter aristocrático. Cf. JAEGER, 1995, p. 23-36 (esp. 34).

<sup>385</sup> É digno de nota que Simão, irmão de Menelau, espalha calúnias sobre Onias (III), afirmando que ele é um “conspirador contra a ordem pública” (2 Mac 4.2). Cf. 2 Mac 3.38.

<sup>386</sup> Cf. nota 365. Também o ex-sumo sacerdote Alcimo confabula com Demétrio e trai seus compatriotas. Cf. 2 Mac 14.1-14.

<sup>387</sup> Como bem demonstrou Graf, também o verbo Μηδίζω, que possuía o sentido de ficar ao lado dos persas (e não dos gregos), veio a ter um substantivo equivalente, a saber, Μηδισμός, associado à conspiração por parte de um grego com os persas, ou ainda a traição de sua pátria em benefício da Pérsia. Cf. GRAF, 1984, p. 15ss. Aqueles que conspiravam com a Pérsia, portanto, podiam ser também denominados de “traidores da Grécia” (προδόντες τὴν Ἑλλάδα), cf. Heródoto, *Hist.*, 6.49. Também o termo βαρβαρίζω possuiu o sentido de se aliar aos “bárbaros” (persas): cf. LSJ, p. 306; Xenofonte, *HG*, 5.2.35; Maximus Tyrius, 4.2.

<sup>388</sup> Jasão (Ἰάσων/Ἰουσι), filho de Simão II e irmão de Onias III (2 Mac 4.7), foi o último sumo sacerdote da dinastia dos Oníadas. Seu nome hebraico, segundo Josefo (*AJ*, 12.237-241), era Jesus/Josué (Ἰησοῦς/Ἰουσι). Cf. AMITAY, 2013, p. 3569. 2 Macabeus o declara como um “ímpio e de modo algum sumo sacerdote” (2 Mac 4.13). Da mesma forma que sobe ao poder, subornando Antíoco, acaba sendo deposto (pelo mesmo monarca), sendo colocado Menelau em seu lugar. Cf. 2 Mac 4.23. Quando Jasão pensa que Antíoco morreu, invade Jerusalém com um exército e luta contra Menelau, causando a morte de diversos judeus. Cf. 2 Mac 5.6. Acaba sendo prisioneiro de Aretas, rei dos árabes, fugindo para o Egito e depois indo para Esparta, onde vem a morrer (2 Mac 5.8-10). Sobre Jasão, cf. AMITAY, 2013, p. 3569-3570; BABOTA, 2014, p. 48-53.

<sup>389</sup> Segundo 2 Macabeus, Menelau (Μενέλαος) era irmão de Simão (2 Mac 4.23), que havia espalhado calúnias contra o antigo sumo sacerdote Onias (2 Mac 4.1), e Lisímaco (2 Mac 4.29). Era, portanto, provavelmente de uma família sacerdotal que não a dos Oníadas – possivelmente a família de Belga, cf. 1 Cr 24.14; Ne 12.5,18; BABOTA, 2014, p. 54; SCHWARTZ, 2008, p. 95-96. Segundo Flávio Josefo (*AJ*, 12.238; cf. 20.235), Menelau seria irmão de Onias III e de Jasão, e teria também o nome hebraico Onias (אֲנַיָּהוּ). Segundo Otto Mørkholm, porém, trata-se de uma tradição inventada, a fim de esconder o fato do sumo sacerdócio judaico ter sido ocupado por uma pessoa de origem humilde e, talvez, de outra tribo que a de Levi (provavelmente era da tribo de Benjamin). O texto de 2 Macabeus culpa Menelau pelos problemas enfrentados pelos judeus, afirmando ser ele



poder a partir de conspirações com o rei selêucida (cf. 2 Mac 4.7-10,23-25), impondo costumes gregos à população judaica (cf. 2 Mac 4.10-15) e traindo seus concidadãos (cf. 2 Mac 5.15,23). Não é à toa, portanto, que Menelau é apresentado com fortes características bárbaras, afirmando-se que “tinha em si os furores de tirano cruel e as sanhas de animal selvagem<sup>390</sup> [θηρὸς βαρβάρου ὀργὰς]” (2 Mac 4.25) e ainda que “se fizera traidor das leis e da pátria” (2 Mac 5.15). A adesão aos costumes gregos (Ἑλληνισμός), portanto, apesar de usualmente ser compreendida como um passo à “civilização”, passa a ser compreendida aqui como uma atitude de “barbarização” (βαρβαρισμός), como uma verdadeira traição, como também aparece no relato de 1 Macabeus<sup>391</sup>.

## 2.2 UM MODO DE VIDA

Mesmo que a comparação com termos análogos a Ἑλληνισμός (como p.e. Ἄττικισμός e Λακωνισμός) tenha seu valor, para se compreender a profundidade da resignificação deste conceito em 2 Macabeus, é necessário que se busque a compreensão de seu principal uso, ou seja, dentro do contexto do capítulo 4, quando Jasão estabelece o Ἑλληνισμός em Jerusalém (2 Mac 4.13).

Após a morte do rei selêucida Seleuco<sup>392</sup>, o sacerdote judeu Jasão decide manobrar com o novo rei, Antíoco Epifânio, a fim de obter o cargo de sumo sacerdote<sup>393</sup>. Para alcançar

“o causador de toda essa maldade” (2 Mac 4.47), referindo-se à morte de Onias (2 Mac 4.30-38) e aos furtos sacrílegos efetuados por Lisímaco, “com o conhecimento de Menelau” (2 Mac 4.39). Também afirma que ele, permanecendo no poder “graças à cobiça dos poderosos”, acabou “crescendo em maldade e constituindo-se no grande insidiador dos seus concidadãos” (2 Mac 4.50).

<sup>390</sup> Além da propensão ao furor e o caráter tirânico, também a própria caracterização de Menelau como tendo as “sanhas de um animal” o aproxima da barbárie. O “bárbaro” tendia a ser apontado como alguém que se assemelha aos animais, seja pela incapacidade de comunicação, pela violência (neste caso), ou ainda pela sexualidade explícita, afinal, acoplar em público, tal como se julgava que alguns “bárbaros” faziam (Estrabão, *Geog.*, 4.4.5; 4.5.4), era tido como uma prática própria dos animais, cf. Heródoto, *Hist.*, 3.101. Cf. TODOROV, 2010, p. 26. É ainda comparado aos gregos, quando o autor de 2 Macabeus afirma que “dominava seus concidadãos de modo ainda mais atroz que os outros” (2 Mac 5.23).

<sup>391</sup> “Por esses dias apareceu em Israel uma geração de perversos, que seduziram a muitos com estas palavras: ‘Vamos, façamos aliança com as nações circunvizinhas, pois muitos males caíram sobre nós desde que delas nos separamos’. Agradou-lhes tal modo de falar. E alguns dentre o povo apressaram-se em ir ter com o rei, o qual lhes deu autorização para observarem os costumes pagãos. Construíram, então, em Jerusalém, uma praça de esportes, segundo os costumes das nações, restabeleceram seus prepúcios e renegaram a Aliança sagrada. Assim associaram-se aos pagãos e *se venderam* para fazer o mal” (1 Mac 1.11-15, BJ, grifo nosso).

<sup>392</sup> Seleuco IV Filopator, filho de Antíoco III e irmão de Antíoco IV Epifanes, reinou após a morte de seu pai e antes do reinado de seu irmão. Era o segundo filho de Antíoco III, sendo mais novo somente que Antíoco (não o Epifanes), tornando-se herdeiro do trono quando este morre, em 193 a.C. Cf. GRAINGER, 1997, p. 63-64. Seu reinado foi tido como fraco e arrastado (cf. Jerônimo, *Com. Dan.*, 11.20; Apiano, *Syr.*, 66,349) pela falta de campanhas militares, contidas especialmente pelas dificuldades financeiras do Império. Em 175 a.C. é assassinado por seu ministro Heliodoro, logo assumindo o trono sua esposa, Laodike, e em seguida seu irmão, Antíoco Epifânio. Cf. EHLING, 2013, p. 6130-6131.

<sup>393</sup> Cf. Josefo, *AJ*, 12.237-238. Segundo a legislação bíblica, o cargo de sumo sacerdote deveria ser passado em uma linha dinástica, a partir de Arão, o primeiro sumo sacerdote. Neste contexto, o cargo, que estava em posse

tal cargo, se encontra com o rei em uma reunião e lhe promete “trezentos e sessenta talentos de prata e ainda, a serem deduzidos de uma renda não discriminada, mais oitenta talentos” (2 Mac 4.8)<sup>394</sup>. Para além do cargo, porém, solicita ao rei que “lhe fosse dada a permissão, pela autoridade real, de construir um ginásio e uma efebria, bem como de fazer o levantamento dos antioquenos de Jerusalém”, prometendo-lhe mais cento e cinquenta talentos em retorno (2 Mac 4.9). É a partir deste consentimento real que Jasão, segundo o autor de 2 Macabeus, não somente assume o poder, mas também faz “passar os seus irmãos de raça para o *estilo de vida dos gregos*” (2 Mac 4.10, Ἑλληνικὸν χαρακτήρα)<sup>395</sup>. Neste contexto, portanto, o Ἑλληνισμός é um modo de vida à semelhança dos gregos<sup>396</sup>, sendo oferecido por Jasão à sociedade judaica de Jerusalém através de suas reformas. Surge, aqui, o problema: como as reformas de Jasão poderiam “helenizar” os judeus? Ou, em outras palavras, de que forma este modo de vida grego poderia ser absorvido e apropriado pela sociedade judaica?

### 2.2.1 O ginásio de Jerusalém

Conforme o texto de 2 Macabeus 4.12-15, o Ἑλληνισμός (compreendido como uma tendência ao “estilo de vida dos gregos”), parece ter sido possibilitado pela reforma de Jasão através da construção de um ginásio [γυμνάσιον], tornando em realidade o que o sumo sacerdote havia requerido a Antíoco:

Foi, pois, com satisfação que construiu o *ginásio* justamente abaixo da Acrópole e, obrigando os mais nobres de entre os moços, conduziu-os ao uso do *pétaso*. Verificou-se, desse modo, tal ardor de *helenismo*<sup>397</sup> e tão ampla difusão de *costumes*

---

de Onias III, deveria ser passado, no momento de sua morte, ao seu filho, Onias IV, e não ao seu irmão, Jasão. Acontece, porém, que o mundo helenístico se valia em diversas situações da prática de venda da função sacerdotal, principalmente na Grécia e na Ásia Menor, tendo Jasão se aproveitado desta tradição, a fim de tomar o poder. Cf. BABOTA, 2014, p. 53. Não está claro, porém, quando o sumo sacerdócio judaico começou a ser um cargo concedido pelo rei, possivelmente datando do início do período ptolomaico, cf. MILLAR, 2006b, p. 75.

<sup>394</sup> Os valores de trezentos e sessenta talentos (τάλαντα ἑξήκοντα πρὸς τοῖς τριακοσίοις, 2 Mac 4.8), oitenta talentos (τάλαντα ὀγδοήκοντα, 2 Mac 4.8) e outros cento e cinquenta (πεντήκοντα πρὸς τοῖς ἑκατόν, 2 Mac 4.9) talentos, prometidos por Jasão, totalizavam um valor de 590 talentos, ou seja, aproximadamente 15 toneladas (15.340 kg) de prata, considerando-se o talento grego como aproximadamente 26 kg. Otto Mørkholm lembra que não está expressamente clara a periodicidade do tributo, sendo provavelmente uma taxa anual. Cf. MØRKHOLM, 1989, p. 279, nota 1.

<sup>395</sup> 2 Mac 4.10 (BJ), grifo nosso. Texto completo: “Obtido, assim, o consentimento do rei, ele, tão logo assumiu o poder, começou a fazer passar os seus irmãos de raça [τοὺς ὁμοφύλους] para o estilo de vida dos gregos [Ἑλληνικὸν χαρακτήρα]”. Grego (LXX): “ἐπινεύσαντος δὲ τοῦ βασιλέως καὶ τῆς ἀρχῆς κρατήσας εὐθέως πρὸς τὸν Ἑλληνικὸν χαρακτήρα τοὺς ὁμοφύλους μετέστησε” (grifo nosso). Daniel R. Schwartz defende que aqui ὁμοφύλους não deve ser compreendido como “irmãos de raça”, mas “co-religiosos”, denotando não tanto seus semelhantes em termos de raça, mas de religião, uma vez que no v. 13 o termo ἀλλοφυλισμοῦ indica algo que pode ser escolhido, adotado (“costumes estrangeiros”, BJ), cf. SCHWARTZ, 2008, p. 220.

<sup>396</sup> Sobre o “*modus vivendi* helênico” e a relação deste com a Revolta dos Macabeus, cf. SANTANA, 2013.

<sup>397</sup> Seguimos aqui a perspectiva de Martha Himmelfarb (1998, p. 24), segundo a qual a tradução de Ἑλληνισμοῦ (de Ἑλληνισμός) por “helenismo” (inglês: *hellenism*), tal como na BJ (além da BAM), parece mais adequada que

*estrangeiros*, por causa da exorbitante perversidade de Jasão, esse ímpio e de modo algum sumo sacerdote, que os próprios sacerdotes já não se mostravam interessados nas liturgias do altar! Antes, desprezando o Santuário e descuidando-se dos sacrifícios, corriam a tomar parte na iníqua distribuição de óleo do estádio, após o sinal do *disco*. Assim, não davam mais valor algum às *honras pátrias*, enquanto consideravam sumas as *glórias helênicas*. (2 Mac 4.12-15, Tradução do autor).<sup>398</sup>

Aparentemente, a adesão ao modo de vida grega teve como elemento central a construção do ginásio [γυμνάσιον] e da efebeia [ἐφηβείον] por Jasão. De fato, o γυμνάσιον não era somente a marca constitutiva de uma cidade helenística, mas também servia, como bem indicado por Robert Doran (2001, p. 95), para um propósito multifacetado, sendo ao mesmo tempo “uma escola militar, uma escola de preparação cívica, uma escola filosófica e literária, uma escola para cultura física, [e] uma escola de piedade em relação aos deuses<sup>399</sup>”<sup>400</sup>. Não era à toa, portanto, que tratava-se de um complexo não somente com espaço para exercícios atléticos<sup>401</sup>, mas também com salas de banho, salas de aula e mesmo bibliotecas (KENNELL, 2015, p. 172-173). Assim, o γυμνάσιον era usualmente constituído de uma *παλαίστρα*, ou seja, uma escola de luta<sup>402</sup>, fundamentada no ἐφηβείον, ou seja, na quadra onde os jovens realizavam seus exercícios atléticos<sup>403</sup>, tendo como principal função formar militarmente e fisicamente os futuros cidadãos de uma πόλις (KENNELL, 2005, p. 19-

---

a tradução por “helenização” (inglês: *Hellenization*), tal como na RSV, NETS, e outras, apesar de que traduzi-lo por “paganismo” (D-R, inglês: *heathenish*; BLAM, espanhol: *paganismo*) ou “modos pagãos” (KJ, inglês: *heathenish manners*) seria ainda pior.

<sup>398</sup> Grifo nosso. Texto grego (LXX): “ἀσμένως γὰρ ὑπ’ αὐτὴν τὴν ἀκρόπολιν γυμνάσιον καθίδρυσεν καὶ τοὺς κρατίστους τῶν ἐφήβων ὑποτάσσων ὑπὸ πέτασον ἤγαγεν ἣν δ’ οὕτως ἀκμή τις Ἑλληνισμοῦ καὶ πρόσβασις ἄλλοφυλισμοῦ διὰ τὴν τοῦ ἀσεβοῦς καὶ οὐκ ἀρχιερέως Ἰάσωνος ὑπερβάλλουσαν ἀναγνείαν ὥστε μηκέτι περὶ τὰς τοῦ θυσιαστηρίου λειτουργίας προθύμους εἶναι τοὺς ἱερεῖς ἀλλὰ τοῦ μὲν νεῶ καταφρονούντες καὶ τῶν θυσιῶν ἀμελοῦντες ἔσπευδον μετέχειν τῆς ἐν παλαίστρῃ παρανόμου χορηγίας μετὰ τὴν τοῦ δίσκου πρόσκλησιν καὶ τὰς μὲν πατρῶους τιμὰς ἐν οὐδενὶ τιθέμενοι τὰς δὲ Ἑλληνικὰς δόξας καλλίστας ἠγούμενοι” (grifo nosso).

<sup>399</sup> O ginásio era normalmente dedicado a uma divindade ou herói, especialmente Hermes e Herakles, os deuses do ginásio por excelência. Cf. SKALTSA, 2013, p. 3009.

<sup>400</sup> De fato, como enfatizou Clarence A. Forbes, o ginásio “era um refúgio para os ociosos, indolentes e espectadores; um lugar de esportes, recreação, educação e adoração; um lugar de vida, atividade e animação” (FORBES, 1945, p. 42). Para os vários usos do ginásio, cf. FORBES, 1945.

<sup>401</sup> O termo γυμνάσιον provém de γυμνός, “pelado” (SKALTSA, 2013, p. 3008), em decorrência do fato de que as pessoas que praticavam exercícios no γυμνάσιον costumavam o fazer completamente peladas ou somente vestindo uma roupa curta (χιτών). É possível de se pensar a nudez decorrente da prática dos exercícios como uma das causas da prática da reconstituição de prepúcios (cf. 1 Mac 1.15), denominada *epispasmos*. Sobre esta operação, cf. Aulus Cornelius Celsus, *Med.*, 7.25; 1 Co 7.18; Tm 8.3; HALL, 1992; SCHULTEISS, 1998. Porém, como lembra Robert Doran (1990, p. 106), “a nudez não precisava ser *de rigueur* para participação” no ginásio, até porque Tucídides (*Bell. Pel.*, 1.6) atesta o uso de roupas na prática do boxe, e sabe-se que a nudez demorou para ser acolhida na Itália. Na leitura de Doran, o próprio texto de 1 Macabeus (1.15) vale-se de uma metáfora, assim como em 2 Macabeus usa-se o pétaso e o disco como metáforas. Cf. DORAN, 1990, p. 108. É certo, porém, que a circuncisão era motivo de chacota por parte de gentios (cf. Filo, *Spec. Leg.*, 1.1-7; Marcus Valerius Martialis, *Epig.*, 7.35) e é bem provável que os exercícios no ginásio, ressaltando as diferenças da nudez de gregos e judeus, tenha influenciado, como se pode perceber no P.Schub. 37 (= P. Berolinenses 13406 = CPJ 3.519). Cf. KERKESLAGER, 1997.

<sup>402</sup> Cf. LSJ, p. 1290; Heródoto, *Hist.*, 6.126; Eurípides, *El.*, 528; Aristófanes, *Ra.*, 729; Platão, *Grg.*, 456d; Xenofonte, *Lac.*, 2.1; Hipócrates, *Art.*, 4.

<sup>403</sup> Cf. LSJ, p. 743; Vitruvius, 5.11; Estrabão, *Geog.*, 5.4.

20, 2015, p. 182)<sup>404</sup>.

Construir um ginásio implicava em buscar uma identidade grega<sup>405</sup>, uma vez que mesmo “para as elites gregas era a educação<sup>406</sup>, mais do que a ancestralidade, que fazia um verdadeiro grego” (BOHAK, 2000, p. 351). Deste modo, o ginásio favorecia a já usual tendência de educação grega segundo a qual “todos<sup>407</sup> os não-gregos podiam aprender a língua grega, mergulhar a si mesmos na cultura grega, e compartilhar da formação de uma vibrante civilização cosmopolitana” (BOHAK, 2000, p. 351). É justamente por este motivo que Martha Himmelfarb (1998, p. 24) afirma que para 2 Macabeus o Ἑλληνισμός é “definido pelo ginásio e o comportamento associado a este”. Afinal, o ginásio é, evidentemente, o grande ícone da cultura helênica e do Ἑλληνισμός em Jerusalém durante o reinado de Antíoco, não somente marcando presença como verdadeiramente se constituindo mediante uma nova educação<sup>408</sup>.

### 2.2.2 O pétaso e o disco

Passar para o modo de vida dos gregos (2 Mac 4.10), querendo assemelhar-se a estes (2 Mac 4.16), assim como incentivar a outros que o fizessem, são atitudes tomadas pelo autor de 2 Macabeus como um verdadeiro pecado, ou seja, como uma forma de “agir impiamente

---

<sup>404</sup> Apesar desta posição ser defendida por Philippe Gauthier, Marcel Launey e Nigel Kennell, é contestada por Jean Delorme e Bezalel Bar-Kochva, especialmente pelo fato de que o período helenístico é particularmente marcado pelo amplo uso de mercenários nos exércitos. Cf. DORAN, 2001b, p. 95. Acontece, porém, que o uso de mercenários não anula a importância política da existência de um exército de cidadãos, de modo que uma coisa não implica na outra. De fato, mesmo os esportes praticados no ginásio, como destacou Plutarco, “parecem imitar a guerra e treinar para a batalha” (*Mor.*, 639d), de modo que “a aptidão militar é o objetivo do atletismo e da competição” (*Mor.*, 639e = PLUTARCH, 1969, p. 167).

<sup>405</sup> Como Nigel Kennell bem demonstrou, a concessão real de Eumenes II para que a cidade de Tyriaion se tornasse uma cidade aos moldes gregos, implicou em “dois básicos e essenciais elementos: uma constituição e um ginásio” (KENNELL, 2009, p. 14). Cf. Bagnall 43 (p. 80ss). Na pretensão dos judeus helenizantes de que a cidade de Jerusalém se tornasse uma πόλις grega, portanto, fazia-se necessária a construção de um ginásio. O ginásio pode ser visto, assim, como um elemento necessário na busca judaica por uma identidade helenística. Cf. Pausânias, *Hell. Per.*, 10.4.1 (a respeito da cidade de Panopeus). Cabe se destacar que o ginásio também serviu no sentido de preservação da identidade grega em contextos estrangeiros, seja no uso por parte dos colonizadores greco-macedônios a fim de se separarem das populações nativas do oriente (COHEN, 1978, p. 36-37; DORAN, 1990, p. 100), ou ainda na preservação frente ao domínio romano (TOMLINSON, 2014, p. 351).

<sup>406</sup> Talvez Gideon Bohak, a fim de evitar malentendidos, deveria ter utilizado o termo “formação” ao invés de “educação” (*education*), uma vez que se refere não somente ao que atualmente compreendemos por “educação”, mas à παιδεία grega, que era uma verdadeira “formação”, como indicou Werner Jaeger (1995), uma vez que englobava, para além da educação, hábitos, perspectivas culturais, e até mesmo costumes, valendo-se não somente da literatura, mas também da filosofia, religião e sociedade dos gregos.

<sup>407</sup> Apesar da cultura grega poder estar presente na vida de praticamente todos os não-gregos interessados, pela ampla difusão da mesma, não se deve imaginar que havia uma completa abertura do ginásio. O ginásio era em grande medida exclusivista, impedindo a entrada de escravos, bêbados, quem praticou prostituição, etc. Cf. ALONSO TRONCOSO, 2009, p. 80, nota 26; Bagnall 78 (p. 133ss).

<sup>408</sup> Como bem destacou Robert Doran, o que está em jogo em 2 Macabeus 4.10-17 é um “debate sobre educação” (DORAN, 1990, p. 106). Cf. DORAN, 2001b.

contra as leis divinas” (2 Mac 4.17). A consequência de tais ações é a punição divina, mediante a perseguição por parte dos próprios gregos (2 Mac 5.11-6.11)<sup>409</sup>. Deste modo, pode-se afirmar com Martha Himmelfarb (1998, p. 26) que, segundo o autor de 2 Macabeus, “a proibição da prática do Judaísmo por Antíoco e a terrível perseguição que a seguiu são punições não pela idolatria, mas pelo ginásio”<sup>410</sup>. O próprio modo de vida dos gregos, portanto, é tido como um pecado, ou seja, como um afastamento do povo em relação à vontade de Deus e sua Lei. Tal pecado, porém, é especialmente apontado na liderança religiosa do povo judeu, ou seja, nos sacerdotes<sup>411</sup>.

Além do autor de 2 Macabeus afirmar que Jasão é um “ímpio e de modo algum sumo sacerdote” (2 Mac 4.13) e indicar que o Ἐλληνισμός foi consequência de sua “exorbitante perversidade” (2 Mac 4.13), coloca como consequência deste Ἐλληνισμός o fato de que “os próprios sacerdotes já não se mostravam interessados nas liturgias do altar” (2 Mac 4.14), de modo que “antes, desprezando o Santuário e descuidando-se dos sacrifícios, corriam a tomar parte na iníqua distribuição de óleo no estádio, após o sinal do disco” (2 Mac 4.14). Assim, pode-se entender que, na análise de 2 Macabeus, o Templo (Santuário) foi de certo modo substituído pelo ginásio (estádio)<sup>412</sup>, assim como as práticas religiosas foram substituídas pelas práticas esportivas. A oposição entre religiosidade, vinculada à cultura judaica, e as práticas esportivas, vinculadas à cultura grega, é tamanha, que chega inclusive a se afirmar que os sacerdotes “não davam mais valor algum para as *honras pátrias* [πατρώους τιμὰς], enquanto consideravam sumas as *glórias helênicas* [Ἑλληνικὰς δόξας<sup>413</sup>]” (2 Mac 4.15).

Este “pecado” das práticas esportivas gregas, que se disseminaram na Judeia sob a

<sup>409</sup> Cf. 2 Mac 4.17; Cf. também 1.1.2., especialmente as tabelas 1 e 2.

<sup>410</sup> Apesar de bíblicamente (na tradição deuteronômista) muitas derrotas e sofrimentos serem explicados como consequência da idolatria, 2 Macabeus se difere desta tendência bíblica, não indicando esta prática como a causa dos problemas. 2 Macabeus se difere, portanto, de 1 Macabeus, o qual menciona não somente o abandono da aliança (1 Mac 1.15), mas também a disposição à adoração de deuses estrangeiros (1 Mac 1.43; 2.15-28). Cf. HIMMELFARB, 1998, p. 26. Cf. também a nota 278.

<sup>411</sup> Na lógica judaica da BH, o pecado de um sacerdote é considerado mais grave do que o de um homem comum do povo. No caso do sumo sacerdote pecar, toda a nação tornava-se culpada, uma vez que representava “a divindade diante do povo e o povo diante de Deus”, de modo que “uma falta dele envolvia, portanto, uma culpa coletiva da nação” (BJ, p. 165). Cf. Lv 4.4; 10.6; 1 Cr 21.3.

<sup>412</sup> Segundo Sylvie Honigman, o autor de 2 Macabeus constrói uma oposição pontual entre o ritual do Templo e os exercícios do ginásio, apresentando os mesmos como o “ritual” do ginásio, ou seja, o ginásio como uma espécie de “anti-Templo”. Os pontos sobre os quais estabelece a oposição são: 1) a ordem do tempo – marcado não pelo tempo sacrificial do Templo, mas pelo tempo ordenado pelo “sinal do disco” (2 Mac 4.14); 2) a música – ao invés da música cerimonial, o som do disco (2 Mac 4.14); 3) as vestimentas – das vestes sacerdotais para o uso do pétaso (2 Mac 4.12); 4) a divisão do povo de Israel – da contagem em tribos para a contagem como antioqueanos (2 Mac 4.9). Cf. HONIGMAN, 2011. Segundo Clarence A. Forbes, é próprio das cidades-estados o fato do ginásio se apresentar como uma construção “muito mais disponível” do que o templo como “um centro da vida secular”. Cf. FORBES, 1945, p. 42.

<sup>413</sup> Tessa Rajak indica a possibilidade desta expressão se remeter à ideia da “escala de valores grega” (RAJAK, 2001, p. 62).



liderança de Jasão, é representado em 2 Macabeus mediante o uso de dois símbolos: o pétaso e o disco. O pétaso (πέτασος) era um tipo de chapéu típico dos gregos, feito de feltro de lã, couro ou palha, com grandes abas, sendo tipicamente utilizado nas práticas esportivas<sup>414</sup>. É justamente por isso que, quando o autor de 2 Macabeus afirma que Jasão obrigou os mais nobres de entre o povo e “conduziu-os ao uso do pétaso” (2 Mac 4.12)<sup>415</sup>, se referia a “levar alguém aos exercícios de atletismo, durante os quais se usava esse chapéu”, como bem explica a Bíblia de Jerusalém<sup>416</sup>. Do mesmo modo, também o disco (δίσκος)<sup>417</sup> representa as atividades atléticas gregas, marcando presença na cultura grega desde Homero<sup>418</sup> até aos dias de hoje<sup>419</sup>. Não era à toa, portanto, que estes elementos (pétaso e disco) marcavam presença em muitas das representações atléticas gregas (Figura 5).



<sup>414</sup> O πέτασος era utilizado pelos ἔφηβοι, cf. Pólux, 10.164. O πέτασος era também um elemento associado a Hermes (cf. Ateneu, 12.537ss), usualmente representado com o mesmo, uma vez que Hermes era o deus das lutas e das competições. Cf. BJ, p. 771, nota b. Trata-se, como bem indicado por Robert Doran (1990, p. 106), de um “coloquialismo” cuja importância está muito mais nas práticas as quais se refere do que propriamente ao uso do pétaso.

<sup>415</sup> Grego (LXX): ὑποτάσσω ὑπὸ πέτασον ἡγάγεν. Literalmente, “conduzir para debaixo do pétaso”. Cf. BJ, p. 771, nota b.

<sup>416</sup> BJ, p. 771, nota b.

<sup>417</sup> Segundo Sylvie Honigman, a tradução correta não é disco, mas “gongo” (com formato de “disco”), sendo seu “sinal” (som) um símbolo da presença do atletismo grego, como o som que se opõe à música tocada pelos levitas e sacerdotes nas cerimônias do Templo (cf. 1 Ed 5.59; Ed 3.8-13). Cf. HONIGMAN, 2011; BOLYKI, 2007, p. 137, nota 21. De fato, a NEB traduz o termo por “gongo” (inglês: *gong*), dando suporte a esta teoria. Contra: “após o sinal para lançamento do disco” (NRSV, inglês: *after the signal for the discus throwing*). Tal posição, porém, não invalida o argumento aqui apresentado, uma vez que também apresenta o disco (gongo) como símbolo do atletismo em substituição ao Templo. Outras traduções chegam a traduzir o “sinal do disco” (BJ) como “fascinados pelo disco” (BAM), ou ainda “quando começava o lançamento do disco” (BLAM), explicando a estranha expressão (τοῦ δίσκου πρόσκλησιν).

<sup>418</sup> Cf. Homero, *Il.*, 2.774; 23.431; *Od.*, 8.186. Cf. também: Eurípides, *IA*, 200; Píndaro, *I.*, 1.25.

<sup>419</sup> Atualmente, o disco é um símbolo do atletismo grego em boa medida pela fama que a estátua Discóbulo (Δισκοβόλος, “lançador de discos”) de Míron (séc. V a.C.) alcançou, sendo considerada inclusive como a estátua de um esportista em ação mais famosa do mundo.

**Figura 5** – Interior de um *kylix* representando um atleta grego.<sup>420</sup>

*Kylix* grego do período arcaico, data entre 500 e 490 a.C., proveniente de Atenas, que foi quebrado e reparado. Cerâmica com figura vermelha. Interior: Jovem com disco e pétaso. O atleta se curva para a frente para o lançamento do disco. Inscrição (não aparece): ΠΑΝΑΙΤΙΟΣ ΚΑΛΟΣ. Exterior: Cenas de prática atlética na παλαίστρα.

### 2.3 UMA IMPOSIÇÃO

Além do ginásio e da reconfiguração da educação judaica sob as práticas esportivas gregas, a reforma de Jasão – na perspectiva de 2 Macabeus – foi também acompanhada de uma considerável imposição não somente cultural como também legislativa. Afinal, Jasão não somente incentivou novas práticas e costumes; ele também aboliu antigas práticas e costumes próprios da cultura e lei judaicas:

Suprimiu os privilégios reais benignamente concedidos aos judeus por intermédio de João, pai de Eupólemo, o mesmo que depois chefiou a embaixada com o objetivo de estabelecer amizade e aliança com os romanos. E, *abolindo as instituições legítimas, introduziu costumes contrários à Lei.*<sup>421</sup>

Além da oposição clara entre a legitimidade das leis judaicas (expressa no termo νομίμους) e o fato dos costumes introduzidos serem “contrários à Lei” (παρانونόμους), se destaca o fato de as primeiras serem tidas como “instituições” (πολιτείας) em oposição aos novos “costumes” (έθισμούς). Mais importante, porém, é a oposição entre a “introdução” (έκαίνιζεν) destes novos costumes e a “abolição” (καταλύων) das antigas instituições, não apenas explicitando como ainda enfatizando o caráter de *imposição* das medidas de Jasão. Mas, será que de fato a “helenização” da Judeia, i.e., a influência da cultura helenística, foi uma imposição? Será que os judeus não tiveram nada a ver com isto?

#### 2.3.1 Judeus helenizados e helenizantes

Apesar de 2 Macabeus passar uma ideia do Έλληνισμός como imposição, se pode perceber, dentro do próprio relato, a existência de uma efetiva participação judaica na entrada do Έλληνισμός na Judeia<sup>422</sup>, ou seja, se deve considerar a possibilidade não somente de

<sup>420</sup> Fonte: Museum of Fine Arts, Boston. Caskey-Beazley, Attic Vase Paintings (MFA), no. 078. Accession Number: 01.8020.

<sup>421</sup> 2 Mac 4.11 (BJ), grifo nosso. Grego (LXX): “καί τὰ κείμενα τοῖς Ἰουδαίοις φιλόνηρα βασιλικά διὰ Ἰωάννου τοῦ πατρὸς Εὐπολέμου τοῦ ποιησαμένου τὴν πρεσβείαν ὑπὲρ φιλίας καὶ συμμαχίας πρὸς τοὺς Ῥωμαίους παρώσας καὶ τὰς μὲν νομίμους καταλύων πολιτείας παρانونόμους έθισμοὺς έκαίνιζεν” (grifo nosso).

<sup>422</sup> Se em 2 Macabeus Jasão pede autorização real para construção do Ginásio, em 1 Macabeus “uma geração de perversos” (1 Mac 1.11) pede autorização para Antíoco a fim de “observarem os costumes pagãos” (1 Mac 1.13).

“judeus helenizados”<sup>423</sup> mas também de “judeus helenizantes”<sup>424</sup>. Neste sentido, “helenização” também poderia ser compreendida como “um movimento político” que, como bem define Uriel Rappaport, “se esforçou para alcançar certos objetivos”, não somente suplantando o sumo sacerdócio de Onias III – seja com Jasão ou com Menelau<sup>425</sup> – mas também estabelecendo Jerusalém como uma cidade grega (RAPPAPORT, 1992, p. 1). Deste modo, mesmo que os judeus helenizantes fossem diferenciados pela adoção de costumes gregos, pode bem ser que seus objetivos fossem “primariamente políticos do que culturais” (RAPPAPORT, 1992, p. 1), mirando não contra a tradição judaica, mas contra o poder dos Oníadas<sup>426</sup>. A “helenização”, portanto, mais do que um objetivo, poderia ser uma consequência de suas posições e ações políticas<sup>427</sup>.

A relação entre os judeus e a cultura helenística, portanto, não é algo simples. Esta relação foi marcada por diversas atitudes, de modo que “muito da história da civilização judaica no mundo Greco-Romano pode ser visto como uma luta para definir como exatamente os judeus deveriam se relacionar com esta cultura estrangeira” (BOHAK, 2000, p. 351). Entre a completa negação e a absoluta adesão há uma gama de possibilidades e formas de interações que não somente marcaram a grande maioria do povo judeu, mas também pode ter sido o espaço dentro do qual os indivíduos pertencentes àqueles grupos aparentemente opostos estiveram. Talvez as intenções que dividiam as poderosas famílias judaicas (dos Oníadas, Tobíadas, Simônides e Asmoneus<sup>428</sup>) fossem mais econômicas e políticas que de fato culturais. A usual tendência da grande maioria dos povos orientais de não negar

---

Em ambos os casos, portanto, a iniciativa é judaica, e não selúcida. Se em 2 Macabeus esta iniciativa parece ser um ato isolado de Jasão, em 1 Macabeus fica clara a existência de um grupo de judeus helenizantes.

<sup>423</sup> Como destacou Vasile Babota, tornar-se “helenizado” não “resulta necessariamente em perda (completa) de uma identidade étnica ou religião” (BABOTA, 2014, p. 48).

<sup>424</sup> A compreensão da existência de um grupo de “judeus helenizantes” prevalece na historiografia desde a publicação de Elias J. Bickerman de sua obra *Der Gott der Makkabäer*, em 1937. Cf. BICKERMAN, 2007, Volume II.

<sup>425</sup> Segundo Jonathan A. Goldstein (1983, p. 85), haveria uma diferenciação entre os judeus helenizantes apoiadores de Jasão e aqueles que apoiaram Menelau.

<sup>426</sup> André Chevitaese lembra que os “choques” do período macabeu se deram no conflito resultante da divisão da sociedade judaica entre facções “entre famílias dominantes e poderosas judaicas”, a exemplo dos Tobíadas, Oníadas, Simônides e Asmoneus, “que buscavam alcançar liderança e autoridade sobre a comunidade”, uma vez que “atingir estes dois objetivos, por parte dessas famílias, significava controlar o tesouro do Templo, a coleta de impostos, além de garantir privilégios e ganhos palpáveis da sociedade tanto interna quanto externamente” (CHEVITARESE, 2004a, p. 77).

<sup>427</sup> Victor Tcherikover argumenta que a reforma dos judeus helenizantes foi motivada por razões primariamente políticas e econômicas, de modo que “as mudanças na esfera da religião e cultura não foram a razão da reforma, mas suas consequências” (TCHERIKOVER, 1959, p. 169). Neste sentido, a crítica de Tessa Rajak à identificação deste grupo judaico que se opôs aos Macabeus como “helenizantes” (RAJAK, 2001, p. 7) é relevante, uma vez que é bem provável que a “crise cultural” do período macabeu tenha sido causada por “querelas políticas, a saber, relacionamentos conflitantes com o poder dominante” (RAJAK, 2001, p. 62). Pode-se pensar nestes relacionamentos como posicionamentos pró-selúcidas ou pró-ptolomaicos das facções judaicas, cf. CHEVITARESE, 2004a, p. 77. Para diferentes interpretações, cf. SANTANA, 2013, p. 43.

<sup>428</sup> Cf. nota 426.

completamente nem aderir completamente aos modos de vida gregos<sup>429</sup> parece contrariar a proposta de uma polarização distante entre os grupos judaicos do contexto macabeu<sup>430</sup> que 2 Macabeus apresenta.

A ideia de uma oposição absoluta entre dois grupos opostos – um “helenizante” e outro “tradicionalista” – também é refutada pela própria realidade histórica. Mesmo que se possa pensar, a partir da leitura de 2 Macabeus, que a Revolta dos Macabeus teve como propósito principal a eliminação do Ἑλληνισμός da Judeia e da cultura judaica, a Revolta dos Macabeus, tal como as demais revoltas orientais, não buscou separar completamente a cultura nativa do Ἑλληνισμός. Afinal, “apesar das revoltas orientais se constituírem numa reação nacional contra a casa Selêucida, elas estavam longe de implicar em um completo divórcio das formas políticas e aspectos culturais do helenismo” (COYNE, 1912, p. 600), e o caso judaico não foi exceção: a dinastia dos Asmoneus, que subiu ao poder com a Revolta, não apenas foi marcada por fortes influências gregas<sup>431</sup>, mas também parece ter surgido sem uma verdadeira pretensão de distanciamento da cultura helênica<sup>432</sup>. Os Asmoneus não foram marcados somente pelo amplo uso de nomes gregos<sup>433</sup>, mas também por um uso mais

---

<sup>429</sup> Como lembra Lester Grabbe, a Fenícia é “um exemplo útil em como a helenização pode penetrar na cultura sem substituir a cultura nativa” (GRABBE, 2002, p. 61), uma vez que, apesar das cidades fenícias terem se tornado πόλεις gregas, a “cultura fenícia continuou em todos os níveis, tanto na Fenícia como nas colônias marítimas” (GRABBE, 2002, p. 61). Para Fergus Millar, “as cidades fenícias são os exemplos mais claros de cidades pré-gregas que mantiveram suas tradições e identidades enquanto também se tornaram integradas no mundo helenístico e romano” (MILLAR, 2006b, p. 71), de modo que se tem como evidência o fato das inscrições em fenício continuarem até o tempo de Augusto e o uso das letras fenícias em moedas em Tiro até o final do séc. II d.C. Também, na Fenícia helenística houve tanto uma continuidade de cultos, mesmo com assimilações de aspectos gregos (cf. Eusébio, *Praep. Ev.*, 1.10.55), ao mesmo tempo que a preservação de uma tradição literária (MILLAR, 2006b, p. 72), da qual Filo de Biblos é um exemplo. Sobre o caso fenício, cf. MILLAR, 2006c, p. 32-50.

<sup>430</sup> Segundo Martin Hengel todo o judaísmo a partir do séc. III a.C., em suas diversas expressões, deveria ser designado como “‘judaísmo helenístico’ em senso estrito” (HENGEL, 1974, p. 106 [I]).

<sup>431</sup> “Até ganhando independência do domínio grego não significava necessariamente a derrubada da cultura helenística ou a eliminação de todos elementos e influências gregos, como ficou claro pelo exemplo dos Asmoneus” (GRABBE, 2002, p. 62).

<sup>432</sup> Como indica Timo Nisula, “já em suas origens, a corte Asmoneia não era – e talvez nem quisesse ser – imune às influências gregas” (NISULA, 2005, p. 219). Segundo Uriel Rappaport, os nomes gregos dos emissários de Judas, Eupolemo e Jasão, são um indicativo. Cf. RAPPAPORT, 1992, p. 10, nota 5. Com o decorrer do tempo, há inclusive uma aproximação da cultura grega, como se atesta pelo título Φιλέλλην, “amigo dos gregos”, dado a Judas Aristóbulo I. Cf. Josefo, *AJ*, 13.318-319. Este título, porém, não deve causar más interpretações: os Asmoneus, apesar de terem aspectos da cultura grega, eram acusados de destruírem cidades gregas. Cf. EFRON, 1987, p. 166-167, nota 106; p. 235-236, nota 61.

<sup>433</sup> Tal Ilan, analisando os nomes hebraicos e gregos dos reis Asmoneus, destacou o fato de que os nomes hebraicos eram reproduzidos em grande quantidade pela população, enquanto os nomes gregos dos Asmoneus raramente eram usados, concluindo a partir disto que a “tendência à helenização da parte dos asmoneus era muito impopular entre o povo, como a distribuição de seus nomes gregos mostra” (ILAN, 1987, p. 15). Seu estudo foi feito a partir de 2000 nomes de judeus do período. Segue a lista dos nomes duplos dos monarcas Asmoneus: João Hircano, Judas Aristóbulo, Jônatas Alexandre, Matatias Antígono, Jônatas Aristóbulo. Também são atestados outros reis possuindo alguns destes nomes gregos (Hircano, Aristóbulo, Alexandre, Antígono), sem que saibamos seus nomes hebraicos. Cf. ILAN, 1987, p. 18.

profundo do próprio Ἑλληνισμός em sua política<sup>434</sup>, ao ponto de Arnaldo Momigliano (1975, p. 114) poder afirmar que “em termos de organização política e econômica, os judeus estavam certamente mais helenizados depois da Revolta dos Macabeus do que antes”<sup>435</sup>. Tal helenização pode ter chegado inclusive ao ponto de João Hircano e suas tropas se juntarem a Antíoco VII em uma campanha contra os partos, conforme o relato de Josefo<sup>436</sup>, já em 131-129 a.C.<sup>437</sup>. Seja como for, a cunhagem de moedas dos Asmoneus<sup>438</sup> reflete uma influência helênica e selêucida, não somente nas imagens representadas – como a rosa, o lírio, a cornucópia, a grinalda, a [folha de] palma, o diadema, a estrela e a âncora<sup>439</sup> (cf. Tabela 12) –, mas também com o uso, mesmo que esporádico, de monogramas e letras gregos<sup>440</sup>.

<b>Monarca Asmoneu</b>	<b>Imagens cunhadas</b>
João Hircano I (135-104 a.C.)	Cornucópia (dupla com romã e paralela), grinalda, rosa, elmo, rosa, palma
Judas Aristóbulo I (104-103 a.C.)	Cornucópia (dupla com romã), grinalda
Alexandre Janneu (103-76 a.C.)	Cornucópia (dupla com romã), grinalda, rosa, palma, lírio, âncora, diadema, estrela
Judas Aristóbulo II (67-63 a.C.)	Cornucópia (dupla com romã), grinalda
João Hircano II (63-40 a.C.)	Cornucópia (dupla com romã), grinalda
Matatias Antígono (40-37 a.C.)	Cornucópia (única, dupla, com romã e com grãos), grinalda, menorá, mesa de pão

**Tabela 12** – Imagens utilizadas nas moedas dos Asmoneus<sup>441</sup>

Dentre todas as cunhagens, certamente a mais claramente influenciada por elementos da cultura helênica foi a estabelecida sob o reinado de Alexandre Janneu<sup>442</sup>, marcada não

<sup>434</sup> No que diz respeito ao aspecto helênico do governo Asmoneu, pode-se inclusive ser apontado seu caráter tirânico: afinal, como lembra Eric M. Meyers, “os descendentes de Judas Macabeu [i.e., os Asmoneus] estabeleceram uma dinastia e um reino tirânicos que era mais parecido com aquelas dos tiranos helenísticos do que dos antigos governantes de Israel” (MEYERS, 1992, p. 85). Também a própria corte asmoneia, de certa forma, era ao estilo grego, cf. REGEV, 2013, p. 29. Cf. Josefo, *AJ*, 13.302,415-416. Sobre o helenismo dos Asmoneus, cf. RAPPAPORT, 1992, p. 1-13; RAJAK, 2001, p. 61-80. Arnaldo Momigliano indica ainda como característica helenística a formação do exército Asmoneu por mercenários. Cf. MOMIGLIANO, 1988, p. 249.

<sup>435</sup> Como indicou Lester Grabbe, ao contrário do esperado, a Judeia sob o domínio dos Asmoneus foi tipicamente semelhante aos “reinos helenísticos daquele período em geral” (GRABBE, 2002, p. 62).

<sup>436</sup> Josefo, *AJ*, 13.250-251.

<sup>437</sup> Cf. DABROWA, 2009, p. 69. Deve-se admitir, porém, que este relato de Josefo, baseado em Nicolau de Damasco, é o único que menciona a participação de João Hircano. Cf. DABROWA, 2009, p. 69.

<sup>438</sup> Segundo o relato de 1 Macabeus (15.6), o direito de cunhar moedas foi concedido por Antíoco VII Sidetes (138-129 a.C.) ao sumo-sacerdote Simão (142-135 a.C.). Cf. LYKKE, 2012, p. 89ss.

<sup>439</sup> Segundo Lykke, tanto a rosa como o lírio eram bastante utilizados na iconografia grega. No caso da rosa, pode ter havido influência da cunhagem de moedas da ilha de Rodas, similares às representações judaicas. Cf. LYKKE, 2012, p. 97. As cornucópias, além de representarem a prosperidade e abundância, são utilizadas na cunhagem ptolomaica a partir de Ptolomeu II. Deste modo, muitas das representações judaicas encontram paralelos não somente na cunhagem selêucida (cf. LYKKE, 2012, p. 100; KINDLER, 2000, p. 317-322), mas também de outras partes do mundo helenístico. Sobre a influência helenística nas cunhagens judaicas, cf. esp. KINDLER, 2000. Sobre o uso de âncoras em cunhagens judaicas, cf. JACOBSON, 2000.

<sup>440</sup> Normalmente moedas de João Hircano II (63-40 a.C.). Cf. KANAEL, 1952; KINDLER, 1952.

<sup>441</sup> Fonte: LYKKE, 2012, p. 96 (Text Table II).

<sup>442</sup> Se a “mais copiosa e variada” cunhagem de moedas se deu sob Alexandre Janneu, outra importante cunhagem



somente pela retomada do uso da âncora invertida (comum na cunhagem selêucida<sup>443</sup> e também na cunhagem de João Hircano<sup>444</sup> sendo depois somente retomada por Janneu), mas também por inscrições em grego, conforme a figura abaixo (Figura 6):



**Figura 6** – Prutá de bronze de Alexandre Janneu.<sup>445</sup>

Anverso: Estrela de oito pontas com inscrição entre as pontas. Inscrição: “o rei Yehonatan” (Hebraico). Reverso: Âncora invertida ao centro. Inscrição: ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ. Cunhagem de Jerusalém, 2.246 g., 15.9 mm., 95-76 a.C.

Sendo assim, se de fato antes da Revolta houve uma luta cultural “pelas mentes e corações” dos judeus, como definiu Ranon Katzoff (1985, p. 489), pode-se pensar que mesmo após a vitória dos Macabeus o grupo dos judeus helenizados “permaneceu como um fenômeno cultural e o próprio processo de organização política serviu como um fator importante na sua difusão”, como indicou Victor Tcherikover (1959, p. 249-250). Em boa medida o evergetismo<sup>446</sup>, característico do mundo helenístico (marcando forte presença no

---

se deu sob Matias Antígono. Há, porém, uma grande diferença entre as duas variações: se no caso de Janneu há uma grande variedade de influências (RAPPAPORT, 1984, p. 38), no caso de Matias há uma evidente busca de fortalecimento da identidade judaica mediante a cunhagem de moedas utilizando-se de novos símbolos tomados da tradição judaica, a exemplo da menorá e da mesa de pães. Mesmo assim, Matias também apresenta o uso de inscrições gregas em suas moedas, tal como Janneu, sendo que somente os dois utilizaram tal meio entre todos os reis Asmoneus. Cf. LYKKE, 2012, p. 105.

<sup>443</sup> Cf. DABROWA, 2009, p. 69, nota 10.

<sup>444</sup> Pode-se afirmar que houve um verdadeiro padrão de cunhagem com a representação de uma âncora no anverso e um lírio no reverso, formando um padrão “âncora-lírio” (inglês: *anchor-lily*). Segundo Anne Lykke, as moedas de João Hircano I cunhadas com a âncora e o lírio funcionaram como uma moeda transicional, marcando o começo da cunhagem dos Asmoneus. Cf. LYKKE, 2012, p. 89; Hendin, p. 181. No caso de Alexandre Janneu, porém, fica evidente a busca por retomar um padrão helenístico selêucida, bastante característico de seu reinado em ainda outros aspectos como a própria política interna (perseguindo os fariseus, p.e.).

<sup>445</sup> Fonte: Hendin 1150.

<sup>446</sup> “Evergetismo” é um neologismo criado para expressar a ação de alguém tido como “benfeitor” (εὐεργέτης) de uma cidade durante o período helenístico, o qual contribuía com a cidade através de comida, construções, jogos, campanhas militares, etc, em troca de reconhecimento e recompensas com alto valor simbólico. Cf. GARDNER, 2007, p. 327-328. Para o uso do termo εὐεργέτης, cf. LSJ, p. 712; normalmente possuía o sentido de benfeitor, cf. Heródoto, *Hist.*, 6.30; Eurípides, *HF*, 1252; *Rhe.*, 151; Platão, *Cra.*, 403e.

contexto romano<sup>447</sup>), foi marca não somente de Onias III, o “benfeitor da cidade [εὐεργέτην τῆς πόλεως]” (2 Mac 4.2), mas também dos Asmoneus<sup>448</sup>, o que indica a presença de judeus helenizantes mesmo depois da Revolta, apoiando estas medidas e tornando-as possíveis.

### 2.3.2 A “perseguição” de Antíoco Epifânio

Levando-se em conta a presença de “judeus helenizantes” na Judeia, parece não somente possível como também provável que a interferência de Antíoco sobre o Judeia – usualmente tida como uma verdadeira “perseguição” à cultura e religião judaicas –, assim como a “instalação” dos cultos pagãos (2 Mac 6.1-11), sejam tomadas como o resultado de uma já existente tendência judaica à adequação em relação à cultura helenística. Afinal, apesar de Antíoco ser o perseguidor do povo judeu no relato de 2 Macabeus, não é o grande vilão da história: o vilão é o próprio Ἑλληνισμός, e não o rei selêucida. No livro de 4 Macabeus, que é posterior e com maior influência do próprio Ἑλληνισμός, Antíoco aparecerá como o verdadeiro vilão da história<sup>449</sup>. Aqui, porém, não é tanto um vilão, mas apenas um agente do Ἑλληνισμός<sup>450</sup>, assim como também o são os sumos sacerdotes Jasão e Menelau<sup>451</sup>. O Ἑλληνισμός, portanto, não deve ser reduzido a uma política unificadora de Antíoco.

Como lembra Otto Mørkholm, é forçoso supor que Antíoco, que recém tinha subido ao trono, teria manobrado com Jasão por estar “seguindo uma já bem definida política doméstica, visando a introdução da cultura grega ao longo de seu reino” (MØRKHOLM, 1989, p. 280). Mais provável é que simplesmente tenha sido atraído pelo valor prometido, com intenção majoritariamente financeira<sup>452</sup>. É ainda mais difícil de se pensar nesta

<sup>447</sup> Cf. VEYNE, 2015.

<sup>448</sup> Cf. 1 Mac 14.25-49 (Simão); Josefo, *AJ*, 14.149-155 (João Hircano I); Josefo, *AJ*, 13.318 (Aristóbulo I); RAJAK, 2001, p. 373-391; GARDNER, 2007.

<sup>449</sup> Como bem lembra Tessa Rajak, apesar de já em 2 Macabeus Antíoco ser apresentado como um tirano (τύραννος, cf. nota 366), em 4 Macabeus esta palavra será “liberalmente empregada, fazendo (...) mais de quarenta aparições” (RAJAK, 2001, p. 114-115), de modo que Antíoco se torna uma espécie de “tirano arquetípico” (RAJAK, 2001, p. 115). O foco em Antíoco chega inclusive a colocá-lo no episódio da morte de Eleazar (4 Mac 5.1-2), diferenciando do relato de 2 Mac 6. Também sua punição é ampliada em relação a 2 Macabeus, levada para além da morte (cf. 4 Mac 18.5). Assim, em 4 Macabeus a adversidade é encarnada de tal modo em Antíoco que o autor pode declarar que “o tirano era o adversário e a humanidade a espectadora” (4 Mac 17.14). Esta visão negativa de Antíoco será retomada pelo Cristianismo, que verá nele o próprio Anticristo, como afirmou Cipriano: “*immo in Antiocho antichristus expressus*” (Cipriano, *Ep. ad Fort.*, 11.115).

<sup>450</sup> Antíoco também é apresentado como instrumento divino, utilizado a fim de castigar o povo escolhido por Deus, em decorrência do pecado destes, ou seja, da escolha deles pelo Ἑλληνισμός.

<sup>451</sup> Cf. 2.1.2.

<sup>452</sup> Não foi à toa que substituí Jasão por Menelau no sumo sacerdócio, tendo este lhe prometido valor maior, sem que houvesse qualquer referência a alguma proposta helenizante. Apesar de generalizante, a posição de Michel Austin não é exagerada, quando afirma que “a função primária do império [selêucida], do ponto de vista dos governantes, era retirar recursos, materiais e humanos, provenientes dos povos sujeitos” (AUSTIN, 2005, p. 125).

possibilidade quando se leva em conta a tradição política do Império Selêucida: ao invés de promover a imposição da cultura grega, a política selêucida foi marcada tanto pela tolerância religiosa<sup>453</sup> como pela preservação das culturas<sup>454</sup> e línguas nativas<sup>455</sup>, até mesmo concedendo benefícios e privilégios a templos<sup>456</sup>, sacerdotes<sup>457</sup> e povos<sup>458</sup>. Esta característica da tradição política selêucida<sup>459</sup> torna ainda mais difícil de se compreender o que levou Antíoco a ordenar o que ficou conhecido como a “perseguição” ao judaísmo, conforme relatado em 2 Macabeus:

Depois de não muito tempo, o rei enviou Geronte, o ateniense, com a missão de forçar os judeus a abandonarem as leis de seus pais e a não se governarem mais segundo as leis de Deus. Mandou-o, além disso, profanar o Santuário de Jerusalém, dedicando-o a Zeus Olímpico, e o do monte Garizim, como o pediam os habitantes do lugar, a Zeus Hospitaleiro<sup>460</sup>. A progressão dessa maldade tornou-se, mesmo para o conjunto da população<sup>461</sup>, dura e difícil de suportar. De fato, o Templo ficou repleto da dissolução e das orgias cometidas pelos pagãos que aí se divertiam com as meretrizes e que nos átrios sagrados se juntavam com as mulheres, introduzindo ainda no seu interior coisas que não eram lícitas. O próprio altar estava repleto de oferendas proibidas, reprovadas pelas leis. E não se podia celebrar o sábado, nem guardar as festas dos antepassados, nem simplesmente confessar que se era judeu.

<sup>453</sup> Como bem indicou Christian Habicht, tanto o Império Aquemênida como o Império Selêucida, caracterizados pela grande variedade étnica, foram “distintos pela tolerância religiosa”, de modo que lhes foi próprio se abster de “tentar impor seus próprios deuses a outros” e mesmo “não somente proteger como promover deuses estrangeiros” (HABICHT, 2006, p. 96).

<sup>454</sup> A preservação das culturas nativas parece ser o alvo da crítica de Tito Lívio ao Império Selêucida quando afirma que “os macedônios que detém Alexandria no Egito, e que habitam em Seleukeia e Babilônia e em outras colônias espalhadas pelo mundo [i.e., os selêucidas], se degeneraram em sírios, partos, egípcios...” (Tito Lívio, *Urb.*, 38.17 = LIVY, 1936, p. 59).

<sup>455</sup> Lester Grabbe lembra que “o Império Selêucida era multilinguístico, com línguas locais continuando a serem usadas em documentos oficiais” (GRABBE, 2002, p. 57), com a possibilidade de exceção no caso dos documentos referentes à venda de escravos após 275 a.C., cf. GRABBE, 2002, p. 57, nota 3. Um exemplo neste sentido é a grande diferença entre o grande número de *ostraka* em grego que provêm do Egito Ptolomaico em comparação com o número escasso dos provenientes da Babilônia Selêucida. Cf. SHERWIN-WHITE, 1982, p. 51. Não se deve pensar, porém, que o grego substituiu completamente o demótico no Egito, uma vez que o mesmo permaneceu em uso, até mesmo em casos de documentos oficiais (cf. GRABBE, 2002, p. 58), mas antes que o Egito e o Império Ptolomaico estiveram mais próximos de uma unidade linguística do que o multilinguístico Império Selêucida.

<sup>456</sup> Segundo Flávio Josefo (*AJ*, 12.145-146), o rei selêucida Antíoco III teria ordenado uma proibição de contaminação do Templo de Jerusalém, protegendo-o da impureza. Cf. BICKERMAN, In: *SCJH*, p. 357-375 (I). Também o Cilindro de Borsippa, de Alexandre I, indica outro exemplo de benefício selêucida a um centro cultural não-grego, na Babilônia, como bem destacaram Amélie Kuhrt e Susan Sherwin-White. Cf. KUHRT; SHERWIN-WHITE, 1991.

<sup>457</sup> Antíoco III, pai de Antíoco IV, chegou inclusive a ordenar a isenção dos sacerdotes judeus dos impostos, cf. Josefo, *AJ*, 12.138-144. Sobre esta isenção, cf. BICKERMAN, In: *SCJH*, p. 315-356 (I).

<sup>458</sup> Segundo o relato de 2 Macabeus, antes de Antíoco (e Jasão), os judeus haviam recebido “privilégios reais benignamente concedidos” (2 Mac 4.11), os quais são eliminados por Jasão. Cf. Josefo, *AJ*, 12.138-153 (Austin 215, p. 380-382); BICKERMAN, 2007, p. 295-314 (I); TCHERIKOVER, 1959, p. 82-89.

<sup>459</sup> Não se deve exagerar quanto a esta caracterização: como bem lembra Arminda Lozano, assim como as situações enfrentadas pelos diferentes monarcas eram variadas, também suas soluções eram, “portanto, igualmente variadas” (LOZANO, 1996, p. 183), de modo que mesmo na relação com as religiões e templos, não se pode “falar de uma política uniforme neste terreno, pois cada rei agiu em seu momento como melhor lhe pareceu, tendo sempre em conta as circunstâncias” (LOZANO, 1996, p. 184).

<sup>460</sup> Cf. nota 544.

<sup>461</sup> Talvez esta expressão tenha o sentido de “tanto para os tradicionalistas como para os helenizantes”. Pode ser, portanto, um indicativo de que as medidas de Antíoco ultrapassaram em muito o que a reforma de Jasão havia proposto, e o que os helenizantes pretendiam de transformação cultural.

Eram arrastados com amarga violência ao banquete sacrificial que se realizava cada mês, no dia do aniversário do rei<sup>462</sup>. E, ao chegarem as festas dionisíacas, obrigavam-nos a acompanharem, coroados de hera, o cortejo em honra de Dioniso. Além disso, foi emanado um decreto para as cidades helenísticas circunvizinhas, por sugestão dos habitantes de Ptolemaida, a fim de que nelas se procedesse da mesma forma contra os judeus, obrigando-os a participarem dos banquetes sacrificiais. Quanto aos que não se decidissem a passar para os costumes gregos, que os matassem. Era possível, então, entrever a calamidade que estava para começar.<sup>463</sup>

A postura de 2 Macabeus, tão contrastante com 1 Macabeus, é um tanto quanto estranha e gera uma pergunta ao leitor: por que um rei do Império Selêucida teria se empenhado tanto e dado tamanho foco aos judeus<sup>464</sup>, sendo a Judeia um território tão simples se comparada à Síria (logo ao norte), à Babilônia (ao leste), e, principalmente, ao Egito (ao sul)? Afinal, quando visto a partir da relação entre os selêucidas e seus súditos, a “perseguição” de Antíoco aparece como uma verdadeira exceção<sup>465</sup>. Há diversas possibilidades de explicação para esta “perseguição”<sup>466</sup>, dentre as quais se destacam quatro:

1) *Para implantar o paganismo*. Segundo Fergus Millar (2006b, p. 88), considerando-se o fato de que 2 Macabeus indica “precisamente que um número de altares e lugares sagrados foram estabelecidos, e especificamente que ritos em honra de Dioniso foram requeridos”, pode-se entender que com a “perseguição”, “o que foi imposto foi o paganismo”. De fato, Antíoco se destacou não somente pela sua autoafirmação como “Epifânio”<sup>467</sup>, mas

<sup>462</sup> Cf. nota 96.

<sup>463</sup> 2 Mac 6.1-9 (BJ).

<sup>464</sup> No relato de 2 Macabeus, como se pode observar, a ação de Antíoco é tomada como uma medida particular aos judeus: mesmo nas “cidades helenísticas” que as imitam, a ação é direcionada a estes. No relato de 1 Macabeus, porém, a ordem real é direcionada “a todo o seu reino” a fim de que “todos formassem um só povo, renunciando cada qual a seus costumes particulares” (1 Mac 1.41-42). Esta diferença parece acompanhar o fato de 2 Macabeus colocar Antíoco como um caso particular, direcionado por Deus, e 1 Macabeus indicar que já Alexandre e seus sucessores “multiplicaram os males sobre a terra” (1 Mac 1.9). Em 1 Macabeus há continuidade entre Antíoco e seus antecessores, enquanto em 2 Macabeus Antíoco aparece como exceção, mesmo que Antíoco V, seu filho, continue sua obra em certa medida, até reestabelecer a liberdade religiosa dos judeus (2 Mac 11.22-26; 1 Mac 6.57-61).

<sup>465</sup> “O que aconteceu sob Antíoco Epifânio foi tanto uma exceção para um inegável padrão geral quanto uma quebra na estabelecida relação entre os reis selêucidas e Jerusalém” (MILLAR, 2006b, p. 81-82). Quanto às outras expressões religiosas, Antíoco não somente continuou como intensificou a política de seus antepassados, conforme o relato de Políbio: “Mas nos sacrifícios que forneceu às cidades e nas honras que prestou aos deuses ele ultrapassou todos seus predecessores” (Políbio, *Histor.*, 26.1.10). Algo semelhante é indicado por Lívio quando afirma que em duas coisas sua alma era real, “nos benefícios às cidades e nas honras dadas aos deuses” (Tito Lívio, *Urb.*, 41.20.5). É por tal imagem positiva quanto à piedade de Antíoco que Mark Mercer questiona a aplicação de Daniel 11.37-38 a Antíoco, uma vez que o texto se refere a um rei que “não terá respeito aos deuses de seus pais (...) nem qualquer deus, porque sobre tudo se engrandecerá” (Dn 11.37, ARA), ao ponto de honrar a um deus que “seus pais não conheceram” (Dn 11.38, ARA). Cf. MERCER, 2001.

<sup>466</sup> Para uma exposição das diferentes explicações sobre a “perseguição”, cf. TCHERIKOVER, 1959, p. 175-203.

<sup>467</sup> Seu título, Ἐπιφανής, tal qual aparece em suas moedas (usualmente, ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ ΘΕΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ), significa “deus manifesto”. Cf. BARRY, 1910, p. 126, nota 1. Políbio (*Histor.*, 26.1 = POLYBIUS, 2012, p. 546) apresenta seu apelido, Ἐπιμανής, “louco”, “paranoico”, como deturpação jocosa de seu título (BJ, p. 720, nota c). Cf. Políbio, *Histor.*, 26.10; 31.3-4; Tito Lívio, *Urb.*, 41.19-20; Diodoro Sículo, *Bib. Hist.*, 29.32. Sobre a loucura de Antíoco, cf. 2 Mac 5.17-21; 9.4-11; Dn 7.8,25; 11.36. Outro epíteto bastante recorrente é o de Νικηφόρος, “o que traz vitória”, que também aparece em moedas do período (Figura 7: ΘΕΟΥ



também pela ênfase dada a Zeus durante seu reinado<sup>468</sup>, conforme se pode perceber nas moedas do período (Figura 7)<sup>469</sup>. Acontece, porém, que a representação de Zeus *aetophoros* e *nikephoros* no reverso das moedas de Antíoco não apenas o aproximava da divindade, mas também de Alexandre, o Grande, imitando sua cunhagem (cf. Figura 4) – era uma jogada muito mais política do que religiosa.



**Figura 7** – Tetradracma de prata de Antíoco IV Epifânio.<sup>470</sup>

Anverso: Busto de Antíoco IV com diadema. Reverso: Zeus entronizado, sentado para a esquerda, segurando uma águia (*aetophoros*, “porta-águia”) em seu braço direito estendido e um cetro (*nikephoros*) no braço esquerdo dobrado [cf. Figura 4]. Inscrição (reverso): ΘΕΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ [esq.] / ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ [centro/embaixo] / ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ [dir.]. Cunhagem de Antioquia. 31mm., 16.81g.

Mesmo assim, não se pode negar que Zeus foi privilegiado em seu reinado. Porém, a promoção de Zeus através da rededicação do Templo de Jerusalém<sup>471</sup> ou ainda da construção de estátuas e altares<sup>472</sup> não é algo estranho de se pensar<sup>473</sup>, assim como o culto a Dioniso,

ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ / ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ / ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ). Cf. HABICHT, 2006, p. 176. Cf. também (a moeda em): EDMONSON, 1999, p. 77/78; MØRKHOLM, 1963, p. 25ss, pls. 6-10. Pode-se perceber 4 tipos de titulação a Antíoco em suas moedas, com epítetos acrescidos: ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ (Houghton 1373); ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ ΘΕΟΥ (Houghton 1539); ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ ΘΕΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ (Houghton 1396); e ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ ΘΕΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ (Houghton 1401).

<sup>468</sup> Se por um lado Antíoco não se afasta das divindades de seus antepassados (cf. nota 461), substitui em grande medida a tradicional devoção a Apolo que marcou a dinastia dos selêucidas, por uma particular reverência a Zeus Olímpio. Cf. MILLAR, 2006b, p. 82; Tito Lívio, *Urb.*, 41.20.9; Granius Licinianus, *Reliq.*, 28.

<sup>469</sup> Antíoco substituiu a imagem de Apolo pela de Zeus em suas moedas de Antioquia, cf. MILLAR, 2006b, p. 82. Há, porém, algumas moedas de Antíoco com a imagem de Apolo. Cf. p.e. Houghton 1504.3 e 1518. Também, a representação relativa a Zeus não se dava somente na sua imagem, mas também com a representação de elementos como o raio e a águia, ou mesmo os dois. Cf. p.e. Houghton 1414; SNG Spaer 981-985. Outra representação relativa a Zeus é a de Europa sobre um touro. Cf. p.e. Houghton 1456.

<sup>470</sup> Fonte: SNG Spaer 1004; Le Rider 449-457 (A37/P274); Houghton 104; SNG ND 393.

<sup>471</sup> 2 Mac 6.2 (Zeus Olímpico). Malalas indicou que o Templo foi dedicado a “Zeus Olímpico e Atena”. Cf. BICKERMAN, 2007, p. 1107 (II).

<sup>472</sup> Segundo 1 Macabeus, “o rei fez construir, sobre o altar dos holocaustos, a Abominação da desolação” (1 Mac 1.54b). Segundo a BJ (p. 721, nota c), esta “abominação da desolação”, que também aparece em Daniel (9.27; 11.31; 12.11, cf. Mt 24.15-16; Mc 13.14; Lc 21.20-21) era o altar de Zeus Olímpico (2 Mac 6.2), ou *Baal-Shamem*.



vinculado à festa de aniversário do rei – que provavelmente também era venerado –, era algo até mesmo provável considerando-se as circunstâncias e tendências do poder selêucida<sup>474</sup>. Porém, a aplicação de leis e práticas relativas ao sacrifício<sup>475</sup> e ingestão<sup>476</sup> de porcos parece ir além da simples promoção de uma outra religião, indicando um ataque direto à religião judaica<sup>477</sup>, suplantando-a. Esta perspectiva foi levada ao extremo com a afirmação de que Antíoco teria buscado realizar um “extermínio” do judaísmo, tal como apontado por John Whitehorne (WHITEHORNE, In: ABD, p. 270 [I]). Talvez realmente Antíoco tenha pretendido um “extermínio”, caso tenha, como sugerido por Jonathan A. Goldstein, imitado a política romana em relação aos bacanais, quando o Senado buscou “exterminar a ameaça”, a custo de milhares de vidas (GOLDSTEIN, 1976, p. 158)<sup>478</sup>, à semelhança do caso judaico<sup>479</sup>. Antíoco, que foi refém em Roma (1 Mac 1.10)<sup>480</sup>, pode ter aprendido este modo romano de lidar com religiões problemáticas e, aplicando a política romana<sup>481</sup> ao caso selêucida, acabou

<sup>473</sup> Apesar de não ser próprio dos gregos o proselitismo, há de se notar o elogio de Plutarco a Alexandre por ter levado tanto indianos como indivíduos da Bactria e do Cáucaso a adorarem os deuses gregos: “se você examinar os resultados da instrução de Alexandre, você verá que ele (...) [com] tal maravilhoso poder da instrução filosófica, que levou os indianos a adorarem os deuses gregos (...) e através de Alexandre a Bactria e o Cáucaso aprenderam a reverenciar os deuses dos gregos” (Plutarco, *De Alex.*, 1.328C-328D = Austin 22, [esp. p. 58] = PLUTARCH, 1942, p. 393 e 395).

<sup>474</sup> O culto ao rei não era algo estranho ao Império Selêucida: o próprio pai de Antíoco Epifânio, Antíoco III, o Grande, não somente estabeleceu um culto de sua pessoa como ainda de sua esposa Laodike. Cf. AUSTIN, 2005, p. 124; OLIVER, 1968; SOKOLOWSKI, 1972. Sobre Laodike, cf. GRAINGER, 1997, p. 49 [Laodike (11)].

<sup>475</sup> Segundo Josefo, no novo altar Antíoco sacrificou um porco, “oferecendo um sacrifício nem segundo a Lei, nem segundo a adoração da religião judaica naquele país” e fazendo com que fossem construídos templos e altares “em toda cidade e vilarejo” onde eram oferecidos porcos todos os dias (Josefo, *AJ*, 12.5.4). Possivelmente quando 2 Macabeus fala das “oferendas proibidas, reprovadas pela lei” (2 Mac 6.5) se refere (também) ao sacrifício de porcos.

<sup>476</sup> Não somente Eleazar é morto por não comer carne de porco (2 Mac 6.18-31), mas também os sete irmãos (2 Mac 7.1). É possível que a afirmação de que judeus foram “arrastados com amarga violência ao banquete sacrificial” (2 Mac 6.7) também seja uma referência à ingestão da carne de porco.

<sup>477</sup> Segundo Otto Morkholm (1966, p. 147), a escolha pelo porco foi justamente porque “este animal era especialmente detestável aos judeus”. A respeito da proibição da carne de porco entre os judeus, cf. Lv 11.1,7-8,24; Dt 14.8; Is 66.17.

<sup>478</sup> Sobre a política romana contra as Bacanálias, cf. Tito Lívio, *Urb.*, 39.14.7-10; 16.11-13; 17.1-18.6; 41.6-7; 40.19.9-10; TAKÁCS, 2000; WALSH, 1996; GRUEN, 1990, p. 34-78. Cabe se notar que na interpretação de Plutarco sobre a religião judaica (*Quaest.*, 4.6.2), as festividades judaicas são relacionadas a Baco, afirmando-se que o invocam “não por símbolos, mas chamando-o diretamente pelo nome”. JoAnn Scurlock explica esta incompreensão como resultado da semelhança entre a palavra hebraica *sabbath* e o nome *sabos*, proferido pelas bacantes em êxtase. Cf. SCURLOCK, 2000, p. 144.

<sup>479</sup> Cf. 1 Mac 1.44-4.35; 2 Mac 6.1-8.36; 11.1-21,27-38.

<sup>480</sup> Antíoco IV estava entre os reféns enviados a Roma após seu pai, Antíoco III, ser derrotado pelos romanos em Magnésia do Sipilo, em 189 a.C. (cf. BJ, p. 719, nota e). Mediante o tratado de Apameia (188 a.C.), Antíoco III também estabeleceu uma dívida com Roma, de 1.000 talentos de prata a cada ano pelos próximos 12 anos, o qual Antíoco herdou (2 Mac 8.10,36). Cf. Políbio, *Histor.*, 21.42.19-21; MØRKHOLM, 1966, p. 22-26; SCHWARTZ, 2008, p. 544-545 (Appendix 6). Sobre o tratado de Apameia, cf. Apiano, *Syr.*, 39; MCDONALD, 1967.

<sup>481</sup> É difícil de se definir qual foi a relação política exata entre Roma e Antíoco IV. Como bem indicou Eliezer Paltiel, pode-se tanto defender o incentivo romano para o separatismo (*diuide et impera*) às várias partes do Império Selêucida, como também que Roma teria assistido aos reis helenísticos, colaborando em assegurar a estabilidade no Oriente (PALTIEL, 1982, p. 229). Seja como for, em relação à Revolta dos Macabeus, mesmo que as relações entre judeus e romanos afirmadas nos livros dos Macabeus (1 Mac 8.17-19; 2 Mac 4.11) tenham

tendo resultados desastrosos<sup>482</sup>.

2) *Para reformar o judaísmo*. Elias J. Bickerman foi o precursor da tese de que a “perseguição” de Antíoco foi na verdade uma reforma do próprio judaísmo, de modo a fortalecer as mudanças já iniciadas pelos judeus helenizantes (liderados por Jasão e Menelau) e favorecer um culto sincretista<sup>483</sup>. De fato, em seu relato, Josefo indica que o evento foi promovido por Menelau, que teria instigado o rei<sup>484</sup>. As medidas seriam, portanto, não somente pretendidas pelo poder selêucida, mas também por uma elite judaica, desejosa de tornar a cultura e a sociedade judaicas mais adequadas ao mundo helenístico. De fato, diferente de outras religiosidades orientais, o judaísmo apresentava profundas particularidades, as quais nem sempre eram bem vistas pelos outros povos: a falta de imagens no culto judaico, p.e., colaborou para uma falsa acusação de que os judeus veneravam uma imagem de asno<sup>485</sup>; a circuncisão, apesar de ser bem conhecida pela prática egípcia<sup>486</sup>, era tida como uma mutilação desnecessária<sup>487</sup>, sendo não somente perseguida por Antíoco, mas também pelos romanos<sup>488</sup>. Não se deve, porém, exagerar o aspecto singular dos judeus, afinal,

---

acontecido, Roma não interferiu na guerra, nem de um lado nem de outro, permanecendo “provocadoramente indiferente” (PALTIEL, 1982, p. 254). Sobre a relação entre romanos e judeus neste contexto, cf. ZOLLSCHAN, 2004.

<sup>482</sup> Também é possível que tenha ocorrido o inverso, ou seja, que Antíoco tenha influenciado uma política romana em relação à religião judaica: como bem destacado por Fergus Millar, parece que Antíoco teve um imitador tardio, uma vez que “difícilmente pode ter sido um acidente” o fato do imperador Adriano, o maior admirador dos gregos entre os imperadores, “ter proibido a circuncisão e refundado Jerusalém como uma *colonia* romana vinculada ao nome de Jupiter Capitolinus [*Iuppiter Capitolinus*]” (MILLAR, 2006b, p. 85), denominando-a *Aelia Capitolina*.

<sup>483</sup> Cf. BICKERMAN, 2007, p. 1033 (II); HENGEL, 1980, p. 108; SCURLOCK, 2000; Contra: Fergus Millar defende que as evidências sugerem “não a criação de um culto sincretista, mas a supressão forçada do judaísmo” (MILLAR, 2006b, p. 86).

<sup>484</sup> “Pois Lísias havia advertido o rei [Antíoco V] a matar Menelau, se desejasse que os judeus ficassem quietos e não lhe dessem problemas; foi este homem, ele disse, a causa do problema, persuadindo o pai do rei [i.e., Antíoco IV] a compelir os judeus a abandonarem a religião de seus pais” (Josefo, *AJ*, 12.384-385 = JOSEPHUS, 1957, p. 198-201). Segundo Klaus Bringmann, as medidas de Antíoco foram resultantes de fatores políticos, na intenção do rei em apoiar o poder de Menelau, combatendo seus rivais. Cf. BRINGMANN, 1983, p. 126-135.

<sup>485</sup> Segundo Diodoro Sículo, quando o rei Antíoco Epifânio entrou no santuário do Templo de Jerusalém, se deparou com uma estátua de mármore de um homem barbudo sentado sobre um asno. Cf. Diodoro Sículo, *Bib. Hist.*, 34/35.1.3. De modo semelhante, Mnaseas se refere a uma “cabeça de asno de ouro” que estaria no Templo judaico. Cf. Josefo, *Cont. Ap.*, 2.112-114 = Stern 28. Sobre a acusação de onolatria Judaica, cf. RUPPENTHAL NETO; FRIGHETTO, 2016; VAN HENTEN; ABUSCH, 1996; BAR KOKHBA, 1996.

<sup>486</sup> Cf. Heródoto, *Hist.*, 2.104.1-3 = HERODOTUS, 1975, p. 391-393.

<sup>487</sup> Para os gregos, o prepúcio era uma provisão da natureza (Galeno, *De usu part.*, 11.13), sendo o seu corte (circuncisão) tomado como uma prática supersticiosa (Estrabão, *Geog.*, 16.4.5). Ainda no século I d.C. a circuncisão judaica era ridicularizada (Filo, *Leg.*, 1.1.2). Cf. Petrônio, *Sat.*, 68.8. Para a instituição da circuncisão entre os judeus, cf. RUPPENTHAL NETO, 2017b. Para a imagem do prepúcio e da circuncisão entre gregos e romanos, cf. HODGES, 2001.

<sup>488</sup> Sobre a proibição da circuncisão, têm-se apontado esta como uma das causas principais da Revolta de Bar Kokhba, principalmente seguindo como pista a Tosefta (t. *Shab.* 15[16].9) e Pseudo-Espartiano: “A este tempo também os judeus começaram guerra por serem proibidos de mutilarem seus órgãos genitais” [*Moverunt ea tempestate et Iudaei bellum, quod vetabantur mutilare genitalia*] (*Vit. Had.*, 14.2-3 = SCRIPTORES HISTORIAE AVGVSTAE [HOHL], 1965, p. 15 = SCRIPTORES HISTORIAE AUGUSTAE [MAGIE], 1991,

tais particularidades tinham também certas correspondências no mundo helenístico: a ideia de um deus supremo, p.e., cresceu no mundo helenístico, encontrando diversas expressões e nomes em diferentes religiosidades<sup>489</sup>. Também a ausência de representações da divindade não era algo novo: os fenícios ficaram conhecidos pela adoração do deus-sol chamado Heliogábalo, o qual era adorado sem que houvessem estátuas, venerando-se no lugar uma pedra “com formato cônico e preta”<sup>490</sup> [Figura 8], que teria sido enviada dos céus<sup>491</sup>.



**Figura 8** – Moeda de bronze representando a pedra de Heliogábalo.<sup>492</sup>

Anverso: Busto de Uranius Antoninus laureado e encouraçado. Inscrição: AVTOK. COVAΠI. ANTΩNINOCCE. Reverso: Representação de um templo com seis colunas e frontão crescente com a pedra cônica sagrada de Heliogábalo ao centro. Inscrição: EMICΩ[N] KOLΩN. 253-254 d.C., 32 mm., 21.42 g., cunhada em Emesa.

No caso fenício, porém, a pedra celestial não era desprezada por gregos nem posteriormente por romanos, de modo que a própria divindade foi sincretizada ao culto ao estilo greco-romano. Sendo assim, como bem lembrado por Fergus Millar (2006b, p. 73), os “cultos nativos poderiam ser preservados e integrados com seu agora ambiente helenizado sem perder sua identidade e continuidade”, de modo que não se fazia necessária uma reforma tão profunda no judaísmo para que este fosse adaptado à realidade helenística. Mesmo assim, JoAnn Scurlock (2000, p. 196) explicou a partir da ideia de uma reforma do judaísmo até

p. 44). Cf. SMALLWOOD, 1958; SMALLWOOD, 1961. Contra: SCHÄFER, 1999; SCHÄFER, 1990. Cabe notar que de fato o texto de Pseudo-Espartiano fala em “mutilação genital” [*mutilare genitalia*] e não “circuncisão” ([MAGIE], 1991, p. 45).

<sup>489</sup> Cf. TEIXIDOR, 1977.

<sup>490</sup> Cf. Herodiano, *Histor. Rom.*, 5.3.3-6.

<sup>491</sup> Apesar desta pedra negra poder ser comparada, levando-se em conta as diferenças gritantes de contexto e significado, com a Pedra Negra do Islã, que fica dentro da Caaba, possuía alguma semelhança também com a pedra ὀμφαλός, uma pedra sagrada de mármore que ficava em Delfos, que supostamente seria o centro do mundo. Cf. Pausânias, *Hell. Per.*, 10.16.3.

<sup>492</sup> Fonte: BMC 24 (p. 241).

mesmo o sacrifício de porcos: os porcos, que eram tidos como impuros até mesmo para os gregos<sup>493</sup>, serviam como oferta para divindades ctônicas e para Dioniso, que o rei teria interpretado como o equivalente grego de Yahweh<sup>494</sup>. Assim, a “perseguição” seria na verdade uma reforma empreendida por Antíoco, a partir de suas interpretações sobre a religião judaica<sup>495</sup>.

3) *Para tornar Jerusalém uma πόλις grega*. Como bem lembra Paul J. Kosmin (2014, p. 183), “a medida mais transformadora e significativa historicamente” que os selêucidas realizaram, foi “o estabelecimento de novas fundações urbanas pelo Oriente Próximo Helenístico”<sup>496</sup>. De fato, não foram poucas as cidades coloniais fundadas pelos reis selêucidas: segundo a contagem de Paul J. Kosmin, foram 87 estabelecimentos a oeste do Eufrates (KOSMIN, 2014, p. 183)<sup>497</sup> e outros 35 entre o Eufrates e Sogdiana (KOSMIN, 2014, p. 183)<sup>498</sup>, sendo boa parte da autoria de Antíoco I, Antíoco II, Seleuco IV e Antíoco IV, conforme se pode perceber no mapa abaixo (Figura 9). A possibilidade aumenta ainda mais quando se considera que, como indicado por Victor Tcherikover (1959, p. 179), a política de fundação de cidades de Antíoco IV foi um tanto quanto diferente da de seus predecessores: não buscou fundar novas cidades helenísticas (como seus antecessores fizeram), mas antes intensificar a helenização nas cidades já existentes e mesmo tornar as antigas cidades orientais em πόλεις gregas.

---

<sup>493</sup> “Mas se os gregos tomavam os porcos como animais impuros e não tinham eles próprios uma prática regular de sacrificá-los, exceto para divindades ctônicas, o que teria dado a Antíoco a ideia de que era algo apropriado para os judeus fazerem para Zeus?” (SCURLOCK, 2000, p. 142).

<sup>494</sup> Segundo Scurlock, além dos judeus helenizantes, Antíoco teria tido como fonte a respeito da religião judaica também imigrantes egípcios, os quais teriam apresentado o deus dos judeus, Yahweh, como um equivalente local de Dioniso. Isto explicaria a ênfase dada às festas dionisíacas nesta reforma (2 Mac 6). Scurlock também lembra que posteriormente os romanos irão associar Yahweh com Jupiter Sabazius (cf. Valerius Maximus, *Fact.*, 1.3.3). De fato, há semelhança entre a forma grega do nome de Yahweh (*Iao*) e o nome romano de Zeus (*Iuppiter/Yowe/Jove*), assim com entre a designação hebraica Sabaoth (“Senhor dos Exércitos”, cf. Sl 46.7; Is 1.24) e o nome frígio Sabazius. Cf. SCURLOCK, 2000, p. 143.

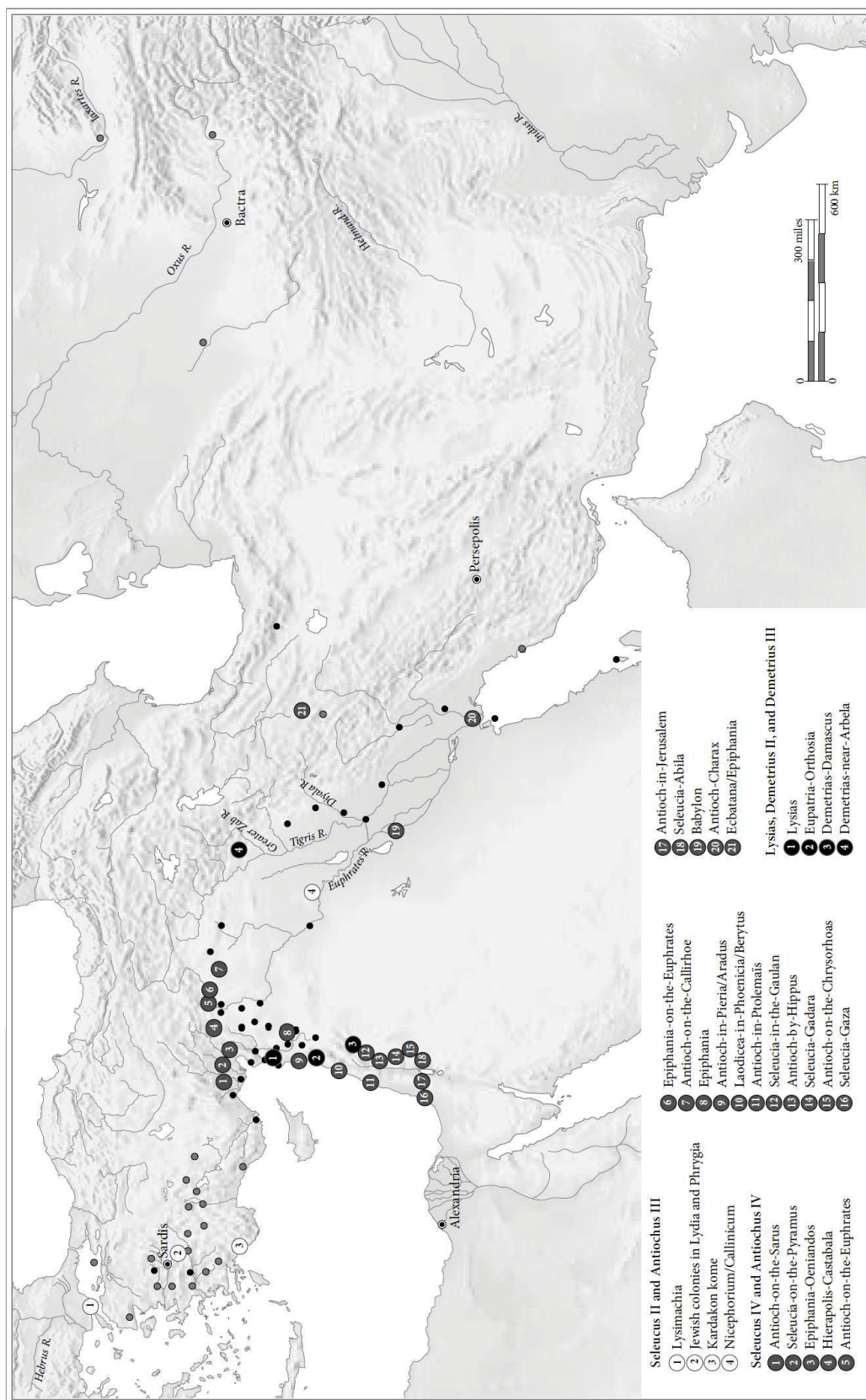
<sup>495</sup> Mesmo a ausência de referências a divindades femininas em 1 e 2 Macabeus é apontado por Scurlock como uma possível pista do fato de que a intenção de Antíoco era “reformular a religião ao invés de suplantá-la” (SCURLOCK, 2000, p. 151-152, nota 109).

<sup>496</sup> Sobre as colônias selêucidas, cf. esp. COHEN, G. M., 1978, 1995, 2006, 2013.

<sup>497</sup> Cf. COHEN, G. M., 1995, 2006.

<sup>498</sup> Cf. COHEN, G. M., 2013.





**Figura 9** – Mapa das cidades fundadas pelos selêucidas, de Seleuco II a Demétrio III.<sup>499</sup>

Note-se que Jerusalém (Antioquia em Jerusalém) é considerada uma colônia fundada por Antíoco IV segundo este mapa de Paul J. Kosmin.

<sup>499</sup> Fonte: KOSMIN, 2014, p. 185 (Mapa 9)



Boa parte das cidades “fundadas” por Antíoco, portanto, não partiram do nada, mas antes foram a modificação do status de cidades já existentes<sup>500</sup>. Mesmo assim, porém, Tcherikover (1959, p. 180) nega que a “perseguição” esteja vinculada à conversão de Jerusalém em uma πόλις grega<sup>501</sup>: esta intenção estaria presente nas medidas propostas por Jasão a Antíoco, mas não na “perseguição”. Para o estudioso russo, a reforma proposta por Jasão teria tido um caráter constitucional, uma vez que havia solicitado não somente que fosse feito o “levantamento dos antioqueanos de Jerusalém” (2 Mac 4.9)<sup>502</sup>, mas também a construção de um ginásio e de uma efebeia, que eram justamente “um pré-requisito para a recepção dos jovens à corporação de cidadania” (TCHERIKOVER, 1959, p. 163)<sup>503</sup>. A “perseguição”, porém, não seria uma continuação da reforma de Jasão pelo fato de incluir agora o aspecto religioso, aparentemente ausente nas medidas anteriores, que preservaram o culto judaico (TCHERIKOVER, 1959, p. 180). Haveria, portanto, uma distinção entre a medida política de Jasão e a medida religiosa de Antíoco<sup>504</sup>. Acontece, porém, que o aspecto religioso era elemento essencial na constituição de novas cidades: como bem indicado por Arminda Lozano, a escolha de fundação da cidade de Estratonicea de Caria por Antíoco I<sup>505</sup>

<sup>500</sup> Segundo Tcherikover, Antíoco “fundou” pelo menos seis cidades gregas na Cilícia, tornou Edessa e Nisibis em “Antioquias”, refundou a cidade de Alexandria-Charax, que havia sido destruída, e organizou a cidade de Babilônia como uma πόλις grega. Cf. TCHERIKOVER, 1959, p. 471, nota 5. A. H. M. Jones menciona ainda outras cidades como Urima, que deve seu nome “Antioquia” a Epifânio, e Hammath, também chamada de Epifanéia. Cf. JONES, 1998, p. 252.

<sup>501</sup> Segundo L. Dequeker, porém, a “perseguição” teria tido relação com a reforma de Jasão, indicando que o “experimento cultural” da fundação de um ginásio (cf. 2.2.1) havia falhado completamente. Cf. DEQUEKER, 1993, p. 385.

<sup>502</sup> Segundo Eduard Meyer, esta frase significa que a população de Jerusalém teria recebido os mesmos direitos dos cidadãos de Antioquia (no Orontes). Cf. COHEN, G. M. 1994, p. 243. Segundo Bickerman (In: *SCJH*, p. 1073 [II]), significaria a fundação de uma *politeuma* de Antíoco. Cf. MAZZUCCHI, 2009, p. 26. Também G. M. Cohen defendeu esta posição, relacionando a *politeuma* à cidade de Antioquia Ptolemais. Cf. COHEN, G. M. 1994. A maioria dos estudiosos, porém, defende que esta frase se refere ao fato de Antíoco ter autorizado Jasão a reformar Jerusalém em uma cidade ao estilo grego, diferenciando-a na mudança de nomenclatura para “Antioquia em Jerusalém”. Cf. BOLYKI, 2007, p. 133; HENGEL, 1974, p. 277 (I); TCHERIKOVER, 1959, p. 161; *Schürer*, p. 148 (I); ABEL; STARCKY, 1961, p. 54-55. Segundo Martin Hengel, a cidadania estaria destinada àqueles que fossem selecionados em uma lista, cf. HENGEL, 1974, p. 184, nota 134 (II). A interpretação que isto implicaria em uma mudança constitucional, porém, nem sempre é defendida, sendo aferida por Tcherikover (1959, p. 163) e Martin Hengel (1980, p. 43). Outra possibilidade seria um caso de Συμπολιτεία, ou seja, de intercâmbio de direitos de cidadania de uma cidade para outra, seja para toda a população ou para um grupo específico. Sobre a Συμπολιτεία, cf. PASCUAL, 2007; SCHOLTEN, 2013, p. 6476-6477.

<sup>503</sup> Cf. 2.2.1. A pretensão de uma transformação em cidade grega é atestada por Josefo (*AJ*, 12.240). Robert Doran discorda da afirmação de Tcherikover e lembra que no século II a.C. o treinamento na efebeia “não era necessariamente um pré-requisito para a cidadania” (DORAN, 1990, p. 103).

<sup>504</sup> A crítica de Robert Doran à perspectiva de Fergus Millar serve também como crítica à tese de Tcherikover: “A noção que Antíoco instigou uma perseguição religiosa falha por assumir que, naquele momento, religião e política eram separadas. Assume, por exemplo, que circuncisão e comer comida kosher são parte da religião, bem distintas das regras sociais. Porém, circuncisão é parte das leis ancestrais judaicas. É como alguém se torna membro da sociedade judaica” (DORAN, 2011, p. 429). Esta tendência de separação entre religião e política, portanto, é equivocada.

<sup>505</sup> Cf. Estrabão, *Geog.*, 14.658 (Antíoco I); Contra: Apiano, *Syr.*, 67 (Seleuco I). A divergência entre as fontes quanto a quem fundou a cidade parece ser decorrente do fato de que Estratonice (Στρατωνίκη), de quem a cidade

se deu em boa medida pela existência de conhecidos recintos religiosos na região (LOZANO, 1996, p. 188-189)<sup>506</sup>, de modo que os antigos deuses passaram a fazer parte do panteão da cidade mediante adaptações e sincretismos com as divindades gregas (LOZANO, 1993, p. 76), assim como as festividades locais<sup>507</sup>.

Não é impossível, portanto, que as medidas de Antíoco IV a fim de modificar os costumes judaicos e implantar o culto a divindades gregas (Zeus e Dioniso) sejam vistas como medidas próprias na constituição de Jerusalém como uma πόλις ao estilo grego, dedicada a Zeus Olímpico (cf. 2 Mac 6.2). Pode-se inclusive cogitar a possibilidade desta atitude de Antíoco ter influenciado na posterior refundação de Jerusalém pelo imperador Adriano como uma *colonia* romana denominada *Aelia Capitolina* em homenagem a Jupiter Capitolino (*Iuppiter Capitolinus*)<sup>508</sup>. De fato, ambas “fundações” estariam relacionadas a revoltas judaicas – a Revolta dos Macabeus e a Revolta de Bar Kokhba –, sem que esteja claro (em ambos os casos) se as revoltas foram consequências ou mesmo causas destas transformações do status de Jerusalém. Defendendo esta perspectiva, Dan Barag (2000-2002) indicou até mesmo uma moeda (Figura 10) como prova da medida de Antíoco: tal moeda possui uma figura feminina em seu reverso que, segundo Barag, seria uma representação da personificação da própria cidade de Jerusalém, à semelhança de outras cidades como Selêucia no Tigre e Susa<sup>509</sup>. Seu argumento, no entanto, como bem indicou Oren Tal (2012), é por demais teórico<sup>510</sup>, não definindo a questão, que permanece em aberto. Afinal, trata-se de uma grande teoria sobre uma moeda da qual se tem pouco conhecimento: segundo Houghton, Lorber e Hoover (2008), p.e., a moeda nem mesmo é de Jerusalém, mas de Samaria, o que derrubaria completamente a teoria de Barag, apesar da mesma ter sua influência na historiografia<sup>511</sup>. Também, apesar de algumas moedas da *Aelia Capitolina* apresentarem uma figura feminina no seu reverso, trata-se de uma representação de Víbia Sabina, esposa do imperador Adriano<sup>512</sup>, não servindo para fortalecer a teoria de Barag.

---

herda o nome, foi esposa tanto de Seleuco I quanto de seu filho, Antíoco I. Cf. LOZANO, 1996, p. 188, nota 10; GRAINGER, 1996, p. 67 [Stratonike (3)]. Sobre Seleuco, Antíoco e Estratonice, cf. BREEBAART, 1967.

<sup>506</sup> Alguns exemplos são o templo de *Hekate* em Lagina e de Zeus *Chrysaoreus*.

<sup>507</sup> Cf. LOZANO, 1992.

<sup>508</sup> Cf. nota 478. Sobre a fundação de Jerusalém como *Aelia Capitolina*, cf. Dio Cássio, *Hist. Rom.*, 69.12 (antes da revolta); Eusébio, *Hist. eccl.*, 4.6 (depois da revolta); *Chron. Pasc.*, 228; Epifânio, *P. Met.*, 14; GOLAN, 1986; ZISSU; ESHEL, 2016; DI SEGNI, 2014.

<sup>509</sup> Cf. BARAG, 2000-2002, p. 67. Para as moedas: Houghton 1513-1515 (Selêucia); 1533 (Susa).

<sup>510</sup> Cf. TAL, 2012, p. 264.

<sup>511</sup> Anatheia E. Portier-Young, porém, chega a cogitar a possibilidade de a figura feminina representar não Jerusalém, mas a “Antioquia em Jerusalém” ou até mesmo a própria Cidadela (*Akra*). PORTIER-YOUNG, 2011, p. 190-191.

<sup>512</sup> P.e. Ya’akov Meshorer 7 (coleção do autor).



**Figura 10** – Moeda de bronze de Antíoco IV.<sup>513</sup>

Anverso: Cabeça de Antíoco IV radiada<sup>514</sup>, virada à direita. Borda com filetes. Reverso: Uma figura feminina sentada virada à esquerda segurando com sua mão direita uma estátua de Nike, deusa da vitória (*nikephoros*, “porta-Nike”)<sup>515</sup> com uma grinalda de vitória. Aparentemente há um pássaro aos pés da figura feminina. Inscrição: ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ, escrita verticalmente. Borda pontilhada. 15.1 mm., 3.92 g., 169-164 a.C., cunhada em Jerusalém (Barag) ou Samaria (Houghton).

4) *Para afirmar seu domínio*. Segundo Erich S. Gruen (1993, p. 262-264), Antíoco pode ter buscado demonstrar sua força sobre os judeus mediante a “perseguição” em decorrência da humilhação que passou com os romanos no “dia de Elêusis”<sup>516</sup>, naquele mesmo ano (167 a.C.). De fato, sua usual caracterização como alguém tirânico e orgulhoso<sup>517</sup> favorece esta interpretação, mas não deixa de estar sujeita à mais pura suposição. As medidas contra os judeus estariam em conjunto com outras demonstrações de poder, como a procissão

<sup>513</sup> Fonte: Kunst Historisches Museum Wien, Áustria, Showcase 3 (The Maccabean Revolt), 4B.

<sup>514</sup> Segundo Portier-Young (2011, p. 190), é uma alusão visual às representações do deus-sol Hélios, indicando a intitulação de Antíoco como *theos epiphanes*, ou seja, “Deus manifesto”.

<sup>515</sup> Segundo Portier-Young (2011, p. 191), se Barag estiver correto em sua teoria, a figura segurando o símbolo da vitória pode representar a vitória de Antíoco sobre Jerusalém e os judeus, ou ainda sobre o Egito. Há moedas de Antíoco IV que representam Zeus portando uma imagem de Nike (*nikephoros*). Cf. Houghton 1396a; Le Rider, p. 193 (No. 37); SNG Spaer 977.

<sup>516</sup> Ao avançar no Egito, Antíoco é parado por um embaixador romano, Gaius Popillius Laenas, que lhe avisa que, caso não retirasse suas tropas do Egito e de Chipre, estaria entrando em guerra com Roma. Cf. Tito Lívio, *Urb.*, 45.12.1-6; Políbio, *Histor.*, 29.27.1-8; Diodoro Sículo, *Bib. Hist.*, 31.2; Cícero, *Phil.*, 8.23; Plutarco, *Mor.*, 202F; Plínio, *NH*, 34.24; Valerius Maximus, *Fact.*, 6.4.3; Apiano, *Syr.*, 66.350-1; Justino, *Apol.*, 34.3.1-4; Zonaras, *Ep. Hist.*, 9.25. Robert Doran concorda com Gruen em relação ao fato de que o “Dia de Elêusis” teria tido um efeito psicológico em Antíoco levando-o a “querer mostrar que ele ainda era uma força a ser reconhecida” (DORAN, 2011, p. 432). Segundo Políbio, Antíoco teria criado ressentimento a partir deste evento. Cf. Políbio, *Histor.*, 29.27.8; 30.27.2; 30.8; GWYN MORGAN, 1990 [esp. p. 38]. Mesmo assim, parece que o Dia de Elêusis teve como efeito também que Antíoco “renunciasse a suas reivindicações de buscar uma política externa independente no Mediterrâneo” (BRISCOE, 1969, p. 49).

<sup>517</sup> O orgulho de Antíoco é apresentado em 2 Macabeus com diversas expressões, como p.e. a afirmação de que “achava poder dar ordens às ondas do mar e se imaginava pensando na balança os cumes das montanhas” (2 Mac 9.8).

em Dafne, no ano seguinte (166 a.C.)<sup>518</sup>. No mesmo sentido se pode pensar a “perseguição” como uma ação de Antíoco a fim de afirmar seu poder em decorrência de uma Revolta. Tanto 1 como 2 Macabeus indicam que a invasão de Antíoco a Jerusalém se deu durante uma campanha ao Egito: 1 Macabeus fala da vitória de Antíoco no Egito, a qual foi sucedida por um ataque aparentemente sem motivos contra Jerusalém, no seu retorno à Síria (1 Mac 1.16-28<sup>519</sup>); 2 Macabeus, porém, chega a apontar a razão deste ataque: enquanto Antíoco estava em sua campanha contra o Egito, teria surgido o boato de que ele havia morrido, de modo que Jasão, a quem havia tirado do poder, resolveu invadir Jerusalém com um exército, buscando destituir Menelau à força (2 Mac 5.5-14). Chegando tais informações a Antíoco, este pensou “que a Judeia estava rebelando-se” (2 Mac 5.11) e decidiu tomar providências<sup>520</sup>.

Particularmente, esta última explicação me parece a mais adequada. A primeira teoria perde completamente a força quando notamos que a auto-consciência pagã, ou seja, a ideia de um “paganismo” – como o conjunto de certo número de crenças e religiões com profundas semelhanças –, somente surge no contraste com as religiões monoteístas e, especialmente, com o cristianismo, posterior a este contexto. Quanto à segunda teoria, nos parece provável uma reforma do judaísmo, porém desde que partindo dos próprios judeus, e não de Antíoco. Em relação à terceira teoria, há poucos indícios nas fontes que apontem para uma transformação na cidade de Jerusalém (apesar da tentativa de Dan Barag), assim como a “perseguição” parece ter sido para além dos limites da cidade. Mais provável, portanto, nos parece a quarta teoria, que percebe na medida de Antíoco uma ação muito mais voltada para sua imagem e seu poder. Talvez, de fato, o que veio depois a ser tomado como a “Revolta dos Macabeus” já tivesse se iniciado neste contexto, apesar do que é aferido, de modo que não seria a revolta uma resposta à perseguição, mas a própria perseguição seria uma resposta à revolta, como sugeriu Tcherikover (1959, p. 191).

---

<sup>518</sup> Em 166 a.C. Antíoco oferece um grande desfile na cidade de Dafne, para uma audiência convocada de diversas cidades ao longo de todo o mundo helenístico: mais de 50.000 soldados são apresentados na procissão, junto a diversos armamentos, 800 efebos com coroas de ouro, 1.000 cabeças de gado para sacrifício, numerosas imagens de divindades e heróis, e enormes quantidades de ouro e prata, cf. GRUEN, 1993, p. 263; Políbio, *Histor.*, 30.25-26; Diodoro Sículo, *Bib. Hist.*, 31.16; MØRKHOLM, 1966, p. 97-100. Esta procissão, que foi parte do festival a Apolo (STROOTMAN, 2007, p. 309), se deu no mesmo período que outros grandes espetáculos públicos, como as celebrações da vitória do general romano L. Aemilius Paullus em Anfípole na Macedônia (167 a.C.), e de L. Anicius Gallus com jogos na cidade de Roma (166 a.C.), com os quais esteve relacionada. Cf. EDMONSON, 1999.

<sup>519</sup> Enquanto 1 Macabeus indica este ataque a Jerusalém após a primeira campanha no Egito, 2 Macabeus o coloca após uma segunda campanha (2 Mac 5.1-4).

<sup>520</sup> A ação militar, tal como levada a cabo em ambas situações destacadas em 2 Macabeus – entrada de Antíoco em Jerusalém (e no Templo) e a “perseguição” posterior, era uma medida política típica do Império Selêucida. A monarquia selêucida não era somente “em primeira instância de caráter militar” (AUSTIN, 2005, p. 124), mas também tinha como ideologia a ideia de que seu domínio se mostrava no “território conquistado pela lança” (AUSTIN, 2005, p. 125). Cf. Políbio, *Histor.*, 5.67.219; 28.1.4.



Seguindo esta perspectiva, a perseguição seria, assim, um meio de reprimir a revolta e reestabelecer o poder selêucida sobre a Judeia. De fato, apesar do foco de Antíoco estar sobre o Egito, era importante que o poder selêucida estivesse firme na Judeia, uma vez que esta não era somente fronteira com o Egito, mais ao Sul<sup>521</sup>, mas também possuía fortes laços com o Império Ptolomaico, especialmente através da relação de algumas famílias judaicas poderosas<sup>522</sup>. A Judeia, portanto, não era somente uma fronteira territorial entre os dois Impérios, estando justamente entre a Síria do Império Selêucida, ao norte, e o Egito do Império Ptolomaico, ao sul (Figura 11), mas também era uma província dividida politicamente por apoiadores destas duas monarquias helenísticas.

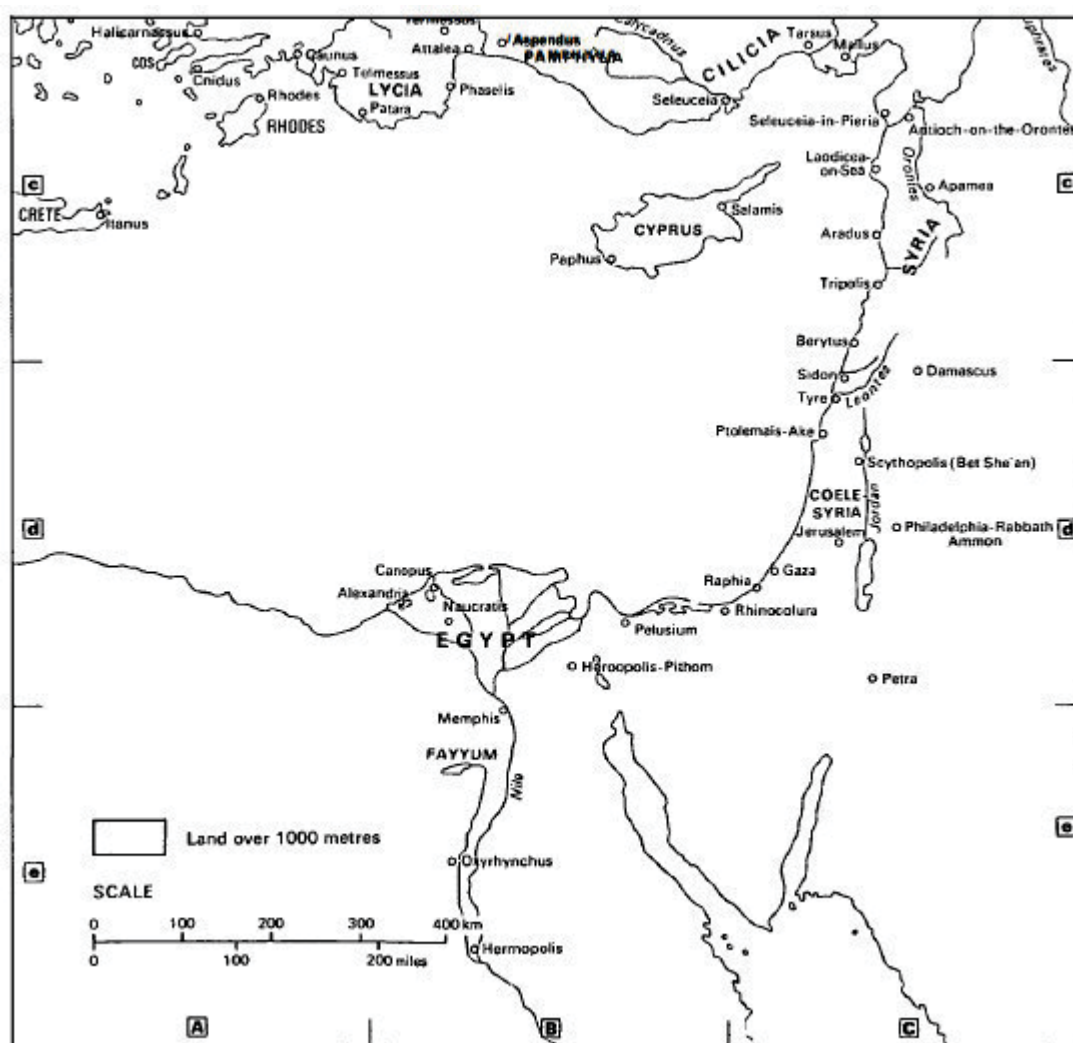


Figura 11 – Mapa do leste do Mediterrâneo.<sup>523</sup>

Note-se que a região da Judeia (intitulada no mapa como *Coele-Syria*, onde está Jerusalém), fica justamente no caminho (por terra) entre a Síria (*Syria*), ao norte, e o Egito (*Egypt*), ao sul (sudoeste, mais precisamente).

<sup>521</sup> A Judeia era um território fronteiriço a tal ponto que chegou a pertencer ao Império Ptolomaico.

<sup>522</sup> Cf. nota 422.

<sup>523</sup> Fonte: CAH, p. 414 (Map 7). Mapa transposto com alterações.



Daí a importância da Judeia e a razão de Antíoco ter atentando a esta com tamanho cuidado, eliminando os privilégios ancestrais a fim de tornar seu poder mais direto na Judeia<sup>524</sup> e punir uma cidade revoltosa<sup>525</sup>. Suas medidas, assim, poderiam ser vistas como atos políticos legítimos da perspectiva selêucida, o que explica que, apesar de ter sido apresentado negativamente por autores gregos posteriores, como Plutarco, foi tomado em certa medida como uma referência positiva aos seus sucessores, o que se pode perceber pela retomada posterior não somente de elementos de sua cunhagem, por Antíoco VIII (Figura 12), mas também de seus epítetos, por este (Antíoco VIII, “Epifânio”) e Alexandre II Zabinas (128-123 a.C.), que é intitulado como “Epifânio” e “Nikeforos” em suas moedas (Figura 13)<sup>526</sup>.



**Figura 12** – Tetradracma de prata de Antíoco VIII.<sup>527</sup>

Anverso: Cabeça de Antíoco VIII virada à direita e com diadema. Borda com filetes. Reverso: Zeus entronizado, sentado para a esquerda, segurando uma águia em seu braço direito estendido e um cetro no braço esquerdo dobrado [cf. Figuras 4 e 7]. Borda laureada. Letra Π sob o trono. Inscrição: [B]ΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ (dir.); ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ (esq.). 16.38 g., 28 mm., 108-96 a.C., cunhada em Antioquia no Orontes.

<sup>524</sup> Arminda Lozano, analisando os sistemas de controle territorial por parte dos selêucidas, destacou o fato de que um dos problemas encontrados pelo poder imperial “era que uma boa parte dos territórios do Império escapavam do seu controle direto, em função de privilégios ancestrais” (LOZANO, 1996, p. 183). A “perseguição” de Antíoco, portanto, acabando com tais privilégios, não somente estabeleceria uma unidade em relação ao conjunto do império, mas também permitiria um controle imperial mais direto.

<sup>525</sup> Robert Doran destaca que a medida de Antíoco IV foi semelhante àquela efetuada por seu pai, Antíoco III, revogando a política ancestral da cidade de Apolônia em Rhyndacos. Cf. DORAN, 2011, p. 428, 432. O aspecto trágico do caso judaico, no entanto, seria decorrente de um desconhecimento por parte de Antíoco de que as leis ancestrais de Jerusalém e da Judeia eram tão diferentes daquelas de outras cidades, de modo que “não conhecendo a sociedade judaica, não previu as consequências de suas ações” (DORAN, 2011, p. 433).

<sup>526</sup> Cf. MØRKHOLM, 1983, p. 62. Suas cunhagens apresentam as seguintes inscrições: ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ (Houghton 2210); ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ (Houghton 2239, 2240 e 2241); e ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ ΘΕΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ (Houghton 2215). Antíoco VIII também é cunhado como ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ (Houghton 2278).

<sup>527</sup> Fonte: Houghton 2309; SNG Spaer 2554-2558 (com diferença).



**Figura 13** – Moeda de Alexandre II Zabinas.<sup>528</sup>

Anverso: Cabeça de Zeus laureada com borda pontilhada. Reverso: Raio vertical e borda laureada. Inscrição: ΒΑΣΙΛΕΩΣ [ΑΛ]ΕΞΑΝΔΡΟΥ (dir.); [ΕΠΙΦ]ΑΝΟΥΣ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ (esq.). 4.61 g., 18-19 mm., c126/125 a.C., cunhada em Selêucia em Pieria.

De fato, o grande foco de Antíoco não era Jerusalém, mas o Egito, para o qual empreendeu duas campanhas militares<sup>529</sup>, chegando inclusive a conquistar territórios e exercer domínio<sup>530</sup>. Mesmo assim, porém, em ambos os casos (Egito e Jerusalém), Antíoco deixou claro seu caráter transgressor. A transgressão é, segundo François Hartog (1999, p. 333), a lei resultante da tirania, que consiste na saída de um soberano “de seu espaço, para entrar num espaço estrangeiro”, tendo como marca “a construção de uma ponte sobre um rio ou, pior ainda, sobre um braço de mar”<sup>531</sup>. Assim sendo, Antíoco evidencia sua tendência à transgressão não somente quando invade o Egito, mas também quando entra no Templo de Jerusalém. É nesta perspectiva de transgressão que o autor de 2 Macabeus comenta sua pretensão, da qual a entrada no Templo foi apenas um resultado: “Ele imaginava no seu orgulho, por causa da exaltação meteórica do seu coração, poder tornar navegável a terra firme e transitável a pé o oceano!” (2 Mac 5.21b).

<sup>528</sup> Fonte: Houghton 2239; SNG Spaer 2411.

<sup>529</sup> A respeito da relação entre Antíoco e o Egito, e uma análise de suas invasões, cf. SWAIN, 1944.

<sup>530</sup> Cf. 1 Mac 1.19-20. Antíoco chega a conquistar certo território do Egito, como fica indicado pela existência do papiro P.Tebt. (Papyri Tebtynis) 3.1.698 (Trismegistos 5309/berkeley.apis.935), no qual é referido um decreto seu a uma parte administrativa do Egito (um *nome*): “por decreto do rei Antíoco: aos *cleruchs* [colonos do exército] no *nome* [divisão administrativa] Krokodilopolite...”. Outro indício são as três moedas ptolomaicas de bronze de Antíoco IV (Svoronos 1422, pl. 48, 7; SNG Spaer 1187; e SNG Cop 206), apontadas pelos estudiosos de forma unânime para o contexto da Sexta Guerra Síria (170-168 a.C.), na invasão de Antíoco ao Egito. Cf. LORBER, 2007.

<sup>531</sup> Há vários casos deste tipo na história dos persas: Ciro, p.e., constrói uma ponte sobre o Araxes, a fim de atacar os massagetas, ao norte; Dario atravessa o Bósforo e o Istro a fim de atacar os nômades; Xerxes, em duas situações, conecta as duas margens do Helesponto, ligando Europa e Ásia. Cf. HARTOG, 1999, p. 333.

### 2.3.3 A profanação do Templo de Jerusalém

A entrada de Antíoco no Templo de Jerusalém, porém, não foi somente uma transgressão, mas também uma profanação. Mesmo que a nível histórico esta atitude tenha sido “basicamente um ato de interferência política e demonstração de poder militar” (KRIKONA, 2017, p. 25) – valendo-se de sua soberania e talvez até recolhendo impostos atrasados<sup>532</sup> –, foi vista pelos judeus como uma transgressão de espaço sagrado<sup>533</sup>, ou seja, uma profanação<sup>534</sup>, como fica claro no texto:

Não contente com isso, ele [Antíoco] teve a ousadia de penetrar no Templo mais santo de toda a terra, tendo por guia Menelau, o qual se fizera traidor das leis e da pátria. Com as suas *mãos imundas* [μιαραῖς χερσὶν] tocou nos vasos sagrados; e as oferendas dos outros reis, ali depositadas para incremento, glória e honra do santo Lugar, arrebatou-as com suas *mãos profanas* [βεβήλοις χερσὶν].<sup>535</sup>

A profanação efetuada por Antíoco, porém, foi indicada tanto em 1 Macabeus como em 2 Macabeus não somente como a entrada no Templo, mas também o ato conjunto de estabelecimento de um domínio militar dos selêucidas. Assim, seja pelos despojos, retirados do Templo, como ainda pelo sangue do povo judeu derramado<sup>536</sup>, ambos os livros tomam a situação como uma profanação grega do solo sagrado judaico. Assim, a Cidadela selêucida em Jerusalém foi, à semelhança do Ginásio, um símbolo de helenismo como imposição e, conseqüentemente, profanação. De fato, segundo 1 Macabeus 1.33-34 os selêucidas “reconstruíram a Cidade de Davi, dotando-a de grande e sólida muralha e de torres

<sup>532</sup> Cf. KRIKONA, 2017, p. 25, nota 86. Cabe lembrar que, como bem indicado em 2 Macabeus 4.27, Menelau não estava cumprindo seu acordo com Antíoco, não pagando “as quantias prometidas ao rei”. Como bem lembra Michael J. Taylor (2014, p. 234), isto não significa, porém, que Menelau devesse um total de 1980 talentos, ou seja, que tivesse atrasado durante os três anos de seu sumo sacerdócio o valor prometido de 660 talentos anuais (300 talentos regulares mais um adicional de 360 talentos), como dá a entender Mørkholm, o qual afirma que Antíoco teria levado do Templo menos do que lhe seria devido pelo atraso de três anos (1.800 talentos). Cf. MØRKHOLM, 1989, p. 283; MØRKHOLM, 1966, p. 142-143. Cf. nota 391.

<sup>533</sup> Também os gregos tomaram a transgressão persa na invasão da Grécia como uma “transgressão de um espaço divino e agressão aos deuses” (HARTOG, 1999, p. 334).

<sup>534</sup> Segundo Otto Mørkholm, “o que pareceu aos judeus um sacrilégio pode ter parecido a Antíoco como uma medida administrativa legal para recuperar os atrasos do tributo, o qual Menelau presumivelmente ainda devia ao tesouro real” (MØRKHOLM, 1989, p. 283). Cf. nota anterior.

<sup>535</sup> 2 Mac 5.15-16 (BJ), grifo nosso. Texto grego (LXX): “οὐκ ἄρκεσθεὶς δὲ τούτοις κατετόλμησεν εἰς τὸ πάσης τῆς γῆς ἀγιώτατον ἱερὸν εἰσελθεῖν ὁδηγὸν ἔχων τὸν Μενέλαον τὸν καὶ τῶν νόμων καὶ τῆς πατρίδος προδότην γεγονότα καὶ ταῖς **μιαραῖς χερσὶν** τὰ ἱερὰ σκευὴ λαμβάνων καὶ τὰ ὑπ’ ἄλλων βασιλέων ἀνατεθέντα πρὸς αὔξησιν καὶ δόξαν τοῦ τόπου καὶ τιμὴν ταῖς **βεβήλοις χερσὶν** συσσύρων” (grifo nosso). Enquanto o termo βέβηλος se relacionava normalmente à profanação relativa a um espaço sagrado (cf. Dionísio de Halicarnasso, *Ant. Rom.*, 7.8; Sófocles, *OC*, 10; *Ich.*, 154), o termo μιάρως tende a estar relacionado à profanação por impureza (sangue, sujeira, etc). Cf. LSJ, p. 312 (βέβηλος) e 1132 (μιαρός); 1 Tm 1.9 (βεβήλοισ); 2 Mac 4.19 (μιαρός); 9.13 (μιαρός); 15.32 (μιαροῦ); 4 Mac 4.26 (μιαρῶν); 9.17 (μιαροὶ); Dn 13.56 (LXX, μιάρὰ). De fato, segundo 2 Macabeus as mãos de Antíoco são profanadoras tanto por penetrarem o espaço sagrado do Templo (2 Mac 5.15-16) quanto pelo “extermínio” (2 Mac 5.13) de 40.000 pessoas em três dias (2 Mac 5.14 – 80.000 “vitimadas”, levando em conta os vendidos como escravos).

<sup>536</sup> Cf. nota anterior.

fortificadas, e dela fizeram a sua cidadela [Ἄκρα]<sup>537</sup>. Povoaram-na de gente ímpia, homens perversos, e nela se fortificaram” (1 Mac 1.33). Segundo Josefo, a construção da Cidadela se deu na Cidade Baixa a fim de cuidar o Templo de cima para baixo<sup>538</sup>. Acontece, porém, que a Cidade Baixa, também conhecida como Cidade de Davi<sup>539</sup>, ficava 40 metros abaixo do Monte do Templo (Figura 14), indicando um erro de interpretação de Josefo<sup>540</sup>, apesar de este autor preservar a indicação correta da localização da Cidadela, próxima, mas não acima do Templo (BAR-KOCHVA, 1989, p. 451)<sup>541</sup>, conforme se pode perceber na imagem abaixo.

---

<sup>537</sup> A palavra grega Ἄκρα, que originalmente designava não somente o topo de uma colina (Homero, *Od.*, 8.508) mas também a ideia de altura (cf. Homero, *Il.*, 13.772), veio posteriormente a designar as cidadelas que, em geral, ficavam no ponto mais alto das cidades, a fim de cuidá-las. Cf. p.e.: Xenofonte, *An.*, 7.1.20; Hyperides, *Lyc.*, frag. 3; Luciano, *Bis Acc.*, 13. Cf. LSJ, p. 54.

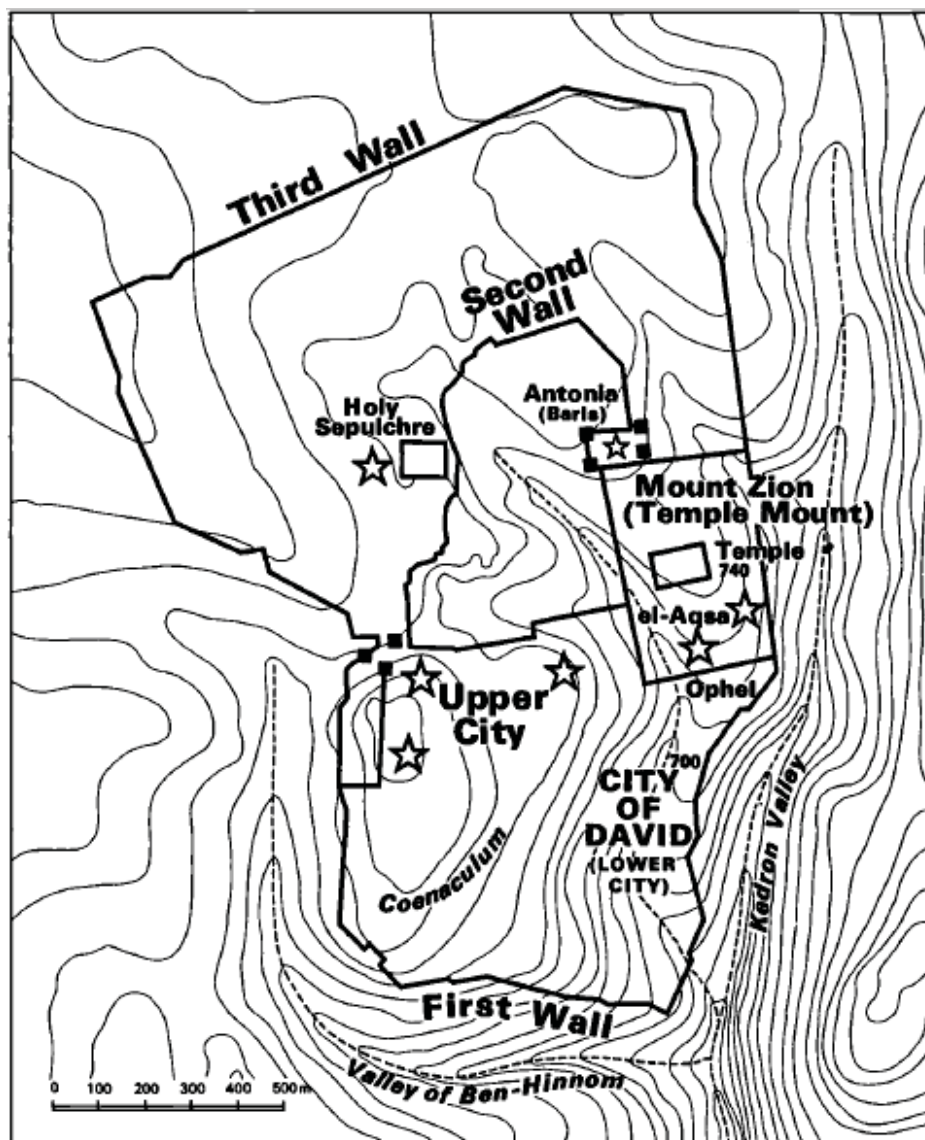
<sup>538</sup> O relato de Flávio Josefo (*AJ*, 12.252-253) é muito parecido: “[...] e quando derrubou as muralhas da cidade, ele construiu uma Cidadela [Akra] na parte baixa da cidade, pois o lugar era alto, e olhava de cima o Templo, [...] ele fortificou esta com muros altos e torres, e colocou nesta uma guarnição de macedônios. De toda forma, nesta Cidadela habitaram a parte má e ímpia da multidão, pela qual provou que os cidadãos sofressem muitas e terríveis calamidades”.

<sup>539</sup> A “Cidade de Davi” (עיר דוד) era uma parte de Jerusalém, localizada junto ao Monte do Templo, e avançando para o sul. Possivelmente, a região norte da chamada “área G” do Projeto Arqueológico Cidade de Davi é a localização das cidadelas da Jerusalém jebusita e davídica, mencionadas em 2 Sm 5.6-9 e 1 Cr 11.4-9. Cf. DECOSTER, 1989, p. 70, nota 6. Não está claro, porém, se tratasse da mesma localização da “Cidade de Davi” onde, segundo 1 Macabeus, os selêucidas estabeleceram sua guarnição, elevando muros e torres, e construindo uma Cidadela (*Akra*), para onde os soldados de Nicanor fugiram, após serem derrotados (1 Mac 7.32). A partir de uma referência de Flávio Josefo (*BJ*, 6.354), podemos indicar que a Cidade de Davi do período macabeu estaria ao Sul do Monte do Templo.

<sup>540</sup> Como bem apontado por Bar-Kochva, é complicado defender que fosse outra a localização da Cidadela somente a partir da afirmação de Josefo de que esta ficava acima do Templo, uma vez que todas as fontes (mesmo Josefo) indicam como local a “Cidade de Davi”, ou “Cidade Baixa”. Cf. BAR-KOCHVA, 1989, p. 451.

<sup>541</sup> Cf. BAR-KOCHVA, 1989, Appendix D, p. 445-465 [451].





**Figura 14** – Mapa da cidade de Jerusalém com relevo.<sup>542</sup>

Note-se que o Monte Sião (Mount Zion / Temple Mount), onde ficava o Templo (Temple) está 40 metros acima da parte mais alta da Cidade de Davi (City of David / Lower City), com uma altura de 740 metros.

Nesta Cidadela eram depositadas armas, víveres, e mesmo “os despojos tomados em Jerusalém” (1 Mac 1.35), de tal modo que era vista como “uma emboscada para o lugar santo” (1 Mac 1.36), pois através dela muitos soldados “derramaram sangue inocente em redor do Santuário, e ao Santuário profanaram” (1 Mac 1.37), conforme indica o poema citado em 1 Macabeus 1.36-40:

Aquilo era uma emboscada para o lugar santo,  
Um adversário maléfico para Israel constantemente.  
Derramaram sangue inocente em redor do Santuário,  
E ao Santuário profanaram.

<sup>542</sup> Fonte: BAR-KOCHVA, 1989, p. 446 (Appendix D).



Por sua causa fugiram os habitantes de Jerusalém  
 E ela transformou-se em habitação de estrangeiros.  
 Jerusalém tornou-se estranha à sua progênie  
 E seus próprios filhos a abandonaram.  
 Seu Santuário ficou desolado como um deserto<sup>543</sup>,  
 Suas festas converteram-se em luto,  
 Seus sábados em injúria,  
 Sua honra em vilipêndio.  
 À sua glória igualou-se a ignomínia  
 E sua exaltação mudou-se em pranto.<sup>544</sup>

A Cidadela, portanto, não foi somente símbolo do poder estrangeiro em Jerusalém – foi também símbolo de profanação, tanto da terra como do Santuário. Afinal, marca uma imposição de uma ocupação estrangeira. Isto também pode ser visto no relato sobre Simão, onde é dito que os pagãos saíam da Cidadela “para profanar as imediações do lugar santo, causando grave atentado à sua pureza” (1 Mac 14.36). Por esta razão, Simão não somente purifica o Templo, mas também “purificou a Cidadela, removendo-lhe as abominações” (1 Mac 13.50) e habitando nela (1 Mac 13.52). Também Judas quando pendura a cabeça de Nicanor, este “imundo [μιαροῦ]” (2 Mac 15.32), na Cidadela, portanto, realiza um ato simbólico que representa não somente o fim do poder selêucida como ainda o fim da impureza em Jerusalém – serve, segundo 2 Macabeus, como “um sinal claro e evidente, para todos, da ajuda do Senhor” (2 Mac 15.35)<sup>545</sup>. Sendo assim, pode-se perceber que as

<sup>543</sup> Como lembra Elias Bickerman, estas expressões devem ser compreendidas corretamente: mais do que uma realidade histórica, a “desolação” do Santuário e de Jerusalém são imagens construídas discursivamente a fim de vincular a situação à linguagem bíblica a respeito da catástrofe proferida a Jerusalém pelos profetas, relativa ao cativeiro: “E farei das cidades de Judá lugar desolado, em que ninguém habite” (Jr 34.22b). Na realidade, em ambos os casos (conquista babilônica e ação selêucida), nem a Judeia nem Jerusalém ficaram completamente desoladas ou em completas ruínas, apesar da linguagem empregada. Cf. BICKERMAN, 2007, p. 1084 (II).

<sup>544</sup> 1 Mac 1.36-40 (BJ). Trata-se claramente de um poema, como se pode perceber no uso dos termos καὶ e αὐτῆς, que marcam os versos. Grego (LXX):

“καὶ ἐγένετο εἰς ἔνεδρον τῷ ἁγιάσματι  
 καὶ εἰς διάβολον πονηρὸν τῷ Ἰσραὴλ διὰ παντός  
 καὶ ἐξέχεαν αἷμα ἀθῶον κύκλω τοῦ ἁγιάσματος  
 καὶ ἐμόλυναν τὸ ἁγίασμα  
 καὶ ἔφυγον οἱ κάτοικοι Ἱερουσαλημ δι’ αὐτοῦς  
 καὶ ἐγένετο κατοικία ἀλλοτρίων  
 καὶ ἐγένετο ἀλλοτρία τοῖς γενήμασιν  
 αὐτῆς καὶ τὰ τέκνα  
 αὐτῆς ἐγκατέλιπον αὐτὴν τὸ ἁγίασμα  
 αὐτῆς ἠρημώθη ὡς ἔρημος αἱ ἑορταὶ  
 αὐτῆς ἐστράφησαν εἰς πένθος τὰ σάββατα  
 αὐτῆς εἰς ὄνειδισμόν ἢ τιμὴν  
 αὐτῆς εἰς ἐξουδένωσιν κατὰ τὴν δόξαν  
 αὐτῆς ἐπληθύνθη ἡ ἀτιμία  
 αὐτῆς καὶ τὸ ὕψος  
 αὐτῆς ἐστράφη εἰς πένθος”.

<sup>545</sup> “A razão para Judas ordenar que a cabeça de Nicanor seja pendurada no muro da Cidadela era para que fosse enfatizado a judeus e não-judeus que o Deus de Israel libertou seu povo da opressão” (VAN HENTEN, 2003, p. 71). Segundo a Bíblia de Jerusalém (p. 796, nota c), é “pouco provável” que isto de fato tenha ocorrido, uma vez que, comparado a 1 Mac 13.51, parece haver um anacronismo, uma vez que a Cidadela somente teria sido

profanações, tanto do Templo como da Cidadela, foram tomados em 2 Macabeus como símbolos do helenismo em seu sentido mais profundo: como uma imposição destrutiva da cultura grega sobre outros povos<sup>546</sup>.

### 2.3.4 A profanação a outros templos

A profanação do Templo de Jerusalém, em 2 Macabeus, é claramente uma demonstração da imposição do helenismo. Porém, apesar do Templo de Jerusalém ser destacado no livro como o “grandioso e santo Templo” (2 Mac 14.31) e o “Templo mais santo de toda a terra” (2 Mac 5.15)<sup>547</sup>, não é o único templo mencionado, uma vez que há também referências ao templo do Monte Gerizim, que sofre, juntamente com o Templo de Jerusalém, pela indicação de governadores selêucidas (2 Mac 5.22-23), e pela renomeação a uma divindade grega: “Mando-o, além disso, profanar o Santuário de Jerusalém, dedicando-o a Zeus Olímpico, e o do monte Garizim, como o pediam os habitantes do lugar, a Zeus Hospitaleiro [como o pediram<sup>548</sup>]” (2 Mac 6.2).

Estas referências ao templo do Monte Gerizim, que não o depreciam, sugerem não haver uma ideologia totalmente monotemplista em 2 Macabeus, seja contra o templo de Gerizim ou ainda de Elefantine ou Leontopolis<sup>549</sup>. Apesar da forte ideologia de propaganda do

---

desalojada dos seus ocupantes estrangeiros nove anos mais tarde. De todo modo, trata-se de uma demonstração (seja ou não verídica) da vitória judaica sobre a profanação estrangeira, como fica claro pela relação entre a exposição da cabeça de Nicanor na Cidadela (2 Mac 15.35) e de seu braço “diante do Santuário” (2 Mac 15.33). Cf. 2 Mac 15.32. Apesar da tendência do livro a aproximar os gregos ao βαρβαρισμός, decepar a cabeça de um inimigo e expô-la era um ato tido como caracteristicamente bárbaro e digno de reprovação mesmo entre estes. Cf. Heródoto, *Hist.*, 9.79.

<sup>546</sup> Há aqui, inclusive, uma aproximação da cultura grega imposta (Ἑλληνισμός), com o caráter bárbaro (βαρβαρισμός), reprovado por Heródoto por conta da destruição de santuários e imagens culturais. Cf. Heródoto, *Hist.*, 8.144; CARTLEDGE, 2007, p. 312.

<sup>547</sup> As expressões utilizadas para enfatizar a particularidade do Templo de Jerusalém são: τοῦ ἱεροῦ τοῦ μεγίστου (“grandioso Templo”, cf. 2 Mac 2.19); τῆς γῆς ἀγιώτατον ἱερὸν (“Templo mais santo de toda a terra”, cf. 2 Mac 5.15); μεγίστου ἱεροῦ (“máximo Templo”, cf. 2 Mac 14.13); τὸ μέγιστον καὶ ἅγιον ἱερὸν τῶν ἱερέων (“grandioso e santo Templo”, cf. 2 Mac 14.31). Em outros textos, se fala ainda que o Templo de Jerusalém é “afamado em toda a terra habitada” (2 Mac 2.22) e “alvo de veneração do mundo inteiro” (2 Mac 3.12).

<sup>548</sup> A grande maioria dos estudiosos seguiu B. Niese, corrigindo o texto e alterando ἐτύγχανον por ἐνετύγχανον. Cf. HABICHT, 1976, p. 229. Segundo esta correção, o texto deve ser compreendido como “Zeus Hospitaleiro, como o pediram”. Robert Doran, porém, defende a preservação do original, como referência à hospitalidade dos samaritanos: “Zeus hospitaleiro, como eram hospitaleiros”. Doran vale-se de uma tradição sobre Gênesis 14, na qual Abraão foi recebido pelos sidônios (cf. Eusébio, *Praep. evang.*, 9.17.2-9). Cf. Lc 10.25-37 (“O bom samaritano”). Cf. DORAN, 1983. Tobias Nicklas, seguindo Doran, acaba chegando a outra conclusão: a “hospitalidade” dos samaritanos seria uma referência à sua origem estrangeira: “Zeus dos estrangeiros[, por serem estrangeiros]”. Cf. NICKLAS, 2007, p. 109.

<sup>549</sup> Cf. ZSENGELLÉR, 2007, p. 187; DORAN, 1981, p. 11-12 e 17-18; VAN HENTEN, 2003, p. 76-77. Segundo van Henten, em 2 Macabeus “não há nenhuma indicação explícita da polêmica entre os judeus de Jerusalém e os judeus de Leontopolis” (VAN HENTEN, 2003, p. 77, nota 44). Mesmo assim, segundo Daniel R. Schwartz, a proeminência de Onias III em 2 Macabeus (cf. 2 Mac 3.1-4.6) poderia ser considerada como um indício da existência de tal polêmica. Cf. VAN HENTEN, 2003, p. 77, nota 44. Contra: H. W. Attridge; G. W. E.

Templo de Jerusalém<sup>550</sup>, não há um desprezo para com os outros templos. E isto se dá não somente em relação ao templo dos samaritanos (Gerizim), mas também aos templos pagãos que são mencionados. Deste modo, ainda mais espantoso que a menção do templo de Gerizim é a referência ao templo de Naneaia<sup>551</sup>, principalmente quando se considera o que é dito na segunda carta inicial: “De fato, seu chefe [Antíoco IV], tendo marchado contra a Pérsia, junto com o seu exército aparentemente irresistível, foi cortado em pedaços no templo de Naneaia, graças a um estratagema empregado pelos sacerdotes da deusa” (2 Mac 1.13).

Mesmo que o templo de Naneaia ficasse na Elimaida<sup>552</sup>, e não na Pérsia (como é afirmado no texto citado), a referência é bastante importante e reveladora. Além de ser mencionado, o templo de Naneaia aparece em 2 Macabeus 1 (segunda carta inicial) como o palco da morte de Antíoco IV, diferindo de 2 Macabeus 9 (relato), segundo o qual Antíoco teria morrido após tentar saquear o templo de Persépolis (cf. 2 Mac 9.2), falecendo por uma enfermidade enviada por Deus (2 Mac 9.5)<sup>553</sup>. Em ambos os casos, mesmo que Antíoco tenha morrido fora de Jerusalém, sua morte foi tomada como uma punição divina, da parte do

Nickelsburg. Cf. NICKELSBURG, 2005, p. 110. Como bem indicado por Vítor Luiz Silva de Almeida, a própria existência destes templos, como o de Leontópolis (ou Heliópolis), sugere uma descentralização da religião judaica. Cf. ALMEIDA, 2014; ALMEIDA, 2015a, p. 126-136.

<sup>550</sup> Cf. 1.3.1.

<sup>551</sup> A deusa Naneaia, adorada na Pérsia, Armênia e Síria, era identificada pelos gregos com Artêmis e Afrodite, cf. Políbio, *Histor.*, 31.9; Apiano, *Syr.*, 66; Clemente de Alexandria, *Protr.*, p. 19; BARRY, 1910, p. 136, nota 45. Se considerarmos que, segundo Políbio, a morte de Antíoco se deu por *ἐπιμασία* (“manifestações divinas”) quando tentou saquear o templo de Naneaia, podemos ver um paralelo, se levarmos em conta que tanto *ἐπιμασία* pode se referir a fenômenos meteorológicos (cf. KOSMIN, 2016, p. 38, nota 30), quanto 2 Mac 1.16 pode estar falando de “pedras e relâmpagos” (*βάλλοντες πέτρους*), mesmo que pretensamente efetuados pelos sacerdotes. Cf. KOSMIN, 2016, p. 36ss. A respeito da disposição de Antíoco em saquear este templo, cf. 1 Mac 6.1. Outro templo mencionado é o templo de Apolo em Dafne, onde Onias teria buscado abrigo segundo 2 Mac 4.33. Uma vez que Onias é apresentado de forma positiva no livro, o mesmo se deve supor para o santuário em Dafne, onde buscou abrigo.

<sup>552</sup> Seguindo os relatos de Estrabão (*Geog.*, 16.744) e Plínio (*NH*, 6.135), aparentemente o templo ficava na cidade de Susa. Afinal, não parece haver nenhum outro templo de Nanaia (de importância) na Elimaida, de modo que se deduz que é o de Susa que é mencionado no relato sobre Antíoco. Cf. TARN, 1938, p. 464. Este fato implicaria, porém, em Antíoco ter saqueado seu próprio templo, uma vez que Susa era uma cidade selêucida entre os reinos de Seleuco IV e Antíoco IV, cf. TARN, 1938, p. 464. Apesar de Apiano (*Syr.*, 66) defender que Antíoco saqueou seu próprio templo, Tarn defende que os reis helenísticos não saqueavam seus próprios templos. Cf. TARN, 1938, p. 465. Disto, Tarn deduz que o relato do saque do templo de Naneaia por Antíoco é tardia e falsa. Cf. TARN, 1938, p. 465-466. No caso do presente trabalho, a datação tardia seria explicada pelo fato da história estar presente nas cartas iniciais, claramente anexadas junto ao texto, enquanto a falsidade do relato não reduz em nada sua importância para o estudo, que leva em conta a importância ideológica do mesmo e não sua veracidade histórica.

<sup>553</sup> Segundo Eleni Krikona, a diferença dos textos se dá por uma confusão: não teria sido Antíoco IV quem morreu tentando profanar o templo de Naneaia, mas seu pai, Antíoco III. Cf. KRIKONA, 2017, p. 25, nota 89. Se, por um lado, outras fontes também indicam que Antíoco III morreu justamente durante uma profanação de templo em Elam, por outro tal templo seria de Baal e não de Naneaia. Cf. Diodoro Sículo, *Bib. Hist.*, 28.3; 29.15; Justino, *Epit.*, 32.2.1-2; Estrabão, *Geog.*, 16.1.18,744. 2 Mac 1.13ss também contrasta com outros relatos da morte de Antíoco, tais como os de Políbio (*Histor.*, 31.9), e Apiano (*Syr.*, 352), de modo que é mais recorrente outra explicação para este relato: seria simplesmente uma invenção a respeito da morte de Antíoco IV. Cf. KOSMIN, 2016, p. 35. A respeito dos diversos relatos sobre a morte de Antíoco Epifânio, cf. MENDELS, 1981; BARRY, 1910, p. 135-136, notas 42, 43 e 44.

próprio Deus de Israel. Deste modo, em 2 Macabeus 1.17 a descrição da morte de Antíoco nas mãos dos sacerdotes de Nanea é comentada da seguinte forma: “Em todas as coisas seja bendito o nosso Deus, que assim entrega (à morte) os que cometem sacrilégio!” (2 Mac 1.17). Apesar de aparentemente o “sacrilégio” mencionado se referir à tomada militar de Jerusalém (a “cidade santa”, 2 Mac 1.12<sup>554</sup>; cf. 3.4; 9.4,14), a frase é colocada logo após a tentativa de saque do templo de Nanea, um templo evidentemente “pagão”, parecendo indicar esta própria atitude de Antíoco como um “sacrilégio”<sup>555</sup>. Pode-se pensar, desta forma, em certa aproximação com a cultura pagã oriental, referindo-se até mesmo a um templo pagão com considerável respeito<sup>556</sup>. Porém, surge aqui uma questão: até que ponto se deve considerar tal aproximação judaica ao contexto religioso “pagão” (seja babilônico ou persa)? Para se compreender a profundidade desta relação, duas questões principais devem ser consideradas.

Em primeiro lugar, deve-se considerar o contexto histórico. O respeito aos templos era algo requerido não somente pelos judeus, mas em todo o mundo helenístico. A violação do espaço sagrado era algo tão grave que em diversas situações os templos requeriam que fossem reconhecidos como um território inviolável, ἄσυλα<sup>557</sup>. Tal seriedade se materializava na ênfase dada às menções de saques de templos por parte de monarcas. Assim, não foi somente 2 Macabeus que destacou os atos sacrílegos de Antíoco: Políbio e um papiro egípcio afirmam que o rei selêucida teria saqueado e destruído templos egípcios durante a sexta guerra síria (170-168 a.C.)<sup>558</sup>, e ainda Granius Licinianus registra o espólio do templo de

<sup>554</sup> Segundo Büchler, o termo empregado aqui, ἀγία πόλις, poderia ser uma forma de referência à própria cidade do Templo de Nanea, de modo semelhante a Hierapolis (Bambyce). Cf. KOSMIN, 2016, p. 36, nota 16.

<sup>555</sup> Se poderia supor que haveria uma separação entre os versos 12 e 13ss, mas, segundo Paul J. Kosmin, estes estão “conectados um ao outro em uma corrente causal pelo repetido uso de γάρ” (KOSMIN, 2016, p. 34). Também o uso de ἐξέβρασεν em 2 Mac 1.12 encontra relação com ἔξω παρέρριψαν, em 1.16. Cf. KOSMIN, 2016, p. 35.

<sup>556</sup> Este respeito é particularmente estranho quando contrastado com a usual tendência judaica de destruir os templos pagãos, seguindo a ordem divina quanto ao modo de lidar com os povos que seriam conquistados na terra prometida: “demolir seus altares, despedaçar suas estelas, cortar seus postes sagrados e queimar seus ídolos” (Dt 7.5, BJ). Cf. Êx 23.24; 34.13; Nm 33.52; Dt 7.25; 12.1-3. Segundo Erich Gruen, um texto do período helenístico, erroneamente atribuído a Hecateu (Josefo, *Ap.*, 1.193) explicitamente demonstra admiração em relação à destruição de templos, demonstrando não somente existir uma tradição judaica favorável à destruição de santuários estrangeiros, vendo tal ação como digna de louvor mesmo durante o período helenístico. Cf. GRUEN, 1998, p. 109. Também parece ter sido próprio dos macabeus a disposição para saquear templos pagãos, cf. 1 Mac 5.44,68; 10.83-84. Mesmo em 2 Macabeus parece haver uma referência deste tipo, na menção da incursão de Judas contra o Atargateion, ou seja, o santuário de Atargates, deusa síria identificada com Astarte. Cf. 2 Mac 12.26. A respeito da destruição de templos por parte dos judeus, cf. BARBU, 2010.

<sup>557</sup> Sobre a inviolabilidade territorial no mundo helenístico (ἄσυλία), cf. RIGSBY, 1996. Deve-se ter senso crítico, porém, compreendendo-se que certamente havia uma distância – mesmo que seja difícil de defini-la – entre teoria e prática no que diz respeito ao respeito desta inviolabilidade. Afinal, temos inclusive conhecimento de exemplos de discursos com intuito de legitimar a violação desta inviolabilidade e o uso da violência contra santuários. Cf. CHANIOTIS, 2005, p. 154-157.

<sup>558</sup> Políbio, *Histor.*, 30.26.9; P. Tebt. 3.1.781 (Trismegistos 5369/berkeley.apis.1002): “[...] o altar no dito templo sendo [destr]uído pelos homens de Antíoco [...]” ([...] τοῦ ἐν τῷ διασαφουμένῳ ἱερῷ [ἀδύτου(?)......]γτος ὑπὸ τῶν παρ’ Αντιόχου [...]).

Artemis (Atargatis) em Hierapolis-Bambyce (KOSMIN, 2016, p. 44-45)<sup>559</sup>. Mais importante, porém, parece ser o registro judaico do saque de um templo em Elimaida. Afinal, assim como “conexões laterais” entre as províncias selêucidas eram comuns, não se deve “menosprezar a extensão que as respostas indígenas<sup>560</sup> hostis à monarquia selêucida devem ter se inspirado e encorajado pelo rumor dos sucessos de cada uma” (KOSMIN, 2016, p. 49). Naquele contexto histórico, portanto, relatar e mesmo enfatizar os saques de outros templos (mesmo que pagãos) por Antíoco, não somente coloca o caso do Templo de Jerusalém dentro de uma problemática mais ampla, como ainda enfatiza o caráter sacrílego do monarca e da própria monarquia selêucida, contestada pelos povos indígenas do território oriental, conforme a tabela abaixo:

Rei	Deus	Localização	Data	Fontes	Talentos
Seleuco I	Nabu	Borsippa	302 a.C.	Diár. Astr. 301	133p/2o <sup>561</sup>
Seleuco I	Anaitit	Ecbatana	312-281	<i>Histor.</i> 10.27.11	?
Antíoco III	Anaitit	Ecbatana	211	<i>Histor.</i> 10.27.12s	4000p
Antíoco III	Ba'al	Elam	187	<i>Bib. Hist.; Epit.</i>	?
Seleuco IV	Yahweh	Jerusalém	c180	2 Mac 3.11-13	400p/200o
Antíoco IV	Nabu	Babilônia	169	Diár. Astr. 168	?
Antíoco IV	Yahweh	Jerusalém	169/168	1 Mac; 2 Mac; <i>AJ</i>	1800p
Antíoco IV	Atargatis	Bambyce	c165	<i>Reliq.</i> 28.6.1	?
Antíoco IV	Naneia	Elam	164	<i>Syr.</i> , 66...	?
Alexandre II	Zeus	Antioquia	123	<i>Bib. Hist.</i> 34.28s	?

**Tabela 13** – Saques selêucidas a templos.<sup>562</sup>

Em segundo lugar, deve-se considerar o contexto literário. A literatura judaica bíblica parece ter influenciado o retrato dos persas em 2 Macabeus. É bem provável que a referência da morte de Antíoco, no capítulo 9, seja um meio de se estabelecer uma relação de comparação entre persas e selêucidas. Havia, de fato, certa insistência na indicação da Pérsia como local da morte de Antíoco. Assim, como bem lembra Paul Kosmin (2016, p. 45), todas as fontes judaicas estabelecem o episódio na Pérsia, até mesmo localizando erroneamente Elimaida (onde ficava o templo de Naneia) naquele território<sup>563</sup>. Mas, por que a Pérsia?

<sup>559</sup> Cf. Granius Licinianus 28.6.1.

<sup>560</sup> Ou seja, dos povos nativos, anteriores ao domínio grego. A expressão é utilizada como elemento fundamental na proposta de Kosmin (2016), na qual o relato de 2 Macabeus 1 seria uma versão persa da morte de Antíoco, de modo que o uso de tal versão pelos judeus demonstraria a relação entre as “revoltas indígenas” contra os selêucidas.

<sup>561</sup> Valores relativos à prata (p) e ouro (o) levados, em talentos (1 talento = 26kg).

<sup>562</sup> Tabela baseada em: TAYLOR, 2014, p. 226.

<sup>563</sup> Cf. 1 Mac 3.31; 6.1; 6.5; 2 Mac 1.13; 9.1-2; Josefo, *AJ*, 12.354; 4 Mac 18.5. Claro que uma confusão de localização deste tipo, de duas regiões tão próximas e praticamente inter-relacionadas, pode também ser um simples engano, não intencional. Segundo Políbio (*Histor.*, 31.9.3) e Porfírio (frag. 56), Antíoco morreu em Tabae (Gabae), na Pérsia. Segundo um diário astronômico babilônico, no mês de Tevet entre os anos 164/163 a.C., um mês depois da chegada à Babilônia da notícia da morte de Antíoco, o seu corpo chegou à cidade.



Segundo Kosmin, quando os templos de persas e judeus – em Persépolis (ou Elimaida) e Jerusalém<sup>564</sup> – são apresentados sob um ataque sacrílego, há um julgamento reforçado de Antíoco, decorrente da consequente comparação entre o terrível presente sob a monarquia selêucida e “os bons e velhos dias dos bondosos reis persas, quando o ouro persa financiou a reconstrução de Jerusalém” (KOSMIN, 2016, p. 45), e favoreceu, também, a construção do templo<sup>565</sup>. Haveria, portanto, uma referência comparativa implícita entre o período de domínio selêucida, relatado com uma imagem completamente negativa, e o período de domínio persa, presente nos textos bíblicos com um aspecto consideravelmente positivo<sup>566</sup>. Trata-se de uma perspectiva saudosista bastante forte nos escritos judaicos deste contexto<sup>567</sup>, assim como no próprio território Persa<sup>568</sup>, e que encontra meio de ligação pela ênfase dada a Neemias na segunda carta de 2 Macabeus<sup>569</sup>.

---

Segundo Dov Gera e Wayne Horowitz, considerando-se que o transporte de um corpo era algo demorado, pode-se considerar como uma concordância a Tabae como local de sua morte. Cf. GERA; HOROWITZ, 1997.

<sup>564</sup> Da mesma forma que o nome de Jerusalém (Ἱεροσόλυμα), pode ser decorrente do verbo ἱεροσυλεῖν, “saquear templos” (nota 206), também o nome da cidade de Persépolis (Περσέπολις) pode ter relação com πέρσαι, que é tanto o plural do substantivo próprio, “persas”, quanto o infinitivo ativo do aoristo do verbo πέρθειν, “saquear”. Cf. KOSMIN, 2016, p. 44. Deste modo, Persépolis significaria “saque de cidade(s)”, de tal forma que em 2 Mac 9.2, Antíoco estaria pretendendo ἱεροσυλεῖν Persépolis (saquear seu templo), e no verso 4, fazer de Jerusalém uma πολυάνδριον (um “cemitério”, cf. Estrabão, *Geog.*, 9.4.16), ou seja, em certo sentido, “fazer uma Persépolis” (saquear a cidade). Cf. KOSMIN, 2016, p. 44. Haveria, portanto, uma aproximação das duas cidades aproveitando-se de seus respectivos nomes.

<sup>565</sup> Segundo os relatos bíblicos, o rei Ciro teria ordenado a construção do Templo em Jerusalém, e Dario teria retomado esta ordem e a incentivado com auxílio financeiro e doação de animais para sacrifício. Cf. Ed 5.1-6.18. Cabe notar que a interrupção da construção do Templo, durante o reinado de Xerxes, apesar de ter sido ordenada pelo monarca anterior, Artaxerxes, foi consequência, segundo o relato do livro de Esdras, de uma acusação injusta por parte dos samaritanos – não seria, portanto, culpa do rei persa. Cf. Ed 4.1-23.

<sup>566</sup> Cf. GRUEN, 2016, p. 229-244. Como bem lembra Paul Kosmin, “a relação histórica do passado persa com o presente selêucida é uma característica da escrita apocalíptica contemporânea” (KOSMIN, 2016, p. 46). Esta escrita apocalíptica, da qual o livro de Daniel é o maior exemplo, provavelmente teve relação com o movimento macabeu. Cf. SILVA, 2013.

<sup>567</sup> Se Daniel for considerado uma profecia *ex eventu* (cf. nota 72), trata-se de um uso literário do passado sob domínio babilônico para enfatizar quão terrível era o presente domínio selêucida (“profetizado”), em comparação com o passado glorioso. Este elemento comparativo também parece estar presente na periodização esquemática das sucessões imperiais tais quais se encontram no sonho da estátua de Nabucodonosor (Dn 2) e na visão de Daniel das quatro bestas (Dn 7): no primeiro caso, os impérios seriam representados do ouro (babilônico) ao ferro misturado com barro (selêucida), enquanto no segundo, o quarto império (Alexandre e Selêucidas) é apresentado como o mais terrível. Cf. KOSMIN, 2016, p. 46. Trata-se de uma lógica não somente saudosista (com o passado) como pessimista (com o futuro), vendo um claro declínio histórico. Como bem indicou Momigliano, parece haver uma influência grega. Cf. MOMIGLIANO, 1994, p. 29-35. Segundo alguns autores, esta influência grega é perceptível pelas semelhanças com o mito das cinco raças de Hesíodo, como já foi bem destacado. Cf. SOARES, 20009; RODRIGUES, 2012. Outros autores como David Flusser, porém, indicam uma influência persa. De todo modo, este *topos* literário serviu primeiramente como mecanismo de oposição ao domínio selêucida (cf. PORTIER-YOUNG, 2011, p. 28), e depois como afirmação do poder Romano, aparecendo em Aemilius Sura, Ennius, Políbio, e até mesmo chegando a Paulus Orosius (*Adv. Pag.*). Cf. SWAIN, 1940 (defende uma datação do uso para Roma no século 2 a.C.); MENDELS, 1981 (defende uma datação do uso para Roma no séc. I d.C.); MARTINEZ, 2014 (Orósio).

<sup>568</sup> Como bem destacou Kosmin, as escavações arqueológicas têm indicado uma retomada de elementos da dinastia Aquemênida na Pérsia helenística, a exemplo da reconstrução do Palácio H, e de figuras ao estilo Aquemênida em diversas moedas. Cf. KOSMIN, 2016, p. 48.

<sup>569</sup> Cf. 2 Mac 1.18-36; 2.13-15. Nesta carta, há inclusive a ênfase de que Neemias era “enviado do rei da Pérsia”

Também a literatura babilônica parece ter influenciado o relato. De fato, a aproximação com o contexto babilônico é perceptível quando se atenta ao fato de que nos relatos judaicos sobre Antíoco IV em 2 Macabeus, 1 Macabeus e Daniel, há seis elementos costumeiramente presentes na tradição babilônica a respeito dos reis saqueadores de templos, conforme indicado por Steven Weitzman (2004, p. 227-228)<sup>570</sup>:

- 1) *O rei saqueador toma as ofertas dos reis anteriores;*<sup>571</sup>
- 2) *O rei saqueador muda os tempos sagrados;*<sup>572</sup>
- 3) *O rei saqueador não respeita os tabus de pureza;*<sup>573</sup>
- 4) *O rei saqueador interfere nas estátuas;*<sup>574</sup>
- 5) *O rei saqueador dedica o templo a outro deus;*<sup>575</sup>
- 6) *O rei saqueador interfere na tradição dos escribas;*<sup>576</sup>

Todos estes elementos, antes aferidos pelos babilônicos aos reis profanadores, são indicados pelos judeus a Antíoco, de modo a deslegitimar sua soberania e, conseqüentemente, validar a própria revolta judaica. Deste modo, fica claro tanto pelo contexto histórico como pelo contexto literário, que 2 Macabeus se utiliza do saque de templos – valendo-se dos casos de Jerusalém, Gerizim e do templo de Naneia –, a fim de estabelecer não somente uma espécie de oposição entre dominadores e dominados, mas também enfatizar a diferença entre o antigo domínio persa, favorável à religião judaica e seu Templo, e o novo domínio selêucida, marcado por uma monarquia sacrílega, que além de profanar o templo também não

(1.20), assim como o rei da Pérsia declara como sagrado o local onde foi guardado o fogo do altar (1.34). Ao mesmo tempo, porém, a expressão “castiga os que nos tiranizam e com soberba nos ultrajam” (1.28) na oração dos sacerdotes judeus, parece uma referência negativa aos dominadores. Se considerarmos que a carta é falsa e posterior (cf. nota 84), se perceberá mais uma crítica implícita aos selêucidas do que propriamente aos persas.

<sup>570</sup> Listagem adaptada.

<sup>571</sup> Em 2 Macabeus se fala que Antíoco tomou vasos sagrados “e as oferendas dos outros reis, ali depositadas para incremento, glória e honra do santo Lugar, arreatou-as com suas mãos profanas” (2 Mac 5.16). No relato sobre Nabû-šuma-iškun, é dito que ele tomou “as posses de Esagil, todas que os reis que lhe precederam trouxeram para lá, ele retirou, ajuntou-as em seu palácio, e as fez suas” (WEITZMAN, 2004, p. 227. Cf. *Os crimes e sacrilégios de Nabû-šuma-iškun*, col. 3, ls. 34-35).

<sup>572</sup> Nabû-šuma-iškun teria transformado o festival Vigília e o festival Dia em uma só festa. Em 2 Macabeus, Antíoco compele os judeus a participarem de festas pagãs (2 Mac 6.7). Da mesma forma, em 1 Macabeus Antíoco ordena que o Sábado seja profanado (1 Mac 1.45), e no relato de Nabonidus, este suspendeu o festival do ano novo.

<sup>573</sup> Nabû-šuma-iškun come alho-poró, enquanto Antíoco força judeus a comerem carne de porco (2 Mac 6) e mesmo ao sacrifício de animais impuros (1 Mac 1.47).

<sup>574</sup> Nabû-šuma-iškun muda sua aparência e mesmo move elas de lugar. Da mesma forma Antíoco constrói estátuas das divindades pagãs (Dn 11.31; 1 Mac 1.54). Possivelmente a usual referência à “abominação desoladora” tem como origem este aspecto da tradição de Nabonidus.

<sup>575</sup> Nabonido, segundo o relato a respeito de seus atos, dedica o templo de Marduque para o deus-lua Sin, sua divindade favorita. Do mesmo modo, Antíoco dedica o templo de Jerusalém a Zeus Olímpico e o templo de Gerizim a Zeus Hospitaleiro (2 Mac 6.2).

<sup>576</sup> Nabonido ataca os escribas e busca modificar a tradição dos mesmos, enquanto Antíoco é acusado de ofensas contra os textos sagrados e os escribas, queimando livros (1 Mac 1.56) e ordenando a morte do escriba Eleazar (2 Mac 6.18-31).

respeitou a religiosidade de seus súditos. Nesta relação há, como bem percebeu Daniel Barbu (2010, p. 37, nota 76), “uma notável apropriação e inversão da dicotomia grego-bárbaro”: afinal, os gregos (selêucidas) são apontados como “bárbaros”<sup>577</sup>, e os supostos bárbaros (judeus e persas) são apontados como civilizados.

Se por um lado o saque ao templo de Nanea serve bem a 2 Macabeus, por outro lado não parece servir para Flávio Josefo. Afinal, diferente de 2 Macabeus, que utiliza o saque ideologicamente, e mesmo diferente de Estrabão, que não o menciona<sup>578</sup>, Josefo chega inclusive a negar que Antíoco teria realizado um ataque ao templo de Nanea, criticando Políbio por tal afirmação<sup>579</sup>. Mas, por que razão Josefo negaria o saque de um templo por parte de Antíoco? Afinal, não se trata de um elemento importante na apresentação de uma imagem negativa do monarca? Uma possível explicação é a de que, enquanto 2 Macabeus tem a pretensão de evidenciar que Antíoco era um saqueador de templos, conectando-se a um contexto cultural mais amplo, Josefo deseja enfatizar a singularidade do caso judaico, destacando o saque ao Templo de Jerusalém em conexão a uma verdadeira perseguição de Antíoco aos judeus<sup>580</sup>. Tal saque, portanto, não seria o resultado de uma impiedade de Antíoco – tal qual o saque de outros templos poderia sugerir –, mas antes de sua extrema piedade pagã, ao ponto de se opor à religião judaica.

Os relatos de 2 Macabeus e Josefo, portanto, são diferentes por terem dois propósitos distintos: se 2 Macabeus deseja indicar uma oposição entre a cultura helênica e as culturas indígenas orientais, Josefo tem a intenção de comprovar o antijudaísmo presente e recorrente dentro do paganismo<sup>581</sup>. É justamente por isso que, se por um lado 2 Macabeus busca

---

<sup>577</sup> Cf. 2 Mac 2.21.

<sup>578</sup> Uma vez que Estrabão menciona os ataques a templos tanto de Antíoco III como de Mitrídates I, é estranho pensar que, encontrando a respeito do saque do templo de Nanea em suas fontes, o teria omitido em seu relato sobre Susa ou Elimaida. Cf. Estrabão, *Geog.*, 16.744; TARN, 1938, p. 464.

<sup>579</sup> Flávio Josefo, *AJ*, 12.358. Cf. TARN, 1938, p. 464. Cabe se destacar que segundo Porfírio, Antíoco teria tentado saquear o templo de Nanea, mas teria sido expulso. Cf. Porfírio, frags. 53 (especialmente) e 56 (coloca o templo em relação a uma montanha chamada Saba); Jerônimo, *Com. Dan.*, 10.

<sup>580</sup> Josefo busca indicar a particularidade do caso de Antíoco distanciando-o também do caso romano. Segundo Josefo, diferente de Antíoco IV, o general romano Tito não intencionou o saque do Templo de Jerusalém, mas antes, pelo contrário, prometeu salvar o Templo durante o saque da cidade de Jerusalém (*Bell. Jud.*, 6.124-128; 214-216), fez tudo a seu poder para evitar a destruição do mesmo com a tomada da cidade, e mesmo se arrependeu do ocorrido quando o Templo acabou destruído (*Bell. Jud.*, 7.112-113). Sobre a imagem do saque do Templo pelos romanos na obra de Josefo, cf. BARNES, 2005; BEN ZEEV, 2011. Segundo James Rives (2005, p. 166), o relato de Josefo sobre Tito foi uma tentativa do autor em compreender o que lhe pareceu ações contraditórias por parte dos líderes romanos: se por um lado destruíram o Templo, por outro mantiveram o direito dos judeus de observarem as suas leis ancestrais. Assim, mesmo que buscassem abalar a organização religiosa dos judeus destruindo seu Templo, como Rives (2005) sugere, não foram percebidos com esta intenção por Flávio Josefo.

<sup>581</sup> Apesar de Flávio Josefo admitir e reconhecer o respeito de muitos gentios aos judeus e sua religião (cf. COHEN, 1987), suas obras são em boa medida resultantes de uma necessidade percebida pelo autor na defesa da cultura e da religião judaicas frente a ataques empreendidos por autores de outras culturas, especialmente por

aproximar os judeus dos persas pela oposição ao domínio e mesmo à cultura helênica, Josefo, já imerso nesta cultura<sup>582</sup>, vendo no saque do Templo de Jerusalém um problema de particularidade religiosa, busca se afastar dos persas. A diferença entre Josefo e 2 Macabeus, portanto, não está somente na ideia que possuem sobre o helenismo ou mesmo sobre Antíoco, mas principalmente nas suas compreensões a respeito do que é o próprio judaísmo. Se no caso de Josefo o judaísmo se apresenta principalmente como uma religião<sup>583</sup>, no caso de 2 Macabeus aparece mais como uma cultura oriental que resistiu à imposição da cultura grega, ou seja, que enfrentou o Ἑλληνισμός. Deste modo, para se compreender a ideia de “judaísmo” (Ἰουδαϊσμός) em 2 Macabeus, é preciso partir desta concepção do “helenismo” (Ἑλληνισμός) como uma cultura imposta a um nível destrutivo, a fim de perceber seu caráter de resistência.

---

parte de egípcios como Manetão, Lisímaco e Apião, cujas acusações contra os judeus são respondidas em sua obra *Contra Apionem*. A respeito do caráter e contexto desta obra, cf. os importantes artigos no livro organizado por Louis H. Feldman e J. R. Levison (1996). Sobre o caráter polêmico e apologético do *Contra Apionem*, cf. KASHER, 1996; GOODMAN, 1999.

<sup>582</sup> Sobre Josefo e a cultura helenística, cf. THACKERAY, 1929, p. 100-124. Apesar de Josefo se considerar um ἄλλόφυλος (*BJ*, 1.16) e mesmo escrever a primeira versão de seu *BJ* em aramaico (*BJ* 1.3), sua obra se qualifica dentro da tradição de literatura grega do período helenístico.

<sup>583</sup> Cabe se destacar que Flávio Josefo não utiliza o termo grego para “judaísmo” (Ἰουδαϊσμός) em suas obras. Mesmo assim, porém, a ideia de “judaísmo”, ou seja, de uma unidade cultural e religiosa dos judeus, já aparece entre os textos judaicos desde 2 Macabeus, cf. COHEN, 1999. Como se verá no próximo capítulo, a ideia de “judaísmo” carrega consigo tanto elementos religiosos como ainda elementos culturais e políticos, e Josefo não é exceção, apesar de, sendo posterior a 2 Macabeus, apresentar o aspecto religioso com maior evidência. Cf. Tabela 16.

### 3 JUDAÍSMO EM 2 MACABEUS

Diferente de outros termos utilizados em 2 Macabeus, o termo grego Ἰουδαϊσμός não possui equivalente em hebraico<sup>584</sup>. Não se trata, portanto, de uma tradução de nenhuma espécie<sup>585</sup>, mas antes de uma cunhagem própria do judaísmo helenístico (AMIR, 1982, p. 39), e talvez do próprio livro de 2 Macabeus. Se de fato o primeiro uso de Ἰουδαϊσμός se deu em 2 Macabeus, é possível que seu autor (ou Jasão de Cirene) tenha não somente cunhado o sentido de Ἑλληνισμός como um modo de vida (HIMMELFARB, 1998, p. 24), mas também tenha cunhado o próprio termo Ἰουδαϊσμός, como uma contraposição a Ἑλληνισμός neste sentido estendido (HABICHT, 2006, p. 92)<sup>586</sup>.

Como visto anteriormente<sup>587</sup>, Ἑλληνισμός é o substantivo derivado do verbo Ἑλληνίζω. Semelhantemente, Ἰουδαϊσμός parece ser, seguindo a lógica da língua grega, o substantivo do verbo ἰουδαίζω, que significa “tornar-se judeu”. É neste sentido que após a vitória dos judeus sobre Amã no relato da história de Ester, p.e., é dito que muitos “se tornaram judeus [ἰουδαίζον]”<sup>588</sup> (Et 8.17). A tradução grega (LXX) traz ainda uma explicação a respeito do que seria “se tornar judeu”<sup>589</sup>: “foram circuncidados” (περιετέμοντο)<sup>590</sup>, acrescenta o tradutor<sup>591</sup>. Porém, diferente do verbo ἰουδαίζω, seu substantivo (Ἰουδαϊσμός) não se refere à transformação de alguém em judeu, mas antes à sua permanência ou conservação neste estado<sup>592</sup>. Não se refere, portanto, aos prosélitos (como no caso do verbo

<sup>584</sup> Como bem lembra Steve Mason (2007, p. 460), “nenhuma palavra do antigo hebraico ou aramaico se aproxima do nosso ‘judaísmo’”. O termo hebraico correspondente a “judaísmo”, יהודה, somente é atestado por volta do séc. V d.C., no EstR (7.11), aparecendo somente uma vez neste texto. Cf. MASON, 2007, p. 460, nota 9.

<sup>585</sup> Mesmo que o termo grego Ἑλληνισμός não possua equivalente no hebraico, seu sentido em 2 Macabeus (cf. capítulo anterior), segue em parte a ideia presente no termo ἄλλοφυλισμός (2 Mac 4.13) que, segundo Yehoshua Amir (1982, p. 38) pode ser considerado uma tradução do termo hebraico תיג, relativo à imitação do modo de vida estrangeiro e de seus costumes.

<sup>586</sup> “Ἰουδαϊσμός parece ter sido cunhado em reação ao Ἑλληνισμός cultural, que o autor [de 2 Macabeus] também deve ter sido o primeiro a usar em sentido de ‘helenização’” (MASON, 2007, p. 464).

<sup>587</sup> Cf. 2.1.1.

<sup>588</sup> O verbo hebraico do qual este termo é traduzido (יָדַע) é um hápax, o que indica a importância única do mesmo e sua particularidade linguística. Cf. MASON, 2007, p. 464, nota 13.

<sup>589</sup> Segundo o LSJ, o verbo ἰουδαίζω significa “se aliar com ou imitar os judeus”. LSJ, p. 832.

<sup>590</sup> A relação entre o verbo ἰουδαίζω e a circuncisão é atestada em outros textos importantes: quando Paulo (Gl 2.14) critica Pedro por defender a circuncisão e o apego às leis judaicas, afirma que lhe perguntou o porquê de ter forçado os gentios a se judaizarem [τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν]; também Josefo (*Bell. Jud.*, 2.454), quando relata o massacre da guarnição romana em Jerusalém, afirma que somente Metilius sobreviveu prometendo “que ele iria se tornar judeu até na circuncisão [μέχρι περιτομῆς ἰουδαΐσειν]”. Cf. MASON, 2007, p. 464.

<sup>591</sup> Et 8.17: “Em todas as províncias, em todas as cidades, em toda parte aonde chegavam as ordens do decreto real, havia entre os judeus alegria, regozijo, banquetes e festas. Entre a população do país muitos [**foram circuncidados e**] se tornaram judeus, porque o temor dos judeus tinha caído sobre eles”. Texto grego (LXX): κατὰ πόλιν καὶ χώραν οὗ ἂν ἐξετέθη τὸ πρόσταγμα οὗ ἂν ἐξετέθη τὸ ἔκθεμα χαρὰ καὶ εὐφροσύνη τοῖς Ἰουδαίοις κῶθων καὶ εὐφροσύνη καὶ πολλοὶ τῶν ἐθνῶν **περιετέμοντο καὶ** ἰουδαίζον διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων.

<sup>592</sup> Segundo Steve Mason, Ἰουδαϊσμός teria em 2 Macabeus um sentido de *atividade*, e não somente de



ἰουδαϊζῶ), mas àqueles que permanecem judeus, resistindo à transformação do Ἑλληνισμός. A distância entre Ἰουδαϊσμός e ἰουδαϊζῶ, assim como a proximidade (de contraste) entre Ἰουδαϊσμός e Ἑλληνισμός, parecem apontar para uma artificialidade na cunhagem do termo<sup>593</sup>, que não surge espontaneamente a partir de seu verbo de origem, mas antes se constitui já em sua primeira aparição em contraste com outro substantivo<sup>594</sup>. O termo Ἰουδαϊσμός em 2 Macabeus, portanto, não é nem tradução nem desenvolvimento de um conceito já existente, mas antes a criação de um novo termo para expressar um novo conceito<sup>595</sup>.

Até o período helenístico, todo judeualaria da guerra em defesa de sua religião e da tradição do povo judeu como uma guerra “pelo nosso povo e pelas cidades do nosso Deus” (2 Sm 10.12), ou ainda “pela nossa santa Torá” (AMIR, 1982, p. 39)<sup>596</sup>, mas não “pelo judaísmo”, como aparece em 2 Macabeus (2.21). Este Ἰουδαϊσμός, porém, não se resume ao que atualmente se compreende por “religião”<sup>597</sup>, mas lhe ultrapassa. Portanto, não é somente

---

conservação, servindo como uma espécie de programa político, enquanto uma força contrária ao Ἑλληνισμός, puxando os judeus de volta às suas tradições enquanto este outro lhes puxa para fora das mesmas. Apesar de concordarmos com tal aspecto ativo do termo, entendemos que seu caráter conservatório é mais importante, uma vez que o Ἰουδαϊσμός, enquanto força, parece ser uma reação ao Ἑλληνισμός, de modo que se constitui especialmente como resistência (cf. 3.3.1). Esta ideia parece estar presente em 2 Macabeus 2.21, texto no qual o judaísmo é apresentado junto à expulsão das “hordas bárbaras” (Tabela 10, No. 2), que representam o Ἑλληνισμός.

<sup>593</sup> Nos opomos, portanto, à ideia de que o termo teria surgido espontaneamente a partir do verbo ἰουδαϊζῶ (cf. MASON, 2007). Antes, nos parece mais adequada a teoria de Solomon Zeitlin, segundo a qual Ἰουδαϊσμός indicaria um pano de fundo particular tanto no aspecto político quanto social pelo qual se apresenta o livro de 2 Macabeus. Cf. ZEITLIN, 1954, p. 21. Apesar de Yehoshua Amir (1982, p. 36) indicar a defesa de uma interpretação diferente, mais espontânea, admite que não se pode indicar “em todo o ambiente cultural Helenístico-Romano”, “nenhuma nação etnia, ou grupo que tenha visto a necessidade de criar um termo geral para as consequências práticas e ideológicas implicadas em pertencer àquele grupo, com exceção do povo judeu” (AMIR, 1982, p. 38), destacando a particularidade do termo Ἰουδαϊσμός.

<sup>594</sup> Contra: MASON, 2007. Tendo significado diverso do verbo com o qual se relaciona, seu sentido não é somente conservativo, mas também necessariamente positivo, apesar de termos semelhantes terem caráter negativo, tais como Ἀττικισμός, Λακωνισμός, βαρβαρισμός, Μηδισμός e mesmo Ἑλληνισμός. Cf. 2.1.1 e 2.1.2. Talvez seja por conta do risco de interpretação equivocada, e mesmo de conotação negativa, que esta palavra tenha sido utilizada em situações tão particulares e tão raramente. Cf. MASON, 2007, p. 465. Deste modo, também se explica seu amplo uso posterior pelo Cristianismo, que lhe utiliza em sentido mais próximo do verbo ἰουδαϊζῶ (contra: MASON, 2007, p. 472) e com conotação negativa, enquanto a “volta” de um cristão às práticas judaicas, por exemplo. Assim, o termo Ἰουδαϊσμός e seu correspondente latino (*Judaismus*) aparecem, “retratados com hostilidade”, em inúmeros casos a partir do séc. III d.C., em Tertuliano (24x), Orígenes (30x), Eusébio (19x), Epifânio (36x), João Crisóstomo (36x), Victorino (cerca de 40x), Ambrosiastro (21x) e Agostinho (27x). Cf. MASON, 2007, p. 471.

<sup>595</sup> Isto não implica no surgimento de um conceito de “religião” ao estilo moderno (cf. nota abaixo), como pressupôs Wilfred Cantwell Smith (1964, p. 68), o qual afirma que possivelmente se pode perceber no uso do termo Ἰουδαϊσμός em 2 Macabeus “a primeira vez na história da humanidade em que uma religião ganha um nome”. Apesar de Ἰουδαϊσμός se estabelecer como um conceito que envolve o aspecto religioso, lhe ultrapassa, não sendo, portanto, uma designação de uma religião. Cf. NONGBRI, 2013, p. 50.

<sup>596</sup> No livro de 1 Macabeus, onde não aparece o termo Ἰουδαϊσμός, Matatias explica sua luta como o meio de “seguir a aliança dos nossos pais” e não “abandonar a Lei e as tradições” (1 Mac 2.20-21).

<sup>597</sup> Como lembra Brent Nongbri, o termo grego Ἰουδαϊσμός não significava a “religião do judaísmo”, mas antes “seguir as práticas associadas à etnicidade judaica” (NONGBRI, 2013, p. 2). Afinal, o conceito de “religião”, como se entende hoje, é uma ideia ausente na Antiguidade, sendo um mecanismo próprio para análise da história

outra forma de se referir à religião “de Moisés e dos judeus”<sup>598</sup>, mas corresponde a uma realidade muito mais abrangente, como se pode perceber em seus diferentes usos no período helenístico, conforme a tabela abaixo.

Número	Referência	Forma	Comentário
1	2 Mac 2.21	Ἰουδαϊσμοῦ	O autor de 2 Macabeus indica sobre o que irá escrever, afirmando que falará sobre “as aparições vindas do céu em favor dos que generosamente realizaram façanhas pelo <i>judaísmo</i> ”.
2	2 Mac 8.1	Ἰουδαϊσμῶ	Judas e seus companheiros recrutaram aqueles que “havia perseverado firmes no <i>judaísmo</i> ”, ou seja, que não haviam traído o modo de vida judaico pelo modo de vida grego, cumprindo as leis judaicas.
3/4	2 Mac 14.38	Ἰουδαϊσμοῦ (2x)	Razis teria sido condenado “por professar o <i>judaísmo</i> ”, de modo que “pelo mesmo <i>judaísmo</i> se expusera, com toda a constância possível, em seu corpo e em sua alma”.
5	4 Mac 4.26	Ἰουδαϊσμόν	O rei Antíoco teria forçado “todo membro da nação a comer alimentos proibidos e <i>trair o judaísmo</i> ”.
6/7	Gl 1.13-14	Ἰουδαϊσμῶ (2x)	Paulo lembra os gálatas de sua “conduta de outrora no <i>judaísmo</i> ”, de modo que “devastava a Igreja de Deus, e de “como progredia no <i>judaísmo</i> ”, se distinguindo “no zelo pelas tradições paternas”.
8	Sinagoga de Stobi <sup>599</sup>	Ἰουδαϊσμόν	Inscrição dedicatória da Sinagoga de Stobi, na qual o doador afirmou de si mesmo que “em toda sua vida pública agiu de acordo com o <i>judaísmo</i> [πολιτευσάμενος πᾶσαν πολιτείαν κατὰ τὸν Ἰουδαϊσμόν]” <sup>600</sup> .
9	Cemitério de Porto <sup>601</sup>	Ἰουδαϊσμῶ	Inscrição funerária encontrada em cemitério em Porto (Portus Traiani), Itália, exaltando uma mulher que “viveu com seu esposo trinta anos <i>uma bela vida dentro do judaísmo</i> [καλῶς βιώσασα ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῶ]”.

**Tabela 14** – Ἰουδαϊσμός no período helenístico<sup>602</sup>

Antiga, mas não para definição específica e absoluta de percepções próprias dos antigos. A este respeito, cf. NONGBRI, 2013.

<sup>598</sup> Cf. m. Ket 7.6.

<sup>599</sup> Esta inscrição, que menciona Claudius Polycharmos, tendo sido encontrada na Basílica de Stobi parece ser originária da Sinagoga de Stobi, uma vez que diversas referências ao nome de Polycharmos aparecem em fragmentos e traços de *graffiti* e *dipinto* na Sinagoga, que data entre os séculos II e III d.C. Cf. HACHLILI, 1998, p. 412.

<sup>600</sup> Cf. VULIĆ, 1932, p. 293; HENGEL, 1966, p. 146. Inscrição original: “[...] ΟΣΠΟΛΕΙΤΕΥΣΑΜΕ | ΝΟΣΠΑΣΑΝΠΟΛΕΙΤΕΙ | ΑΝΚΑΤΑΤΟΝΙΟΥΔΑΙ | ΣΜΟΝΕΥΧΗΣΕΝΕΚΕΝ [...]” (VULIĆ, 1932, p. 292, fac-símile da inscrição). Cf. MARMORSTEIN, 1937, p. 374 (organização por palavras); *CIJ*, 694 (I).

<sup>601</sup> *CIJ*, 537 (I). Inscrição completa: “Cattia Ammias, filha de Menophilus, pai da sinagoga dos carcaresianos. Ela viveu com seu esposo trinta anos uma bela vida dentro do judaísmo. De seus filhos ela viu netos. Aqui jaz Cattia Ammias”. Inscrição original (grego): Καττία Ἀμμιάς θυγάτηρ Μηνοφί | λου πατήρ συναγωγῆς τῶν | Καρκαρησίων καλῶς βιώσα | σα ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῶ ἔτη ζήσασα | τριάκοντα καὶ τέσσαρα μετὰ τοῦ | συμβίου. εἶδεν ἐκ τῶν τέκνων | αὐτῆς ἔγγονα. ὧδε κεῖται Καττία Ἀμμιάς. Cf. LEON, 1952, p. 170.

<sup>602</sup> Tabela baseada em: AMIR, 1982, p. 35-36. Cabe se destacar o fato de que o termo Ἰουδαϊσμός não aparece em grandes obras de língua grega como as de Filo de Alexandria e Flávio Josefo, os quais escrevem extensivamente sobre os Ἰουδαῖοι e seus costumes, mas não se valem deste termo. Também não aparece em autores gregos que falam dos judeus, do mesmo modo que seu correspondente em latim (*Judaismus*) não é

Os diferentes usos de Ἰουδαϊσμός nas diferentes fontes indica que este termo teve diferentes significados, estando relacionado não somente a aspectos relativos à cidade (πόλις), como a “vida pública” (πολιτευσάμενος, No. 8), mas também a aspectos mais abrangentes, de modo que se pode falar de uma “bela vida dentro do judaísmo” (9). Não se trata, portanto, de um termo restrito à realidade religiosa e, justamente por isso, se faz necessário um estudo mais pormenorizado dos aspectos político e cultural do Ἰουδαϊσμός em 2 Macabeus, a fim de se perceber seu aspecto religioso à luz de uma concepção mais ampla e abrangente. Sendo assim, se estudará a seguir o Ἰουδαϊσμός a partir de seu caráter político (3.1) e cultural (3.2), para depois se analisar com mais profundidade a apresentação religiosa do mesmo em 2 Macabeus (3.3).

### 3.1 A *POLITEIA* DOS JUDEUS

No que diz respeito ao aspecto político de Ἰουδαϊσμός, este aparece em 2 Macabeus como uma verdadeira Πολιτεία. Como já explicado anteriormente<sup>603</sup>, o Ἑλληνισμός se apresentou a partir de uma imposição com a introdução (ἐκαίνιζεν) de novos costumes (ἔθισμούς) “contrários à Lei” (παρانونόμους) e abolição (καταλύων) das “instituições” (πολιτείας) legais (νομίμους) judaicas, conforme o texto de 2 Macabeus 4.11, já citado anteriormente<sup>604</sup>:

*Suprimiu os privilégios reais benignamente concedidos aos judeus por intermédio de João, pai de Eupólemo, o mesmo que depois chefiou a embaixada com o objetivo de estabelecer amizade e aliança com os romanos. E, abolindo as instituições legítimas, introduziu costumes contrários à Lei.*<sup>605</sup>

Deste modo, pode-se compreender o Ἰουδαϊσμός como a realidade política (πολιτείας) vigente na Judeia antes e depois<sup>606</sup> do Ἑλληνισμός imposto. Isto não significa que o “judaísmo” que 2 Macabeus constrói seja puramente político e, conseqüentemente não-religioso. Pelo contrário: sendo uma constituição política, se estabelece justamente na

---

utilizado pelos autores latinos que tratam dos judeus. Cf. MASON, 2007, p. 461. O LSJ (p. 832) traz apenas dois casos de exemplo do emprego de [Ἰουδα]-ἴσμός, 2 Mac 2.21 (1) e Gl 1.13 (6), e a concordância da LXX de Hatch e Redpath (1983, p. 687 [I]) indica os casos de 2 Macabeus (1-4) e 4 Macabeus (5).

<sup>603</sup> Cf. 2.3 (introdução).

<sup>604</sup> Cf. 2.3 (introdução).

<sup>605</sup> 2 Mac 4.11 (BJ), grifo nosso. Texto grego (LXX): “καὶ τὰ κείμενα τοῖς Ἰουδαίοις φιλόθρονα βασιλικά διὰ Ἰωάννου τοῦ πατρὸς Εὐπολέμου τοῦ ποιησαμένου τὴν πρεσβείαν ὑπὲρ φιλίας καὶ συμμαχίας πρὸς τοὺς Ῥωμαίους παρώσας καὶ τὰς μὲν νομίμους καταλύων πολιτείας παρانونόμους ἔθισμούς ἐκαίνιζεν”.

<sup>606</sup> Como em 2 Macabeus 2.22 afirma que a Revolta permitiu reestabelecer “as leis que estavam para ser abolidas”, se compreende que o Ἰουδαϊσμός não é somente a realidade política anterior à imposição de Antíoco, mas também a realidade posterior, que a reestabelece.

religião. Afinal, como bem indicou Lucio Troiani (1994, p. 12), “a constituição política é parte de um sistema religioso”. A religiosidade era um elemento presente em todas as áreas da vida dos antigos, especialmente no que diz respeito à vida pública<sup>607</sup> e à constituição política, uma vez que a religião era mais uma realidade social do que uma realidade pessoal.

Considerando-se tal relação íntima entre política e religião, não se pode negar que as consequências esperadas para a transformação política empreendida por Jasão fossem também a nível religioso: é por isso que, além de fazer o “levantamento dos antioqueanos em Jerusalém” (2 Mac 4.9), envia estes como mensageiros a Tiro, a fim de prestarem uma oferta de trezentas dracmas de prata<sup>608</sup> para o sacrifício a Herakles, por conta dos jogos quadrienais<sup>609</sup> (2 Mac 4.18-19a). Porém, se o aspecto político da reforma foi bem acolhido pelos “antioqueanos em Jerusalém”<sup>610</sup>, estes mesmos não se conformaram com a pretensão de tal transformação religiosa: desobedecem ao comando de Jasão e, ao invés de oferecerem o valor para o sacrifício a Herakles, o utilizam para a construção de trirremes. Assim, fica claro que, apesar da forte conexão entre religião e política no mundo antigo, havia – mesmo que estivesse ainda em nascimento neste contexto – uma diferenciação entre culto e política/cultura<sup>611</sup>. Afinal, mesmo entre os judeus que abraçaram a transformação cultural e política haviam aqueles que não aceitaram as mudanças drásticas no culto que Jasão parecia pretender e talvez nem mesmo aquelas as quais Antíoco impôs mais tarde aos judeus. Porém, mesmo que buscassem preservar – ao que parece – o culto judaico, não são associados ao Ἰουδαϊσμός. Se fossem associados com um modo de vida, seria com o Ἑλληνισμός.

### 3.1.1 A *polis* e sua *politeia*

A preservação cultural dos “antioqueanos em Jerusalém” indica que o Ἰουδαϊσμός

<sup>607</sup> Como lembra Moses I. Finley em seu estudo sobre a política no mundo Antigo, “nenhuma atividade pública [de gregos e romanos] e muito poucas particulares eram empreendidas sem antes suplicar aos deuses sua proteção, através de preces e sacrifícios, e sem lhes retribuir com dádivas e oferendas, subsequentemente, os êxitos obtidos” (FINLEY, 1985, p. 39).

<sup>608</sup> 2 Mac 4.19 menciona o valor de trezentas dracmas de prata (ἀργυρίου δραχμὰς τριακοσίας). O valor, consideravelmente alto, é suficiente para custear a construção de trirremes, que é o destino dado às dracmas pelos enviados de Jasão, que desobedecem seu comando. Cf. 2 Mac 4.19b-20.

<sup>609</sup> Os jogos em honra a Herakles foram levados à Síria pelo exército de Alexandre, o Grande. Posteriormente, ao final do séc. III a.C., os jogos se tornaram permanentes na cidade de Tiro e quadrienais. No séc. II a.C., os jogos já estavam tão fortes na Síria que campeões fenícios chegaram a ir para Atenas e Cos para competir. Cf. REMIJSEN, 2015, p. 89.

<sup>610</sup> Cf. nota 498.

<sup>611</sup> Segundo John J. Collins, o “mais impressionante” sobre o encontro do judaísmo com o helenismo, “tanto na Diáspora como na terra de Israel, foi a persistência do separatismo judaico em questões de adoração e culto” de modo que “havia um limite para a helenização, que é bem expresso na distinção entre culto e cultura” (COLLINS, 2005, p. 43). Sobre a distinção entre culto e cultura na relação do judaísmo com o helenismo, cf. COLLINS, 2005 [esp. p. 21-43].

não é restrito ao culto, mas também inclui o aspecto político. É neste ponto que eles pecam, segundo o autor de 2 Macabeus. Afinal, com tal medida de transformação política de Jerusalém, Jasão acabou por alterar completamente a constituição política (Πολιτεία) da cidade (πόλις) de Jerusalém. Mas, qual era a Πολιτεία de Jerusalém?

Se, por um lado, o termo Πολιτεία tinha o sentido de “cidadania” entre os gregos<sup>612</sup>, por outro lado também era o indicativo de forma de governo<sup>613</sup>. No caso de 2 Macabeus, apesar de estar relacionado a estes sentidos gregos – seja na constituição de Jerusalém como uma “Antioquia”, ou pelo menos na definição de “antioqueanos em Jerusalém” –, ganha também um novo sentido, como expressão da relação entre a Torá e a constituição política de Israel. A Πολιτεία, portanto, serve ao mesmo tempo como um conceito grego e como o meio de se articular “a conexão bíblica entre a lei de Moisés e o povo de Israel” (RAJAK, 2001, p. 115) em 2 Macabeus. Quanto à constituição de Israel, pode ser entendida como a constituição a partir da religião judaica, mas também das várias práticas e leis associadas a esta, como a circuncisão, as leis relativas à alimentação e mesmo o sábado.

A constituição dos judeus, porém, também tinha outro elemento essencial, que vinculava ainda mais do que os demais a religião judaica e sua constituição política: o sumo-sacerdócio, que detinha tanto o poder religioso como o poder político<sup>614</sup>, na (dupla?) liderança do povo. Este aspecto do sumo sacerdócio como autoridade política máxima parece ter levado Hecateu de Abdera à percepção equivocada de que os judeus nunca tiveram um rei<sup>615</sup>, uma vez que “a liderança da população é sempre confiada ao sacerdote”<sup>616</sup>. Possivelmente a

<sup>612</sup> Cf. Heródoto, *Hist.*, 9.34; Tucídides, *Bell. Pel.*, 6.104; LSJ, p. 1434.

<sup>613</sup> Cf. Platão, *R.*, 544b; 562a; Ésquines, *Cont. Tim.*, 1.4; Aristóteles, *Pol.*, 1293a37; 1274b26; 1289b27; 1292a32; 1288b31; Xenofonte, ; LSJ, p. 1434.

<sup>614</sup> Segundo VanderKam (2004, p. 195), o texto de 2 Macabeus, onde Onias III é exaltado (cf. 2 Mac 4.1-2), indica que o sumo sacerdote já era “o líder político da nação assim como seu líder de culto”. A documentação apresentada em 1 Macabeus, a qual inclui cartas trocadas entre sumo sacerdotes judeus e os espartanos, também parece desafiar “a afirmação de que o sumo sacerdócio pré-asmoneano não possuía autoridade política” (BRUTTI, 2006, p. 94). Sendo assim, é bem provável que a ascensão dos macabeus tenha alterado a constituição do sumo sacerdócio, mas que desde antes tal cargo já fosse a autoridade máxima tanto a nível religioso como político. Sobre o desenvolvimento do sumo sacerdócio, cf. VANDERKAM, 2004; BRUTTI, 2006; BABOTA, 2013.

<sup>615</sup> É evidente, pelo registro judaico, que os judeus tiveram reis, a exemplo de Saul, Davi e Salomão, os três primeiros reis de Israel. Os registros dos diversos reinados de Israel e da Judeia estão nos livros de 1 e 2 Samuel, 1 e 2 Reis e 1 e 2 Crônicas.

<sup>616</sup> Hecateu de Abdera, *Aegyptiaka* apud Diodoro Sículo, *Bib. Hist.*, 40.3 = Fócio, *Bib.*, Cod. 244 = F9R = FG rH III A264 F= 13 Müller = 9 Reinach = 11 Stern. Esta afirmação, evidentemente equivocada, foi readequada por muitos tradutores, gerando traduções das mais variadas: “[there] never [has been] a king of the Jews” (BAR-KOCHVA, 1996, p. 101); “the Jews have never had a king” (Austin, p. 379); “the Jews never have a king” (F. R. Walton = DIODORUS, 1967); “was never to be a king of the Jews” (Whittaker, p. 37); “nunca (houve) um rei dos judeus” (RUPPENTHAL NETO, 2018 [No prelo]). Segundo Doron Mendels (1983) esta afirmação de Hecateu foi uma adequação grega à percepção que o autor recebeu de suas fontes judaicas, que provavelmente possuíam uma visão negativa a respeito da monarquia, supervalorizando o sumo sacerdócio na constituição política judaica. Cf. MENDELS, 1983, p. 105.



valorização do sumo sacerdócio, enfatizada ainda pela ideologia do Templo<sup>617</sup>, também possa ter contribuído para uma percepção negativa dos judeus quanto à monarquia<sup>618</sup>, apesar da importância do rei Davi tanto na história judaica<sup>619</sup> como na promessa messiânica<sup>620</sup>. Se assim for, se poderá inclusive explicar a sobreposição de cunhagens com a inscrição “Jônatas [Yonathan], o sumo sacerdote, e o Conselho dos judeus” sobre a inscrição anterior “Jônatas [Yehonathan], o rei”, em moedas do período Asmoneu<sup>621</sup>.



**Figura 15** – Prutá de João Hircano<sup>622</sup>

Anverso: grinalda à direita e inscrição ao centro. Inscrição (hebraico<sup>623</sup>): “Jônatas, o sumo sacerdote, e o

<sup>617</sup> Cf. 1.3.1.

<sup>618</sup> Segundo Doron Mendels (1983, p. 104-105), as fontes judaicas do período persa já indicam uma supremacia da ordem sacerdotal acompanhada por uma diminuição de ênfase na realeza em geral, de modo que nos livros de Esdras e Neemias Davi somente é mencionado em conexão ao culto no Templo (Ed 1.8; 7.1-6; 10.10, 16; Ne 8; 12.26). Também, em Neemias 13.26 há um tom de crítica a Salomão, e em Neemias 6.6-8 se pode encontrar uma crítica à monarquia. Cf. MENDELS, 1983, p. 105, nota 56.

<sup>619</sup> Apesar de Saul ser o primeiro rei, segundo o relato bíblico (1 Sm 8-10), Davi é considerado o rei mais importante da história bíblica, se tornando não somente um padrão de rei, mas também um verdadeiro símbolo da própria monarquia de Israel.

<sup>620</sup> O Messias (hebraico: מָשִׁיחַ), ou Cristo (grego: Χριστός), que significa “ungido”, como alusão à unção dos reis de Israel (1 Sm 9.16; 24.7), é a designação do salvador esperado pelo povo de Israel, segundo as profecias. Segundo a Bíblia Hebraica, Deus faz uma promessa a Davi, que sua posteridade seria eterna (Sl 89.3ss). No retorno do exílio esta perspectiva teológica se desenvolveu na ideia de um salvador descendente de Davi, o “novo Davi” (cf. Jr 30.8ss), que com seu cetro uniria o reino de Israel (Ez 37.21ss). Cf. CULLMANN, 2008, p. 152ss; SISI 17.21.

<sup>621</sup> Cf. KANAEL, 1963; .

<sup>622</sup> Fonte: Kunst Historisches Museum Wien, Áustria, Showcase 3 (The Maccabean Revolt), 1B.

<sup>623</sup> O uso do hebraico nas inscrições de moedas asmoneias indica uma transformação da própria percepção judaica em relação a esta língua: como bem indicado por Seth Schwartz (1995), o hebraico, que a princípio não era identificado como um elemento central na identidade judaica antes do domínio persa, começa a ser percebido deste modo a partir do suporte imperial dos Aquemênidas em relação ao Templo e à Torá, aos quais o hebraico se associava. No contexto macabeu, porém, o hebraico parece ter se tornado um símbolo nacional subsidiário, servindo para evocar os símbolos principais (Templo e Torá). Por fim, com a destruição do Templo em 70 d.C. e a remoção da Torá como constituição da nação judaica, o hebraico serviu como mecanismo de preservação da identidade judaica, especialmente através dos Rabbis.

Conselho dos judeus”. Borda com filetes aparente no lado esquerdo. Reverso: duas cornucópias com uma romã no meio, ao centro. Borda pontilhada. 13 mm., 1.97 g., 129-104 a.C., cunhada em Jerusalém.

É bem provável, portanto, que a designação “sumo sacerdote” fosse melhor recebida pelo povo judeu do que a titulação “rei”, como o recorrente uso do termo nas moedas asmoneias parece indicar (cf. Figura 15). Apesar desta constituição política por sumo sacerdotes ser indicada como uma “teocracia” (θεοκρατία) por Flávio Josefo<sup>624</sup>, também pode ser percebida como uma “diarquia” (KANAEI, 1963, p. 44), uma vez que o sumo sacerdote dividia seu poder com o Conselho dos judeus, tal como se percebe em boa parte das inscrições das moedas asmoneias (p.e. Figura 15)<sup>625</sup>. Considerando-se que o Ἰουδαϊσμός aparece como uma Πολιτεία, não somente em 2 Macabeus, mas também posteriormente, em Eusébio de Cesaréia, que chega a contrastar o termo com Ἑλληνισμός (NONGBRI, 2013, p. 54)<sup>626</sup>, se pode perceber o Ἰουδαϊσμός como o reestabelecimento do verdadeiro sumo sacerdócio, tanto a nível político como religioso: se Jasão é um “ímpio e de modo algum sumo sacerdote” (2 Mac 4.13), sua subida ao poder é uma imposição do Ἑλληνισμός, respondido pelo Ἰουδαϊσμός com a ascensão de Judas, o verdadeiro sumo sacerdote, aprovado por Deus e pelo povo. Mas, se por um lado a Πολιτεία é a constituição do sumo sacerdócio, por outro lado também é a vida dos judeus a partir das suas leis.

### 3.1.2 A Lei e as leis

Certamente os termos gregos νόμος e νόμοι, respectivamente “lei” e “leis”, são essenciais na compreensão da ideia de Ἰουδαϊσμός em 2 Macabeus: além de serem os

<sup>624</sup> Cf. Josefo, *Ap.*, 2.165: τοῖς πλήθεσιν ἐπέτρεψαν τὴν ἐξουσίαν τῶν πολιτευμάτων. ὁ δ' ἡμέτερος νομοθέτης εἰς μὲν τούτων οὐδοτιοῦν ἀπειῖδεν, ὡς δ' ἂν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα. Sobre a invenção do termo θεοκρατία por Flávio Josefo, cf. RODRIGUES, 2000; SCHWARTZ, 1983-1984; AMIR, 1985-1988.

<sup>625</sup> A cornucópia dupla, recorrente nas moedas do período, pode ser um símbolo da diarquia. Este símbolo, recorrente nas moedas asmoneias (cf. Tabela 12), parece acompanhar de certo modo à ideia da diarquia, presente na também recorrente inscrição “X, o sumo sacerdote, e o Conselho dos judeus”, utilizado por João Hircano I (Hendin 1134, 1136), Alexandre Janneu (Hendin 1144), Judas Aristóbulo II (Hendin 1142), João Hircano II (Hendin 1159) e Matatias Antígono (Hendin 1162), cf. LYKKE, 2012, p. 103 (Text Table III). Apesar de algumas inscrições trazerem somente “rei X”, como nos casos de Alexandre Janneu (ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ, cf. Figura 6) e Matatias Antígono (ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΓΟΝΟΥ, cf. Hendin 1162), uma cunhagem de João Hircano II, segundo Lykke (2012, p. 103) traz apenas “conselho dos judeus” (em hebraico).

<sup>626</sup> Diferente do que Boyarin (2004, p. 205) defendeu, não se trata aqui da apresentação do Cristianismo como uma religião, ao lado do Helenismo (paganismo) e Judaísmo. Antes, não separando religião de nacionalidade (NONGBRI, 2013, p. 54), Eusébio define o Cristianismo como um ἔθνος, em sentido étnico e político, até porque percebe o judaísmo (Ἰουδαϊσμός) como uma Πολιτεία estabelecida pela lei de Moisés (Eusébio, *Dem. Ev.*, 1.2.2). Cf. Eusébio, *Dem. Ev.*, 1.2.5. A respeito do caráter étnico, político e cultural do Cristianismo em Eusébio, cf. JOHNSON, 2006.

principais termos utilizados em relação à lei e aos costumes judaicos<sup>627</sup>, são também utilizados neste sentido de modo restrito, afinal, 2 Macabeus nunca aplica estes termos “a nada a não ser a lei judaica”, como lembra Martha Himmelfarb (1998, p. 25, nota 14). Etimologicamente, o termo νόμος provém de νέμω, “atribuir”, tendo os sentidos de “o que é próprio” ou ainda “o que é atribuído a alguém” (SAMUEL, 2017, p. 54)<sup>628</sup>. Com o tempo, porém, veio a significar “costume”<sup>629</sup> e ainda um estatuto estabelecido por uma autoridade<sup>630</sup>, enquanto o seu plural, νόμοι, veio a se tornar a terminologia grega própria para designar as leis codificadas de uma comunidade (HIMMELFARB, 1998, p. 30; RENAUD, 1961, p. 55-64). Em 2 Macabeus, porém, seu uso (amplo e recorrente) indica um sentido ainda mais profundo, conforme se pode perceber pela Tabela (15) abaixo:

Número	Referência	Forma	Comentário
1	2 Mac 2.22	νόμους	O autor de 2 Macabeus comenta sobre o tema de seu livro, afirmando que falará sobre “o fato de [Judas e seus irmãos] recuperarem o Templo (...) de libertarem a cidade e de restabelecerem as <i>leis</i> que estavam para ser abolidas”.
2	2 Mac 3.1	νόμων	O autor ressalta o bom tempo de Onias, quando “as <i>leis</i> eram observadas do melhor modo possível”, contrastando com o tempo dos sumos sacerdotes seguintes (Jasão e Menelau).
3	2 Mac 4.2	νόμων	Afirmção de que Onias era um “zeloso observador das <i>leis</i> ”, além de “benfeitor da cidade” e “protetor dos seus irmãos de raça” está em contraste com a acusação de que seria um “conspirador contra a ordem pública”.
4	2 Mac 4.17	νόμους	Indicação da situação de helenização sob Jasão como um modo de “agir impiamente contra as <i>leis</i> divinas”.
5	2 Mac 5.8	νόμων	Jasão, em situação de expulsão, é visto como “apóstata das <i>leis</i> ”.
6	2 Mac 5.15	νόμων	Menelau é apontado como “traidor das <i>leis</i> e da pátria” quando conduz Antíoco ao Templo.
7/8	2 Mac 6.1 (2x)	νόμων / νόμοις	A perseguição de Antíoco, conduzida por Geronte, é vista como uma “missão de forçar os judeus a abandonarem as <i>leis</i> de seus pais e a não governarem mais segundo as <i>leis</i> de Deus”.

<sup>627</sup> Segundo Martha Himmelfarb, νόμος/νόμοι é com certeza “o termo dominante para a lei e costume judaicos em 2 Macabeus” (HIMMELFARB, 1998, p. 25, nota 14), uma vez que, apesar de outros termos serem utilizados, tais como ἔθος (2 Mac 11.25), ἔθισμός (2 Mac 12.38) e νόμιμα (2 Mac 4.11; 11.24) para se referirem à lei judaica, não se comparam ao amplo e restrito uso de νόμος/νόμοι. Cabe até mesmo se destacar que das 4 vezes que outro termo é utilizado, duas (2 Mac 11.24 e 25) aparecem na carta de Antíoco V aos judeus, ou seja, não expressam uma (auto) definição judaica, mas antes uma percepção exterior a respeito das leis e costumes dos judeus.

<sup>628</sup> Cf. KLEINKNECHT, 1985, p. 1022 (IV).

<sup>629</sup> Cf. LSJ, p. 1180; Hesíodo, *Th.*, 66; Heródoto, *Hist.*, 7.104; Platão, *Lg.*, 715d; Platão, *Prt.*, 337d; Hipócrates, *Art.*, 18; Ésquilo, *Eu.*, 448; Hesíodo, *Op.*, 276; Sófocles, *Tr.*, 1177; Sófocles, *OT*, 865; Ésquilo, *Pr.*, 150.

<sup>630</sup> Cf. LSJ, p. 1180; Aristóteles, *Ath.*, 7.1; Platão, *Th.*, 173d; Andôcides, *Myst.*, 1.85; Demóstenes, *Cor.*, 18.12. Segundo Kleinknecht (1985, p. 1022ss), no contexto do helenismo o próprio rei é tomado como νόμος, ou seja, como divino, ele é “a fonte da lei”.

9	2 Mac 6.5	νόμων	Indicação de que as ofertas no altar durante a ‘perseguição’ eram “reprovadas pelas leis”.
10	2 Mac 6.28	νόμων	Eleazar afirma deixar sua morte como exemplo aos mais jovens em “como se deve morrer, entusiasta e generosamente, pelas veneráveis e santas leis”.
11	2 Mac 7.2	νόμους	Um dos sete irmãos martirizados afirma a Antíoco que estão prontos a “morrer, antes que a transgredir as leis de nossos pais”.
12	2 Mac 7.9	νόμων	O segundo dos sete irmãos afirma a Antíoco que Deus fará ressuscitar a eles, que morrem “por suas leis”.
13	2 Mac 7.11	νόμους	O terceiro dos sete irmãos afirma que, assim como recebeu do céu seus membros (corpo), os desprezará pelas “suas leis” (do céu), esperando recebe-los novamente (na ressurreição).
14	2 Mac 7.23	νόμους	A mãe dos sete irmãos lembra a seus filhos que o Criador do mundo os formou e retribuirá a eles “o espírito e a vida” uma vez que fazem pouco caso de si mesmos “por amor às suas leis”.
15	2 Mac 7.30	νόμου	O mais moço dos sete irmãos afirma ao rei que não obedece “ao mandamento do rei” (Antíoco), mas antes obedece “ao mandamento da Lei”, que foi dada aos seus pais “por meio de Moisés”.
16	2 Mac 7.37	νόμων	O último dos sete irmãos afirma a Antíoco que entrega seu corpo e vida “pelas leis de nossos pais”, suplicando a Deus que mostre misericórdia ao povo judeu.
17	2 Mac 8.21	νόμων	O autor indica que Judas Macabeu encorajou seus soldados a “morrerem pelas leis e pela pátria”.
18	2 Mac 8.36	νόμοις	Nicanor admite a invulnerabilidade dos judeus por terem um Defensor (Deus) “porque seguiam as leis por ele (Defensor) estabelecidas”.
19	2 Mac 10.26	νόμος	O autor afirma que foi feito conforme “declara a Lei” quando os soldados de Macabeu se prostram diante do altar e oraram a Deus para que lhes fosse favorável, sendo inimigo de seus inimigos e adversário dos seus adversários.
20	2 Mac 11.31	νόμοις	Antíoco V oferece paz aos judeus com a licença de servirem-se “de seus alimentos especiais e de suas leis, como o faziam anteriormente” ao tempo de seu pai.
21	2 Mac 12.40	νόμος	Encontram-se, embaixo das túnicas dos soldados falecidos na batalha de Odolam, objetos consagrados aos ídolos de Jâmnia, “cujo uso a Lei vedava aos judeus”.
22	2 Mac 13.10	νόμου	Judas conclama ao povo que ore a fim de que Deus socorra seu povo que está para ser privado “da Lei, da pátria e do Templo sagrado”.
23	2 Mac 13.14	νόμων	Judas incentiva seus companheiros para que lutem até à morte “pelas leis, pelo Templo, pela cidade, pela pátria e por seus direitos de cidadão”.
24	2 Mac 15.9	νόμου	Judas exorta seus companheiros “por meio da Lei e dos profetas”, a fim de despertar seu ardor para o combate.

**Tabela 15** – A lei em 2 Macabeus<sup>631</sup>

<sup>631</sup> Tabela baseada na listagem de Martha Himmelfarb (1998, p. 25, nota 14). Himmelfarb somente troca a indicação do verso 8.21 por 8.2.



Pela tabela acima, pode-se perceber que a palavra νόμος é utilizada não somente para se referir ao texto sagrado judaico (No. 19<sup>632</sup> e 24<sup>633</sup>) e às especificidades jurídicas dos judeus (esp. No. 1 e 20), mas também serve como um mecanismo de referência ao próprio judaísmo. Afinal, Jasão é indicado como um “apóstata das leis” (5) e Menelau um “traidor das leis” (6) não apenas por descumprirem as ordenanças bíblicas, mas também pela helenização da Judeia<sup>634</sup> e pela relação com Antíoco. São apóstatas e traidores não apenas de uma jurisdição, mas também de uma cultura e um modo de vida. As νόμοι são também o grande símbolo do Ἰουδαϊσμός, de modo que os opositores ao Ἑλληνισμός não apenas lutam pelas νόμοι (23), mas também estão dispostos a morrerem pelas νόμοι, a exemplo de Judas (17), Eleazar (10) e os sete irmãos mártires (11-16). Pode-se perceber, deste modo, que tanto a expressão ὁ νόμος, “a lei”, quanto a expressão οἱ νόμοι, “as leis” (que é ainda mais frequente<sup>635</sup>) “servem em 2 Macabeus como uma designação para o modo de vida judaico”, como lembra Martha Himmelfarb (1998, p. 25). Ou seja, ambos os termos não apenas designam uma realidade jurídica ou um escrito específico (Torá), mas também servem como referência ao próprio Ἰουδαϊσμός em contraste com o Ἑλληνισμός (HIMMELFARB, 1998, p. 25). Não será à toa, portanto, que νόμος se tornará não somente “o termo padrão para a Lei judaica”, mas também será usado “na literatura greco-judaica como o símbolo e quintessência do judaísmo”, como lembra Tessa Rajak (2001, p. 114)<sup>636</sup>.

<sup>632</sup> Segundo Jonathan A. Goldstein (1983, p. 397) há, no início do versículo uma referência a Joel 2.17, enquanto que no final, a “Lei” é uma referência a Êxodo 23.22: “Mas se escutares fielmente a voz e fizeres o que te disser, então serei inimigo dos teus inimigos e adversário dos teus adversários” (Êx 23.22, BJ). Trata-se, portanto, muito provavelmente de νόμος como uma referência à Torá, à semelhança do contexto neotestamentário. Cf. Mt 5.18; 12.5; 22.36; Lc 2.27; 10.26; 16.17; Jo 1.17,45; At 6.13; 7.53; 18.13,15; 21.20; 23.3; Rm 2.13,15,18,20,23,26; 4.15; 7.1,5,14,21.

<sup>633</sup> Talvez os No. 15 e 21 também possam ser compreendidos como referências à Torá: a “Lei” dada por meio de Moisés (15) parece ser uma referência clara à Torá, e a proibição indicada no No. 21 parece ser uma referência ao texto de Deuteronômio 7.25-26, que proíbe que os judeus possuam ídolos. Cf. GOLDSTEIN, 1983, p. 448.

<sup>634</sup> A construção do ginásio implica na transformação não somente jurídica, mas também cultural de Jerusalém e da Judeia, de modo que promove a criação de “costumes contrários à Lei [νόμῳ]” (2 Mac 4.11).

<sup>635</sup> Segundo a contagem da concordância de Hatch e Redpath (1983), há um total de 24 usos de νόμος em 2 Macabeus, sendo 18 vezes no plural (2 Mac 2.22; 3.1; 4.2,17; 5.8,15; 6.1,5,28. 7.2,9,11,23,37; 8.21,36; 11.31; 13.14) e 6 vezes no singular (2 Mac 6.1; 7.30; 10.26; 12.40; 13.10; 15.9), conforme se pode perceber na Tabela 15. Cf. também HIMMELFARB, 1998, p. 25, nota 14. Segundo Renaud, há uma diferença entre νόμος (singular) e νόμοι (plural): segundo este autor, o singular é utilizado para se referir à Torá, enquanto o plural indica uma compreensão comum e política (RENAUD, 1961, p. 64-65). Cf. HIMMELFARB, 1998, p. 30. De fato, como indicado por Laurent Monsegwo Pasinya (2005, p. 61), o termo νόμος é utilizado na LXX como equivalente da Torá. Também este uso aparece em Filo, para quem νόμος é uma forma de se referir à Torá como princípio que guia a vida de Israel e afeta o pensamento, discurso e feitos de seu povo (SAMUEL, 2017, p. 55).

<sup>636</sup> Também Yehoshua Amir (1982, p. 40) destaca que o “judaísmo é um νόμος (*nomos*), i.e a lei da Torá”. De fato, isto já estava “estabelecido na tradução da Septuaginta, que traduz Torá como *nomos*” (AMIR, 1982, p. 40), mas também se apresenta em 2 Macabeus, que descreve com detalhe este judaísmo sendo o objeto da ira grega com as proibições referentes às leis.



### 3.1.3 A defesa das “leis ancestrais”

Em 2 Macabeus, νόμος também aparece em particular associação com Deus, como se pode perceber quando o termo está com adjetivos<sup>637</sup>: fala-se das “leis divinas” (4), das “leis de Deus” (8), das “suas leis” (12-14), e mesmo das “leis por ele estabelecidas” (18). Ao mesmo tempo, porém, estas leis possuem um caráter histórico: as leis são de seus pais (7, 11 e 16), ou ainda, mais especificamente, são a própria Lei “que foi dada aos nossos pais por meio de Moisés” (15). Mesmo que não esteja claro à primeira vista, os dois aspectos estão relacionados, como se pode perceber em 2 Macabeus 6.1, onde ambos os usos (7/8) aparecem em paralelismo, indicando que “as leis de seus pais” (7) e “as leis de Deus” (8) são a mesma coisa. Assim, é possível de se notar que a designação das leis como sendo as “leis de seus pais” (πατρίων νόμων), que também poderia ser traduzido como “leis ancestrais”, não implica em negação da origem divina da mesma (HIMMELFARB, 1998, p. 28, nota 17)<sup>638</sup>, mas antes acrescenta a esta um valor político diferenciado.

Apesar do valor e da sacralidade das leis judaicas estarem, para os próprios judeus, na origem divina desta<sup>639</sup>, para o público helenístico de 2 Macabeus (e da revolta como um todo) é o caráter “ancestral” destas leis que lhes dá valor político. Como bem indicado por Robert Doran (2011, p. 427), as “leis ancestrais” (πάτριοι νόμοι) serviam como “um slogan que carregava grande apelo emocional” no mundo helenístico. Segundo Tucídides<sup>640</sup>, por

<sup>637</sup> O termo νόμος normalmente é utilizado em 2 Macabeus sem modificadores, como lembra Martha Himmelfarb (1998, p. 27, nota 17). Quando há os mesmos, normalmente servem como meio de associar o termo a Deus. Na contagem de Himmelfarb, em 12 casos não há modificadores (2 Mac 2.22 [1]; 3.1 [2]; 4.2 [3]; 5.8 [5], 15 [6]; 6.5 [9]; 8.21 [17]; 10.26 [19]; 12.40 [21]; 13.10, [22] 14 [23]; 15.9 [24]), em 7 casos há modificadores que estabelecem uma relação com Deus (2 Mac 4.17 [4]; 6.1 [8]; 7.9 [12], 11 [13], 23 [14], 30 [15]; 8.36 [18]), e em apenas 4 casos há modificadores que associam as leis aos próprios judeus (2 Mac 6.1 [7]; 7.2 [11], 37 [16]; 11.31 [20]). O caso de 2 Macabeus 6.28 (10) parece indicar uma relação com Deus, apesar de esta não estar explícita, enfatizando o caráter das próprias leis, em seu valor, mais do que em sua origem. Cf. HIMMELFARB, 1998, p. 27-28, nota 17.

<sup>638</sup> De fato, parece haver certa relação entre as leis ancestrais (πάτριοι νόμοι) e a religião, como indica Robert Doran (2011, p. 428): em uma inscrição de Cos, p.e, que data do séc. III a.C., são dadas instruções “para que as purificações e as ofertas purificadoras e os sacrifícios sejam celebrados de acordo com as leis ancestrais”. Cf. DORAN, 2011, p. 428; SOKOLOWSKI, 1969, p. 263, nº 154, linhas 5-6. Outra inscrição, de Éfeso, também do séc. III a.C., intitulada “sumário das leis ancestrais”, começa com a indicação que o magistrado acenda fogo aos altares e ofereça incensos. Cf. DORAN, 2011, p. 428; SOKOLOWSKI, 1962, p. 203, nº 121, linhas 2-4. Por fim, Doran menciona o fato de que, quando Adriano afirma que ninguém disputará a respeito dos cidadãos de Narkya terem uma polis e os direitos da mesma, indica como argumento o fato de que se podem ver que estes possuem “um conselho, magistrados, sacerdotes, tribos gregas”, de modo que culto e conselho formam um par (DORAN, 2011, p. 428). Cf. JONES, 2006, p. 151-162.

<sup>639</sup> Segundo a tradição judaica, as leis judaicas foram entregues por Moisés ao povo enquanto este estava no deserto. Também os cinco primeiros livros da *Tanakh*, chamados em conjunto de *Torá* (Lei), teriam sido escritos por Moisés. Mesmo assim, porém, as leis teriam tido uma origem divina, sendo concedidas pelo próprio Deus a Moisés, a fim de que as entregasse e ensinasse ao povo. Deste modo, pode-se perceber, p.e. uma indicação da autoria divina dos Dez Mandamentos, obra do próprio Deus (Êx 34.1; Dt 4.13; 5.22; 10.4), ao mesmo tempo que é entregue ao povo por Moisés (cf. Êx 34.27-28).

<sup>640</sup> Tucídides, *Bell. Pel.*, 8.76.6: “...abolindo as leis de seus ancestrais...” (inglês: *the laws of their fathers*, cf.

exemplo, durante a Guerra do Peloponeso o partido democrático teria utilizado das *πάτριοι νόμοι* em seu discurso político em Samos, não somente afirmando que seus opositores fizeram mal em abolir as leis ancestrais, mas também indicando que tentariam preservar tais leis e forçar os oligarcas a fazerem o mesmo. A proibição das leis ancestrais, portanto, tal qual é a apresentação de 2 Macabeus da “perseguição” de Antíoco, era algo extremamente malvisto no ambiente político do mundo helenístico<sup>641</sup>.

As *πάτριοι νόμοι* também eram, segundo Elias Bickerman (2007, p. 340 [I]), “o primeiro favor concedido por um rei helenístico a uma cidade conquistada”. Afinal, sendo conquistada, não mais possuía o direito de existir a partir de suas leis e instituições, apenas as retomando através de um ato promulgado pelo seu novo mestre (BICKERMAN, 2007, p. 340 [I])<sup>642</sup>. No caso judaico, Antíoco III havia concedido o direito de que os judeus continuariam com suas leis ancestrais (*τοὺς πατρίους νόμους*)<sup>643</sup>. Mais tarde, porém, João Hircano chega a Antíoco VII, após a rendição de Jerusalém, que “restaure aos judeus sua constituição ancestral”<sup>644</sup>.

Também a restituição das *πάτριοι νόμοι* eram particularmente importantes. Como bem indicado por Políbio, várias cidades que haviam sido destituídas de suas leis ancestrais após serem compelidas a entrarem na Liga Etólia<sup>645</sup> tiveram sua forma de governo ancestral (*τὰ πάτρια πολιτεύματα*) restituída e puderam novamente praticar suas leis e constituição ancestrais (*πολιτείας καὶ νόμοις χρωμένους τοῖς πατρίοις*)<sup>646</sup>. Outro exemplo importante é

THUCYDIDES, 1958, p. 325). Texto grego: “...τοὺς πατρίους νόμους καταλύσαντας...”.

<sup>641</sup> Como se verá adiante (logo abaixo e na seção 3.2.1), a afirmação de Arnaldo Momigliano (1975, p. 100) sobre a “perseguição” de Antíoco na afirmação de que “tal interferência direta nos cultos ancestrais de uma nação não havia sido ouvida no mundo de fala grega de tempos imemoriais” é um tanto exagerada, uma vez que não somente a Liga Etólia obrigou cidades a mudarem suas leis e revogarem leis ancestrais e Cleomenes alterou as leis espartanas, mas também Filopoemen revogou as leis ancestrais de Licurgo em Esparta, impondo as leis dos aqueus (cf. 3.2.1).

<sup>642</sup> Quando Filipe V da Macedônia conquista a ilha de Nisyros, p.e., concede aos seus habitantes que continuem a praticar suas leis, como atestado pelos próprios habitantes: “o rei reestabeleceu entre nós o uso das leis ancestrais que estão atualmente em voga” (*δέδωκεν βασιλῆ ἀμῖν τοῖς πατρίοις καὶ ὑπάρχουσιν χρῆσθαι*). Cf. BICKERMAN, 2007, p. 341; HIMMELFARB, 1998, p. 28. Poderia ser, porém, que a cidade tivesse de solicitar esta concessão ao rei, como uma cidade não nomeada da Ásia Menor, que quando conquistada pediu ao rei que lhe restaurasse às suas próprias leis e ao seu governo tradicional. Cf. BICKERMAN, 2007, p. 340. Em outros casos, porém, as leis ancestrais eram revogadas, até o poder mudar de mãos, e o novo soberano as restaurar, como é o caso da cidade de Apolônia de Rhyndacos, que perdeu sua política ancestral quando estava sob Antíoco III e somente a restaurou quando sob Eumenes II, que atendeu ao pedido de Korragos, governador do Helesponto, concedendo à cidade “as leis e constituição ancestrais” (*τε ν[ό]μοις καὶ τὴν πάτριον πολιτείαν*). Cf. DORAN, 2011, p. 428.

<sup>643</sup> Josefo, *AJ*, 12.142. Cf. BICKERMAN, 2007, p. 315ss [I].

<sup>644</sup> Josefo, *AJ*, 13.245. Grego: “...ἄξιων τὴν πάτριον αὐτοῖς πολιτείαν ἀποδοῦναι...”.

<sup>645</sup> A Liga Etólia foi uma confederação de cidades gregas centrada na Etólia, região no centro da Grécia, se estabelecendo em oposição à Liga Aqueia, centrada na Acaia, ao norte do Peloponeso. Inicialmente se aliou aos romanos, mas depois guerreou contra estes na Guerra Etólia (191-189 a.C.), tornando-se vassala dos romanos.

<sup>646</sup> Políbio, *Histor.*, 4.25.7. Texto grego completo: *παραπλησίως δὲ καὶ τοὺς ὑπὸ τῶν καιρῶν ἠναγκασμένους ἀκουσίως μετέχειν τῆς Αἰτωλῶν συμπολιτείας, ὅτι πάντας τούτους ἀποκαταστήσουσιν εἰς τὰ πάτρια*

Esparta: apesar de Cleomenes ter alterado a constituição de Esparta após conquista-la, Antígono veio depois a reestabelecer sua política ancestral<sup>647</sup>. Também os romanos foram exaltados por restaurarem a constituição ancestral (τὸ πάτριον πολίτευμα) de Foceia<sup>648</sup>, que provavelmente havia perdido a prática de suas leis ancestrais após ser tomada por Seleuco, filho de Antíoco III (DORAN, 2011, p. 427). A restauração das πάτριαι νόμοι, portanto, era uma prática não somente bem vista politicamente, mas também um meio de exaltar uma atitude ou personagem político, até porque a restauração de leis implicava em melhora política, tanto entre os gregos como posteriormente entre os romanos. Assim, quando Otávio restaurou uma aparência de legalidade em 28 a.C., a apresentou como uma restauração da República e das antigas leis<sup>649</sup>, de modo que sua atitude foi comemorada com uma moeda de ouro<sup>650</sup> (Figura 16) trazendo a inscrição “restaurou a *leges e iura*<sup>651</sup> do povo romano” (KANTOR, 2012, p. 68), a fim de legitimar a nova situação romana, que estava se iniciando, com a constituição do Império (27 a.C.) como restauração da República<sup>652</sup>. Segundo o próprio Augusto, as suas três recusas (em 19, 18 e 11 a.C.) ao desejo do Senado e do povo de que se tornasse único e plenamente empoderado guardião da lei e da ordem (*curator legum et morum summa potestate solus*), se deram por seu cuidado em não aceitar nenhum cargo que fosse “inconsistente com o costume de nossos ancestrais” (*contra morem maiorum*)<sup>653</sup>.

---

**πολιτεύματα, χώραν ἔχοντας καὶ πόλεις τὰς αὐτῶν, ἀφρορητύους, ἀφορολογήτους, ἐλευθέρους ὄντας, πολιτείας καὶ νόμοις χρωμένους τοῖς πατρίοις.** Cf. POLYBIUS, 1979, p. 364

<sup>647</sup> Políbio, *Histor.*, 2.47.3; 2.70.1.

<sup>648</sup> Políbio, *Histor.*, 21.6; 21.45.7; Tito Lívio, *Urb.*, 37.11.15.

<sup>649</sup> Otávio Augusto apresentou o novo estado político como *res publica restituta* ou *conservata*, o que não significou a preservação da República, como sistema político, mas antes a restituição das leis tradicionais, suspensas durante o triunvirato e restaurando uma imagem de normalidade constitucional. Como lembra Tácito (*Ann.*, 3.28.2), “em seu sexto consulado, César Augusto, se sentindo seguro em seu poder, anulou os decretos de seu triunvirato e nos deu uma constituição que pode nos servir em paz sob uma monarquia” (*sexto demum consulatu Caesar Augustus, potentiae securus, quae triumviratu iusserat abolevit deditque iura quis pace et principe uteremur*). Esta restituição se deu em um processo, tanto revivendo a função colegial do consulado (Dio Cassio, *Hist. Rom.*, 53.1.1) como concedendo ao Senado seu poder sobre as províncias, de modo a estabelecer uma *restitutio rei publicae*. Cf. HURLET; VERVAET, 2010, p. 335.

<sup>650</sup> Apesar do questionamento de R. Martini (1992, 1996) a respeito da veracidade desta moeda, a maioria dos numismatas se colocou a favor da legitimidade da mesma (BIANCHI, 2007, p. 8, nota 11), especialmente em decorrência da descoberta de outro exemplar da mesma cunhagem (Blackburn Museum, Lancashire, RNUM-063004). Cf. ABDY; HARLING, 2005. Sobre a moeda e sua importância histórica, cf. MANTOVANI, 2008; RICH; WILLIAMS, 1999.

<sup>651</sup> O termo *iura* é o plural de *ius*, termo latino referente à lei, tanto em relação às leis do povo romano (*iura populi romani*) quanto em relação à lei em geral, como o uso do ablativo (*iure*) indica, designando o que está em conformidade com a lei. Cf. BERGER, 1953, p. 525 [verbete *Ius* (Iura)]. O termo *leges* é o plural de *lex*, palavra latina para leis, especialmente em relação a conjuntos de leis ou leis específicas. O binômio *iura-leges* indica, portanto, uma relação tanto com os textos legais (*leges*) quanto com a doutrina legislativa (*iura*), e se constitui, aqui, em um “elemento fortemente representativo”, como indicou Paola Bianchi (2007, p. 9, nota 11).

<sup>652</sup> Apesar da propaganda de restauração, a transformação sob Augusto foi muito mais para uma nova Roma do que a volta aos modos antigos, cf. RICHARDSON, 2012, p. 85. Sobre a alegação de restauração da República e o estabelecimento do Império, cf. esp. RICHARDSON, 2012.

<sup>653</sup> Otávio Augusto, *Res Gest.*, 6. Cf. EDER, 2005, p. 14.



**Figura 16** – Moeda de ouro de Otávio.<sup>654</sup>

Anverso: Rosto de Otávio Augusto virado à direita. Inscrição: IMP[ERATOR] CAESAR DIVI F[ILII] CO[N]S[UL] VI. Reverso: Otávio sentado em uma *sella curulis* virado à esquerda, segurando um pergaminho na mão direita e com uma caixa de pergaminhos aos seus pés, à esquerda. Inscrição: LEGES ET IVRA P[RO]P[UL]O ROMANO<sup>655</sup> RESTITVIT. Moeda de 28 a.C., cunhada na região da atual Turquia. 18 mm. de diâmetro e 7.95g.

Da mesma forma, 2 Macabeus parece apresentar Judas Macabeu como o restaurador das leis ancestrais dos judeus (1), não somente legitimando a Revolta dos Macabeus como também estabelecendo uma propaganda do próprio judaísmo aos moldes gregos<sup>656</sup>. Esta propaganda, porém, não se dá somente em relação às leis, mas também no uso da ancestralidade como elemento discursivo importante<sup>657</sup>. Assim, 2 Macabeus não fala somente das “leis ancestrais” (7, 11 e 16), mas também dos “festivais ancestrais” (πατρώους ἑορτάς, 2 Mac 6.6), dos “caminhos ancestrais” (μεταθέμενον ἀπὸ τῶν πατρίων, 2 Mac 7.24), das “honras ancestrais” (πατρώους τιμὰς, 2 Mac 4.15), e até mesmo do “idioma ancestral” (τῆ πατρίῳ φωνῇ)<sup>658</sup>, utilizado na resposta dos mártires a Antíoco (2 Mac 7.8, 27), na luta do

<sup>654</sup> Fonte: The British Museum, n° 1995,0401.1.

<sup>655</sup> Não está claro se a abreviatura P R na inscrição (reverso) se refere a POPULO ROMANO ou POPULI ROMANI, cf. BIANCHI, 2007, p. 9, nota 11. POPULO ROMANO: Richard Abdy e Nicholas Harling (2005). POPULI ROMANI: Dario Mantovani (2008).

<sup>656</sup> Como bem lembra Martha Himmelfarb (1998, p. 28), “não há termo na Bíblia Hebraica comparável” a πάτριος. Este termo, de amplo uso na literatura grega (cf. LSJ, p. 1348), aparece somente em uma passagem corrompida de Isaías (8.21) na LXX. Há também somente dois casos de sua variação, πατρίος, na LXX, estando em Provérbios (27.10) e numa passagem corrompida de 2 Esdras (7.5). Trata-se, portanto, de um termo próprio do vocabulário grego e mesmo da propaganda política grega.

<sup>657</sup> A relação do Ἰουδαϊσμός com a ancestralidade será um fundamento importante do mesmo, como se pode perceber na posterior declaração de Paulo na sua carta aos Gálatas (1.14), quando afirma que avançou no Ἰουδαϊσμός muito mais que muitos de seus contemporâneos pelo zelo com que cuidava das tradições (παράδοσεων) de seus ancestrais (πατρικῶν). Cf. Tabela 14 (No. 5).

<sup>658</sup> Evidentemente, o “idioma ancestral” é o hebraico. Denominando o hebraico como πατρίῳ φωνῇ, o autor de 2 Macabeus destaca no relato algumas situações na qual o idioma utilizado foi o hebraico, e não o grego. No capítulo 7, o hebraico funciona como meio de “contestação e resistência”, como indicou Martha Himmelfarb (1998, p. 37). Afinal, quando confrontados com o tirano de fala grega, os mártires o desafiam com o uso da



Macabeu (2 Mac 12.37) e mesmo no triunfo judaico sobre Nicanor (15.29)<sup>659</sup>. Deste modo, não somente o Ἰουδαϊσμός é apresentado como uma defesa das tradições ancestrais, mas também o próprio Ἑλληνισμός aparece conseqüentemente como uma “inovação perigosa” (HIMMELFARB, 1998, p. 27)<sup>660</sup>, pois leva os judeus a abandonarem as “glórias ancestrais” (πατρῶους τιμὰς) em virtude das “glórias helênicas” (Ἑλληνικὰς δόξας, 2 Mac 4.15)<sup>661</sup>.

A lei (νόμος) em 2 Macabeus, portanto, apesar de seu caráter religioso – evidente pela relação da mesma com Deus, tendo origem divina, e mesmo sendo o símbolo da religião judaica –, é também a designação do próprio Ἰουδαϊσμός como uma realidade política, como o uso das leis ancestrais (πάτριοι νόμοι) deixa claro. É justamente por isso que a resistência política empreendida pelos macabeus pode ser considerada uma luta em nome da própria Lei judaica, ou seja, em nome das suas leis, de sua religião, de seus direitos políticos e mesmo, evidentemente, do modo de vida judaico<sup>662</sup>. A Revolta dos Macabeus, portanto, não foi somente uma luta com intenção jurídica e cultural, mas também política: não foi somente pelas leis, mas “pela lei e pela pátria” (2 Mac 8.21 [17]). Também não foi somente cultural e política, mas também religiosa: se deu em defesa “da Lei, da pátria e do Templo sagrado” (2 Mac 13.10 [22]). A luta, portanto, foi uma luta na qual seus integrantes se empenharam para “recuperarem o Templo, (...) libertarem a cidade e (...) restabelecerem as leis” (2 Mac 2.22 [1]), de modo que nenhuma esfera pode ser ignorada: afinal, a Revolta foi “pelas leis, pelo Templo, pela cidade, pela pátria e por seus direitos de cidadãos” (2 Mac 13.14 [23]).

---

língua hebraica: a “língua ancestral [πατριῶ φωνῆ]” é percebida por Antíoco como uma voz (φωνῆ) de censura (2 Mac 7.24). De fato, a mãe aproveita o hebraico para enganar o tirano (2 Mac 7.27), incentivando seu filho a se dispor ao martírio, ou seja, a agir exatamente do modo contrário ao que o rei desejava e lhe pedira (HIMMELFARB, 1998, p. 38). Nos capítulos 12 e 15, porém, o hebraico aparece não tanto como contestação, mas como “lealdade à causa do judaísmo” (HIMMELFARB, 1998, p. 38), sendo utilizado no grito de guerra de Judas (2 Mac 12.37) e no louvor a Deus após a vitória sobre Nicanor (2 Mac 15.29).

<sup>659</sup> Como bem lembra Pierre J. Jordaan (2013), o fato da língua de Nicanor ter sido cortada (2 Mac 15.33) não é um fato esporádico, mas se constitui no resultado de um combate de mãos e línguas entre Nicanor e os judeus: enquanto o primeiro usou sua cabeça, língua e mão de modo negativo, os judeus usam seus membros de modo positivo (JORDAAN, 2013, p. 69), tendo como resultado final que Nicanor tivesse sua mão, cabeça e língua cortados. Cf. 2 Mac 15.30ss. Apesar de Jordaan enfatizar o combate do órgão “língua” (γλῶσσα), cabe se atentar para certo combate de idiomas, ou seja, da “língua” (φωνῆ) falada, entre o grego, de Nicanor, e o hebraico, dos judeus. Cf. 2 Mac 15.29.

<sup>660</sup> De fato, a própria afirmação das leis ancestrais indica a periculosidade da inovação, uma vez que o apelo às tradições ancestrais não indica estabilidade das mesmas, mas justamente o contrário: como destacou Brent Nongbri (2005, p. 108) os apelos “podem, e de fato muitas vezes apontam para a fluidez das tradições”, uma vez que servem como meio de adquirir poder e legitimar autoridades. Assim, durante uma crise política em Atenas, diferentes grupos tentaram implementar suas propostas políticas indicando-as como um retorno às leis ancestrais. Cf. NONGBRI, 2005, p. 108. Quando o grupo dos “Trinta” sobe ao poder, pretende administrar a constituição ancestral e chega a se colocar como restaurando a constituição, quando na verdade foram bastante inovadores. Cf. Aristóteles, *Ath.*, 35.2.

<sup>661</sup> Cf. 2.2.2.

<sup>662</sup> Discordamos de Steve Mason na afirmação deste autor de que Ἰουδαϊσμός não é um “sistema de vida” (modo de vida?), mas antes uma resposta ao Ἑλληνισμός (MASON, 2007, p. 467): afinal, sendo o Ἑλληνισμός um “modo de vida” (cf. 2.2), é natural que o termo Ἰουδαϊσμός, surgindo em relação a este como uma contra resposta, designe algo semelhante e, de certo modo, contrário.



Com o estudo a respeito da cidade, das leis e mesmo do slogan das “leis ancestrais”, se pode perceber que, para 2 Macabeus, “Jerusalém é uma polis, os judeus são cidadãos, e o seu modo de vida é uma politeia”, como lembra Martha Himmelfarb (1998, p. 30). Mesmo o uso dos termos νόμος e νόμοι “reflete esta compreensão política do modo de vida judaico” (HIMMELFARB, 1998, p. 30), indicando o aspecto político do Ἰουδαϊσμός<sup>663</sup>. Também o uso do slogan das “leis ancestrais”, que se dá “de acordo com a concepção grega da nação concebida como uma entidade moral” (RENAUD, 1961, p. 60), corrobora no sentido de uma percepção política do Ἰουδαϊσμός, apresentando-o aos moldes do pensamento político grego, mesmo que seja construído em oposição ao Ἑλληνισμός.

### 3.2 MAIS QUE UMA RELIGIÃO

Se por um lado Ἰουδαϊσμός pode ser entendido a partir da perspectiva política ou mesmo da perspectiva religiosa – influenciando inclusive na redefinição de Ἑλληνισμός, que passou a ter, com o tempo, certa interpretação neste sentido, como sinônimo de “paganismo”<sup>664</sup> –, por outro lado também pode ser compreendido a partir de uma perspectiva cultural, especialmente quando sofre influência da significação de Ἑλληνισμός como uma adaptação à cultura grega. Deste modo, relacionando-se com Ἑλληνισμός em situação de oposição, se constitui como a defesa da cultura judaica frente à imposição da cultura grega<sup>665</sup>. É entendido, portanto, como o combate contra a transformação de uma cultura aos moldes gregos, seja pela afirmação de sua própria cultura ou ainda pela resistência armada. Em ambos os casos, a fim de se afastar dos gregos tendo em vista a constituição de uma oposição,

<sup>663</sup> Como bem apontou Daniel Boyarin (2007, p. 68), o termo Ἰουδαϊσμός parece ser, como proposto por Jonathan Goldstein (1983, p. 230), uma indicação do “permanecer leal aos caminhos dos judeus e a causa política de Jerusalém” (BOYARIN, 2007, p. 68), de modo que a tradução de Goldstein do termo por “religião judaica” (GOLDSTEIN, 1983, p. 300) se torna uma contradição. Cf. BOYARIN, 2007, p. 68, nota 14. Não será à toa, portanto, a proposta de tradução de Shaye J. D. Cohen por “*Jewishness*” (inglês) ao invés de “*Judaism*” (inglês), uma vez que a religião não é o foco do termo. Cf. COHEN, 1996, p. 219. Cf. também COHEN, 1999.

<sup>664</sup> Cf. p.e.: Juliano, *Ep.*, 84a; *Cod. Just.*, 1.11.9.1. Werner Jaeger lembra que este sentido do termo como designação do “paganismo” foi “muito utilizado pelos Padres da Igreja gregos na sua polêmica” (JAEGER, 2002, p. 17, nota 6). Segundo Michael Tierney, “helenismo” e mesmo o nome “helênico”, “que primeiramente denotou meramente uma unidade linguística e depois cultural, veio a ter o significado de reação religiosa” (TIERNEY, 1931, p. 583), especialmente com o Imperador Juliano, chamado de “Apóstata”. Não se deve, porém, ignorar que o termo permanece, mesmo em seu uso por Juliano, como uma referência – mesmo que indireta – à cultura grega, da qual o “paganismo” é uma parte, mesmo que uma parte um tanto quanto enfatizada pelo contexto de disputa com o Cristianismo. Cf. RUPRECHT, 2002, p. 59-76. Sobre o helenismo em Juliano, cf. também HIDALGO DE LA VEGA, 1997.

<sup>665</sup> Jonathan Goldstein (1983, p. 230), seguindo esta mesma lógica, chegou a afirmar que Ἑλληνισμός também poderia ser compreendido como a defesa da cultura helênica, estando em oposição a Μηδισμός, de modo que significaria permanecer leal à causa e aos costumes gregos. Acontece, porém, que este sentido “implicado” a partir da oposição com Μηδισμός, não aparece em nenhum caso do uso do termo entre os casos já encontrados. Trata-se, portanto, somente de uma teoria, que não serve como evidência na análise do termo Ἰουδαϊσμός.

2 Macabeus acaba aproximando os judeus de outros povos aos quais a cultura grega teria sido imposta de forma semelhante (espartanos), ou que possuem diferenças fundamentais com a cultura helenística (romanos). Fica claro, portanto, que assim como o estudo do contexto, também o estudo sobre o Ἰουδαϊσμός “não pode ser limitado a questões ‘religiosas’<sup>666</sup>, mas também deve incluir questões políticas e sociais” (HENGEL, 1974, p. 2 [I]). Se na última parte (3.1) foi apresentado o aspecto político do Ἰουδαϊσμός, nesta próxima parte (3.2) se apresentará o aspecto cultural do mesmo, que é aberto pelo próprio livro de 2 Macabeus na apresentação não somente de um vínculo entre judeus e espartanos, mas também de supostas relações entre judeus e romanos.

Para se relacionar os judeus a outros povos (espartanos e romanos), porém, é necessário que haja uma unidade conceitual para o que se define por “judeu”, o que não é algo óbvio, mas antes uma construção histórica. Até o século III a.C., o termo hebraico יהודי (y<sup>e</sup>hûdî), “judeu”, designava somente quem fosse natural da Judeia, ou seja, do Reino do Sul, ou ainda quem fosse natural da província persa de Yehud, sentido que o termo<sup>667</sup> ganhou a partir do retorno do exílio (séc. VI a.C.)<sup>668</sup>. Sendo assim, denominar um israelita do Reino do Norte, que tenha vivido séculos antes deste período, como um “judeu”, é “fundamentalmente anacrônico e geograficamente incorreto”, como lembra Marc Brettler (1999, p. 430), mesmo que cultivasse uma cultura muito semelhante àquela dos habitantes da Judeia. No período helenístico<sup>669</sup>, porém, o termo grego Ἰουδαῖος (plural: Ἰουδαῖοι), “judeu”, começa a ser não tanto uma designação geográfica, mas também uma designação étnica e cultural, semelhante

<sup>666</sup> Segundo Daniel Boyarin (2007), o termo Ἰουδαϊσμός somente aparece sendo utilizado como designação de uma “religião” (um conceito moderno, aliás), a partir do aparecimento do Cristianismo. Cf. BOYARIN, 2007, p. 71. De fato, diversos autores apontam o século IV d.C. como o contexto de constituição do Cristianismo e Judaísmo como religiões. Cf. NEUSNER, 1985, p. 77; RUETHER, 1972; STEMBERGER, 1999, p. 1. Isto não impede, porém, que aquilo pelo qual se compreendeu anteriormente como Ἰουδαϊσμός seja um “complexo cultural” com “elementos religiosos importantes” (BOYARIN, 2007, p. 71), inclusive no caso de seu uso em 2 Macabeus. Do mesmo modo também, quando Ἰουδαϊσμός passa a significar uma religião, se estabelece possuindo “importantes elementos nacionais, étnicos e culturais” (BOYARIN, 2007, p. 71), anteriormente atrelados ao termo, como fica evidente neste trabalho.

<sup>667</sup> A designação de pessoas provenientes da província persa de Yehud aparece nas fontes não somente pelo hebraico יהודי, mas também pelo seu plural (יהודים), e mesmo pelo aramaico correspondente (יהודיא). Cf. BRETTLE, 1999, p. 430.

<sup>668</sup> Segundo Daniel Boyarin (2002), as elites judaicas haviam se tornado uma “comunidade confessional” durante o exílio, de modo que com o retorno do mesmo controlaram o novo Estado criado centrado em Jerusalém e no Templo, sendo chamados de יהודים (cf. Ed 4.23; 5.1, 5; 6.7-8; Ne 3.33-34). Estes se achariam superiores ao “povo da terra”, de modo que o termo denotaria um grupo religioso.

<sup>669</sup> Segundo Malcolm Lowe (1976), o termo Ἰουδαῖοι recebe novo sentido pelos judeus da Diáspora, que o utilizam no lugar de Ἰσραήλ, “Israel”, o que é atestado pela diferença de uso entre 1 Macabeus e 2 Macabeus. De fato, o termo Ἰσραήλ parece possuir relação mais forte com o aspecto religioso, mesmo em seus usos em 2 Macabeus. Cf. 2 Mac 1.25, 26; 9.5; 10.38; 11.6. Segundo Solomon Zeitlin, apesar de tanto os judeus da Judeia como os da Diáspora serem chamados de Ἰουδαῖοι (ZEITLIN, 1936), o termo Ἰσραήλ ganhou proeminência a partir do séc. II d.C., especialmente como reação à afirmação cristã de que os cristãos seriam o “novo Israel” (ZEITLIN, 1967).

ao termo Ἑβραῖος (plural: Ἑβραῖοι), “hebreu”<sup>670</sup>, como fica claro na Tabela (16) abaixo.

Número	Referência	Forma	Comentário
1	Inscrição no Amphiareion de Oropos <sup>671</sup>	Ἰουδαίος	Moschos, um escravo libertado por seu mestre, Phrynidas, se auto intitula um “judeu” (Ἰουδαίος) no registro que faz de sua alforria, tendo-a feito por suposta ordem do deus Amphiaros e da deusa Saúde, que teriam lhe falado por sonho.
2	Inscrições de Delfos	Ἰουδαίαν /Ἰουδαῖον	Uma primeira inscrição, que data entre 170 e 156 a.C., relata uma alforria na forma de venda ao deus Apolo, de “três escravas mulheres, cujos nomes eram Antígona, por nascimento uma judia [τὸ γένος Ἰουδαίαν], e [de] suas filhas Teodora e Doroteia, pelo preço de sete minas de prata” <sup>672</sup> . A segunda inscrição, de 162 a.C., relata uma alforria semelhante de “um escravo homem, cujo nome era Judas [Ἰουδαῖος] <sup>673</sup> , por nascimento um judeu [τὸ γένος Ἰουδαῖον], pelo preço de quatro minas de prata” <sup>674</sup> .
3	1 Macabeus	Diversas	Segundo K. G. Kuhn (1985), 1 Macabeus utiliza o termo Ἰουδαῖος em situações específicas: (a) quando não-judeus estão falando; (b) por não-

<sup>670</sup> Este termo, que designava os descendentes de Abraão, o hebreu (cf. 2 Co 11.22; Fp 3.5), era um “termo arcaizante”, como aponta a BJ (p. 778, nota c), raramente utilizado pela LXX fora do Pentateuco, apesar de aparecer em 2 Macabeus (7.31; 11.13; 15.37). Cf. Jdt 10.12; 12.11; 14.18. No contexto judaico e cristão dos primeiros séculos, o termo Ἑβραῖοι passa a designar aqueles que mantiveram em uso as línguas hebraica e aramaica, em oposição aos “helenistas” (Ἑλληνιστῶν), de cultura e língua grega. Cf. nota 840.

<sup>671</sup> O Amphiareion de Oropos (Ἀμφιαρείον Ὠρωπού) era um santuário dedicado ao herói Amphiaros, localizado na cidade portuária de Oropos, na Ática. A inscrição aqui analisada foi encontrada no Amphiareion e, apesar de não estar datada, parece ter sido feita no século III a.C., pela forma das letras. Texto completo: “Ph[rynidas] [vai conceder] a liberdade a Moschos, dependente de nenhum homem. Mas se qualquer coisa acontecer a Phrynidas [i.e., ele morrer] antes do tempo acabar, que se deixe Moschos livre quando quiser. À boa sorte. Testemunhas: Athenodoros filho de Mnasikon de Oropos, Biottos filho de Eudikos de Atenas, Charinos filho de Anticharmos de Atenas, Athenades filho de Epigonos de Oropos, Hippon filho de Ésquilo de Oropos. [Feito por] Moschos filho de Moschion, o judeu que por ordem do deus Amphiaros e da deusa Saúde, tendo tido um sonho no qual Amphiaros e Saúde lhe ordenaram que escrevesse isto na pedra e o fizesse próximo do altar”. Cf. LEWIS, 1957, p. 264; *Schürer*, p. 65 (III); COHEN, 1999, p. 96-97. Inscricção original: Μόσχον Φρ[υνιδας ...] | τον και είναι ελεύθερον μη[δενί μηδ]έν | προσήκοντα· εάν δε τι πάθι Φρυνιδας | προτού τον χρόνος διεξέλθειν, ελεύθερος | άπετω Μόσχος, ούν αν αυτός βούληται. | Τύχη αγαθή. Μάρτυρες Αθηνόδωρος | Μνασικόντος Ωρόπιος, Βίοττος Ευδέκου | Αθηναίος, Χαρίνος Αντιχάρμου Αθηναίος, | Αθηνάδης Επιγόνου Ωρόπιος, Ίππων Αισχύ- | λου Ωρόπιος. Μόσχος Μοσχίωνος Ιουδαίος | ενύπνιον ιδών προστάξαντος του θεού | Αμφιαράου και της Υγιείας, καθά συνέταξε | ο Αμφιαράος και η Υγίεια εν στήλης γράμαντα | αναθείναι προς τω βωμώι. Cf. LEWIS, 1957, p. 264; *CIJ* 711b.

<sup>672</sup> Inscricção (parcial): [...] σώματα γυναικεῖα τρία αἷς ὀνόματα Ἀντιγόνα τὸ γένος Ἰουδαίαν καὶ τὰς θυγατέρας αὐτὰς Θεοδώραν καὶ Δωροθέαν [...]. Cf. *CIJ* 709; *Schürer*, p. 65 (III).

<sup>673</sup> “O nome Ἰουδαῖος deve ser = Ἰούδας” (*Schürer*, p. 65 [III]). De fato, a palavra Ἰουδαῖος se torna uma variante do nome Judas. Cf. WILLIAMS, 1997, p. 250. Outro caso Semelhante (*CIJ* 711) também provém de Delfos, na referência a um Judas (Ἰο[υδ]α[ῖ]ος), filho de Píndaro (Πινδάρου): “Durante o período que Herekleidas foi Arconte, no mês de Poitropios, Judas, filho de Píndaro, vendeu, com a aceitação de seu filho Píndaro, um escravo homem para Apolo, chamado Amyntas...”. Inscricção: ἄρχοντος Ἡρακλειδ[α], μη[ν]ὸς Ποιτροπίου, ἀπέδοτο Ἰο[υδ]α[ῖ]ος Πινδάρου, συνευδοκέοντος τοῦ υἱοῦ Πινδάρου, τῶι [Α]πόλλ[ω]νι σῶμα ἀνδρεῖον, ὧ ὄνομα [Α]μύντας... Cf. WILLIAMS, 1997, p. 258. Possivelmente esta variação do nome Judas foi a causa das variantes do texto de 2 Macabeus 1.10, que ao invés de “Judas” trazem “de Judá” (tradução siríaca) e “dos judeus” (versão aramaica de C. C. Torrey). Cf. nota 85.

<sup>674</sup> Inscricção: [ἄ]ρχοντο[ς Ἐμμενίδα τοῦ] Καλλία [μ]ηνὸς Ἀπελλαί[ου], ἐπὶ το[ῖ]σδε ἀπέδοτο Κλέων Κλευδάμου, συνεπαινεύσας Ξενοφανείας τὰς [μ]ατρὸς Κλευδάμου, τῶι Απόλλωνι τῶι Πυθίωι σῶμα ἀνδρεῖον ᾧ ὄνομα Ἰουδαῖος, τὸ γένος Ἰουδαῖον, τιμᾶς ἀργυρίου μνᾶν τεσσάρων... Cf. *CIJ* 710; WILLIAMS, 1997, p. 258. Análise e texto parcial: *Schürer*, p. 65 (III).

			judeus em textos diplomáticos; (c) pelos próprios judeus em textos diplomáticos; (d) por judeus em documentos oficiais. O termo Ἰσραήλ é preferido, porém, tanto para se referir ao povo como quando em relação ao aspecto religioso <sup>675</sup> .
4	2 Macabeus	Diversas	Segundo a listagem de Gary Morrison <sup>676</sup> , o livro de 2 Macabeus apresenta diversas variações do termo Ἰουδαίος, não somente como referência ao povo judeu (maioria dos casos) <sup>677</sup> , mas também à área geográfica da Judeia (11x) <sup>678</sup> , e ao Ἰουδαϊσμός (4x) <sup>679</sup> .
5	Filo de Alexandria	Diversas	Este termo, que aparece somente 20 vezes na obra exegética de Filo <sup>680</sup> , somente é utilizado em relação à nação dos judeus, nunca aparecendo de forma simbólica <sup>681</sup> .
6	Flávio Josefo	Diversas	Como bem indicado por Margaret H. Williams (1997, p. 252), Josefo “quase invariavelmente” usa o termo Ἰουδαίος para designar judeus do pós-exílio, tanto aqueles da Judeia como aqueles habitantes da Mesopotâmia e do Mundo Mediterrâneo <sup>682</sup> . Se destaca por apresentar os diversos grupos nos quais os judeus se dividiam, enfatizando o aspecto religioso dos mesmos <sup>683</sup> .
7	Evangelho de João	Diversas	O particular uso do termo Ἰουδαῖοι no Evangelho de João provocou um intenso debate que resultou em diversas teorias: segundo Urban C. von Wahlde (1982; 2000, p. 52-54), o termo se restringe às autoridades religiosas judaicas; para Daniel Boyarin (2002), indica um grupo específico dentro da religião judaica; Malcolm Lowe (1976) sugere tanto as autoridades religiosas como o povo comum; outros autores como Francis J. Moloney (2002) e Raimo Hakola (2005, p. 231) sugerem, porém, que se refere aos “judeus” em geral <sup>684</sup> .
8	Dio Cassio <sup>685</sup>	Ἰουδαῖοι	Segundo Dio Cassio, “eles [i.e. os judeus] também

<sup>675</sup> Cf. 1 Mac 2.23; 4.2; 8.20, 23, 25, 27, 29, 31; 10.23, 25, 29, 33, 34, 36; 11.30, 33, 47, 49, 50, 51; 12.3, 6, 21; 13.36, 42; 14.20, 22, 33, 34, 37, 40, 41, 47; 15.1, 2, 17 (2x).

<sup>676</sup> Cf. MORRISON, 2004, p. 225-227 (Appendix One).

<sup>677</sup> 2 Mac 1.1 (2x), 7, 10; 3.32; 4.11, 35, 36; 5.23, 25; 6.1, 6, 8; 8.10, 11, 32, 34, 36 (2x); 9.4 (2x), 7, 15, 17, 18, 19; 10.8, 12, 14, 15, 24 (2x), 29; 11.2, 15, 16 (2x), 24, 27 (2x), 31, 34; 12.1, 3, 8, 17, 30, 34, 40; 13.1, 9, 13, 18, 19, 21, 23; 14.5, 6, 12, 14 (2x), 37.

<sup>678</sup> 2 Mac 1.1 (Ἰουδαίας); 1.10 (Ἰουδαία); 5.11; 8.9; 10.24 (Ἰουδαίαν); 11.5; 13.1; 13.13; 14.12; 14.14 (Ἰουδαίας); 15.22.

<sup>679</sup> 2 Mac 2.21; 8.1; 14.38 (2x). Cf. Tabela 14.

<sup>680</sup> Filo de Alexandria, *Mos.*, 1.1, 7; 2.17, 25, 41, 193, 216; *Dec.*, 96; *Spec.*, 1.97; 2.163, 166; 3.46; 4.179, 224; *Virt.*, 65, 168, 206, 212, 226.

<sup>681</sup> Cf. BIRNBAUM, 1996, p. 45.

<sup>682</sup> Cf. Flávio Josefo, *AJ*, 11.169-173. Sobre o uso de Ἰουδαῖος por Flávio Josefo, cf. SCHWARTZ, 2007. Se por um lado Josefo não restringe os judeus à Judeia, também não restringe, em alguns casos, a Judeia à região sul de Israel, incluindo a Galileia como parte desta (*AJ*, 12.421; 13.336-337; 14.120; *Bell. Jud.*, 1.309), apesar de em outros casos distinguir a Galileia da Judeia (*AJ*, 13.50, 125; 17.318-319; *Bell. Jud.*, 1.22; 2.95-96, 247; 3.48). Cf. MILLER, 2010, p. 120.

<sup>683</sup> A respeito da apresentação de Josefo dos vários grupos religiosos judaicos, cf. BAUMGARTEN, 2007.

<sup>684</sup> O Evangelho de João utiliza o termo Ἰουδαῖοι 71 vezes: Jo 1.19; 2.6, 13, 18, 20; 3.1, 22, 25; 4.9 (2x), 22; 5.1, 10, 15, 16, 18; 6.4, 41, 52; 7.1, 2, 11, 13, 15, 35; 8.22, 31, 48, 52, 57; 9. 18, 22 (2x); 10.19, 24, 31, 33; 11.8, 19, 31, 33, 36, 45, 54, 55; 12.9, 11; 13.33; 18.12, 14, 20, 31, 33, 35, 36, 38, 39; 19.3, 7, 12, 14, 19, 20, 21 (3x), 31, 38, 40, 42; 20.19. Cf. CLARK-SOLES, 2015, p. xi. Para uma breve exposição das principais teorias, cf. CLARK-SOLES, 2015, p. xi-xiv.

<sup>685</sup> Dio Cassio, *Hist. Rom.*, 37.15.2-17.4 = Stern 406 (II). Para a tradução, cf. Stern, p. 350-351 (II); WILLIAMS,

			têm outro nome [além de Palestina] que eles adquiriam: a terra é chamada Judeia, e as pessoas se chamam de judeus [Ἰουδαῖοι] <sup>686</sup> . Sobre esta designação do povo como “judeus”, complementa ainda: “Eu não sei como este título veio a lhes ser dado, mas também se aplica a todo o resto da humanidade, mesmo de raça estrangeira, que aderem a seus costumes” <sup>687</sup> .
9	Inscrição funerária de Beth She’arim <sup>688</sup>	Ἰουδέα	“Aqui jaz Sara, uma judia piedosa” <sup>689</sup>
10	Inscrição na Catacumba de Monteverde, em Roma <sup>690</sup>	Ἰουδέα	“Aqui jaz Ammias, uma judia de Laodiceia, que viveu por 85 anos. Paz [em hebraico]” <sup>691</sup>

**Tabela 16** – O desenvolvimento de Ἰουδαῖος no período helenístico<sup>692</sup>

No primeiro caso (1) é evidente que o termo Ἰουδαῖος não possui um sentido religioso, mas antes indica uma origem étnica<sup>693</sup>, como fica claro pelo fato de que Moschos venera deuses gregos e não segue a religião do Deus de Israel<sup>694</sup>. Também no segundo e terceiro casos (2), a expressão “judia/judeu por nascimento” (τὸ γένος Ἰουδαίαν/Ἰουδαῖον)<sup>695</sup>

1997, p. 252-253; DIO CASSIO, 1914, p. 127.

<sup>686</sup> Dio Cassio, *Hist. Rom.*, 37.16.5. Texto grego: ταῦτα μὲν τότε ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ἐγένετο: οὕτω γὰρ τὸ σύμπαν ἔθνος, ὅσον ἀπὸ τῆς Φοινίκης μέχρι τῆς Αἰγύπτου παρὰ τὴν θάλασσαν τὴν ἔσω παρήκει, ἀπὸ παλαιοῦ κέκληται. ἔχουσι δὲ καὶ ἕτερον ὄνομα ἐπίκτητον: ἢ τε γὰρ χώρα Ἰουδαία καὶ αὐτοὶ Ἰουδαῖοι ὀνομάδονται.

<sup>687</sup> Dio Cassio, *Hist. Rom.*, 37.17.1. Texto grego: ἡ δὲ ἐπίκλησις αὐτῆ ἐκείνοις μὲν οὐκ οἶδ’ ὅθεν ἤρξατο γενέσθαι, φέρει δὲ καὶ ἐπὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους ὅσοι τὰ νόμιμα αὐτῶν, καίπερ ἄλλοεθνεῖς ὄντες, ζηλοῦσι. καὶ ἔστι καὶ παρὰ τοῖς Ῥωμαίοις τὸ γένος τοῦτο, κολουσθὲν μὲν πολλάκις, αὐξηθὲν δὲ ἐπὶ πλεῖστον, ὥστε καὶ ἐς παρρησίαν τῆς νομίσεως ἐκνικῆσαι..

<sup>688</sup> BS II 158. Inscrição datada por volta do séc. III d.C.

<sup>689</sup> Inscrição original: ὧδε κῆτε Σάρα Ἰουδέα ὄστια.

<sup>690</sup> CIJ 296 = *JWE II* 183. Inscrição datada entre o séc. III e IV d.C., decorada com uma menorá.

<sup>691</sup> Placa de mármore branco, borda inferior quebrada no canto esquerdo, 26x36cm, com inscrição: ΕΝΘΑΚΙΤΕΑΜΜΙ | ΑΣΙΟΥΔΕΑΑΠΟ | ΛΑΔΙΚΙΑΣΗΤΙΣ | ΕΖΗΣΕΝΕΤΗ | π̄ ΠΕ ψ. Barras sobre os números (ΠΕ = 85). Menorá ao lado direito/embaixo da inscrição. Letras com 2-2.5cm e menorá com 9.2x7.0cm. Interpretação da inscrição (grego e hebraico): ἔνθα κῆτε Ἀμμιάς Ἰουδέα ἀπὸ Λαδικίας ἦτις ἔζησεν ἔτη π̄ε π̄ψ̄. Fonte: CIJ 296 = *JWE II* 183. Atualmente na Galleria Congiunzione, Musei Capitolini, Roma, No. 6830. Lançada no Museo Vaticano, lapidario hebraico ex-Lateranense, No. 30879.

<sup>692</sup> Tabela de nossa autoria. Para uma tabela mais completa, com 43 casos, cf. WILLIAMS, 1997, p. 258-261 (Appendix 1).

<sup>693</sup> Apesar do termo Ἰουδαῖος aparentemente ser equivalente às outras designações de origem geográfica como Ὠρώπιος (“de Oropos”) e Ἀθηναῖος (“de Atenas”) na inscrição (ver nota acima), podendo ser traduzido como “da Judeia”, também parece ter um sentido mais profundo pelo contexto do termo utilizado. Como bem indicado por Shaye J. D. Cohen (1999, p. 97-98), é bem provável que neste caso não se trata de uma designação puramente geográfica, mas também étnica, uma vez que o uso de Ἰουδαῖος como “habitante da Judeia” não é atestado na fonte e é improvável no período helenístico. Deste modo, Cohen (1999, p. 98) pode afirmar que “certamente, portanto, ele era judeu [inglês: “*Judaeian*” (etnia), não “*Jewish*” (religião)] tanto geograficamente quanto etnicamente”. Outro indício que favorece a posição de Cohen é que tanto o nome do escravo liberto (Moschos), quanto de seu pai (Moschion), são nomes gregos bastante comuns (que significam “bezerro”), o que sugere que Moschos pode ter nascido fora da Judeia, até mesmo na Grécia.

<sup>694</sup> Por conta desta aparente ambiguidade, D. M. Lewis (1957) o denominou como “o primeiro judeu grego” (inglês: *the first Greek Jew*).

<sup>695</sup> A expressão Ἰουδαῖος τὸ γένος e suas variantes aparecem também em Flávio Josefo. Cf. Josefo, *Bell. Jud.*, 2.101; 2.119; 2.308; *AJ*, 11.207; 17.141; 17.324; 18.103; 18.196; 20.173; *Vit.*, 16; 382; 427; *Ap.*, 1.178-179. Como bem destacado por Shaye J. D. Cohen (1994, p. 25), os tradutores da LOEB traduzem γένος por diversos termos, como “*birth*” (*Bell. Jud.*, 2.101 = JOSEPHUS, 1956, p. 361), “*race*” (*AJ*, 11.207 = JOSEPHUS, 1958, p.



claramente não tem nada a ver com religião (COHEN, 1999, p. 98), mas antes identifica a procedência geográfica e étnica dos escravos vendidos a Apolo. No caso de Ammias (10), uma “judia de Laodiceia” (Ἰουδέα ἀπὸ Λαδικίας), fica claro que o termo “judia” (Ἰουδέα) não pode ser um indicador geográfico, uma vez que não há nenhum registro de uma cidade denominada Laodiceia na Judeia (WILLIAMS, 1997, p. 251). Como bem lembra Margaret H. Williams (1997, p. 251), todas as inscrições após o séc. II d.C. não parecem indicar uma origem geográfica, uma vez que a partir de 135 a região da antiga Judeia se tornou parte da província romana denominada *Syria Palaestina*<sup>696</sup>. No caso de Dio Cassio (8), fica evidente se tratar antes de uma realidade religiosa e cultural, relativa aos costumes, do que geográfica e étnica, de modo que mesmo pessoas de outras raças podem ser chamadas de “judeus” (Ἰουδαῖοι). É justamente neste sentido religioso/cultural que se pode afirmar que alguém é uma “boa judia”<sup>697</sup> ou uma “judia piedosa” (9), ou ainda indicar um prosélito<sup>698</sup> como “judeu”<sup>699</sup>, assim como explicar o sentido que o termo possui no Evangelho de João (7)<sup>700</sup>.

A transformação de significado do termo Ἰουδαίος, porém, não implica em redução, podendo ter se constituído em um processo de ampliação<sup>701</sup>: se no começo do período helenístico o termo Ἰουδαίος tem sentido geográfico e étnico, sua alteração para um sentido

415), “*origin*” (Vit., 16 = JOSEPHUS, 1926, p. 9) e “*extraction*” (Vit., 427 = JOSEPHUS, 1926, p. 157). Sobre esta expressão em Josefo, cf. COHEN, 1994.

<sup>696</sup> Cf. SMALLWOOD, 1976, p. 463. Esta medida foi o resultado da Revolta de Bar Kokhba, derrotada em 135 d.C. e, mesmo com a posterior divisão em três outras províncias (a *Syria Coele*, ao norte, e as províncias de *Phoenice* e *Syria Palaestina*, ao sul), a região da Judeia permaneceu sob esta nomenclatura.

<sup>697</sup> A expressão “boa judia” aparece em uma inscrição latina: “Márcia, uma boa judia. Seu sono entre os bons”. Texto original (latim): *Marcia bona Iudea. dormi<tio> tua {ua} i(n) bonis* (CIJ 250). Inscrição decorada com uma menorá e outros objetos rituais (aparentemente um apagador de velas e uma ânfora) datada entre o séc. III e IV d.C. Cf. WILLIAMS, 1997, p. 258 (No. 7).

<sup>698</sup> Apesar do termo grego προσήλυτος indicar inicialmente (na LXX) os estrangeiros, tal como seu sentido para os gregos (LSJ, p. 1513), passa a se referir a “um convertido ao judaísmo”, tornando-se inclusive o sentido mais recorrente nas inscrições a partir do primeiro século. Cf. BIRD, 2010, p. 40. Para o sentido de “estrangeiro”, cf. p.e. Êx 12.49. Para o sentido de “convertido ao judaísmo”, cf. p.e. Mt 23.15; At 2.10.

<sup>699</sup> Uma inscrição funerária encontrada em Roma e que data entre o séc. III e IV d.C. se refere ao falecido como tendo sido um “judeu prosélito” (*Iudeus proselitus*): “Cresce(n)s Sinicerius, um judeu prosélito, que viveu por 35 anos, caiu no sono [i.e., morreu]. Sua mãe fez por seu doce filho o que ele deveria ter feito por mim. 8 dias antes das calendas de Janeiro”. Inscrição original (latim): *Cresce(n)s Sinicerius Iudeus proselitus vixit ann(is) XXXV dormitione(m) accepit. mat(er) dul(cissimo) f(i)l<io> suo fec(it) qu(o)d ips(e) mihi deb(uit) facere. VIII K(a)l(endas) Ian(uarias)* (CIJ 68). Cf. WILLIAMS, 1997, p. 258 (No. 3).

<sup>700</sup> Como bem indicou Cornelius Bennema (2009, p. 262), o uso do termo Ἰουδαῖος no Evangelho de João, assim como os estudos sobre o mesmo, indicam que o termo “adquiriu em algum momento durante o período do Segundo Templo (mas bem antes do primeiro século AD [d.C.]) um significado religioso, referindo-se aos que aderem à religião judaica (vivendo ou não na Judeia)”. Esta aquisição de sentido religioso não implica, porém, em perda do sentido étnico originário, até porque a ideia de “religião”, na Antiguidade, se dava especialmente inter-relacionada com etnicidade e raça. Cf. BUELL, 2000; 2005, p. 21, 49; MILLER, 2014.

<sup>701</sup> Segundo Graham Harvey (2001), “por Ἰουδαῖοι João se referiu não apenas aos ‘habitantes da Judeia’ mas também a ‘todos os judeus em toda parte, em todo tempo’”. Segundo Raimo Hakola (2005, p. 231), João teria escolhido este termo justamente por ser o que cobre o referente mais amplo, não dando um sentido específico ao termo, mas antes valendo-se do mesmo justamente pela sua amplitude. Contra as outras teorias (cf. Tabela 16, No. 7).

religioso pode e deve ter preservado elementos de seu sentido original<sup>702</sup>. Sendo assim, é evidente que 2 Macabeus, no meio deste processo, pode e de fato apresenta ambos aspectos mediante o termo Ἰουδαϊσμός, que representa tanto uma unidade étnico-geográfica quanto uma unidade religiosa e mesmo uma unidade política, como apresentado anteriormente<sup>703</sup>. Afinal, como Rodolfo Mondolfo (1957, p. 35) bem afirmou, “o espírito de um povo não pode ser dividido em caixas e compartimentos fechados, sem comunicação recíproca”. Considerando-se a evidente diferença religiosa entre os Ἰουδαῖοι e os espartanos e romanos, politeístas, a relação anteriormente mencionada somente poderia ser nos outros aspectos do Ἰουδαϊσμός e mesmo da unidade dos Ἰουδαῖοι, ou seja, a nível étnico e político.

### 3.2.1 Judeus e espartanos

Por mais estranho que possa parecer, 2 Macabeus sugere um vínculo étnico entre judeus e espartanos. Se, por um lado, etnicidade não implicava em consanguinidade – levando-se em conta que se compreendia ἔθνος dentro do judaísmo helenístico como um conceito com conotação mais cultural que racial<sup>704</sup> –, por outro lado a vinculação étnica que 2 Macabeus estabelece entre judeus e espartanos inclui a afirmação de consanguinidade por meio de uma ancestralidade comum: quando descreve a morte de Jasão, o autor de 2 Macabeus afirma que “aquele que havia banido a tantos de sua pátria, em terra estrangeira veio a perecer, tendo-se dirigido aos lacedemônios [i.e., os espartanos] com a esperança de aí receber abrigo, em consideração à *origem comum* [τὴν συγγένειαν]” (2 Mac 5.9)<sup>705</sup>. O termo utilizado neste texto, συγγένεια, que provém de γένος<sup>706</sup>, era o termo próprio para se referir às

<sup>702</sup> “Apesar do termo Ἰουδαῖος provavelmente reter algo de sua conotação étnico-geográfica, seu referente foi estendido a fim de incluir qualquer judeu que fosse leal à ideologia do Templo ou à religião judaica” (BENNEMA, 2009, p. 245). Deste modo, apesar de A. T. Kraabel (1982) sugerir que Ἰουδαῖος seria um termo de designação de uma origem geográfica, deve-se perceber a pluralidade de significados deste termo, que acaba tendo uma “variedade de conotações”, como destacou Ross S. Kraemer (1989, p. 35), contra Kraabel.

<sup>703</sup> Cf. 3.1.

<sup>704</sup> Como bem indicado por Erich Gruen (2013, p. 17), “os termos normalmente entendidos como tendo significado étnico carregam múltiplos significados nos escritos judaicos, e apenas raramente designam características raciais”. No caso de ἔθνος, raramente é utilizado em sentido racial por Josefo, p.e., frequentemente aludindo “a costumes, práticas, e modo de vida” (GRUEN, 2013, p. 16), afirmando que o ἔθνος judaico obedece às leis de Moisés (AJ, 4.308), ou ainda que Antíoco Epifânio, quando arrependido antes de sua morte, lamenta ter prejudicado o ἔθνος judaico profanando seu templo e desprezando seu Deus (AJ, 11.3; 12.357).

<sup>705</sup> 2 Mac 5.9 (BJ), grifo nosso. No grego: καὶ ὁ συχνοὺς τῆς πατρίδος ἀποξενώσας ἐπὶ ξένης ἀπόλετο πρὸς Λακεδαιμονίους ἀναχθεὶς ὡς διὰ τὴν συγγένειαν τευξόμενος σκέπης. Cf. MOMIGLIANO, 1975, p. 113.

<sup>706</sup> A palavra grega γένος tinha como principal significado “raça” e “parentesco”. No caso da ideia de consanguinidade, também presente, um texto de Demóstenes (Cont. Leoc., 44.2) destaca-se por apresentar a distinção entre o filho “de sangue” e o filho adotivo. Na *Odisséia* (15.267) há outro exemplo: Telêmaco afirma ser de Ítaca por “nascimento” (γένος), por ser filho de Odisseu – afinal, é a filiação a Odisseu que lhe dá a conexão por γένος a Ítaca. A palavra γένος também poderia ser utilizada, em sentido bastante próximo, como

relações de familiaridade entre cidades, algo comum nas relações políticas do mundo helenístico<sup>707</sup>.

Segundo Jan N. Bremmer (2010), no contexto helenístico o termo συγγένεια “era utilizado no caso de relações de sangue ou ancestralidade comum<sup>708</sup>”, enquanto οικειότης<sup>709</sup> “indicava apenas relações próximas” (BREMNER, 2010, p. 53)<sup>710</sup>. No caso de Flávio Josefo, que opta pelo outro termo<sup>711</sup>, teria feito a escolha como uma opção mais sutil e aceitável por tais aferições de consanguinidade mítica já não serem tão comuns em seu tempo<sup>712</sup>. Acontece, porém, que Josefo utiliza o termo συγγένεια em outro caso: quando fala dos idumeus, lhes indica como considerados relacionados por parentesco (συγγενέσι) aos judeus<sup>713</sup>. De fato, segundo a tradição bíblica, os idumeus seriam descendentes de Edom (ou Esaú<sup>714</sup>), filho de Isaque, filho de Abraão. Seriam, portanto, vinculados aos judeus como descendentes de Abraão. No caso dos espartanos, porém, não há nenhuma referência na Bíblia Hebraica e, possivelmente, seja por isso que Josefo evitou afirmar a suposta consanguinidade. Mas, qual seria, então, a origem desta afirmação de parentesco entre judeus e espartanos?

Segundo algumas fontes posteriores<sup>715</sup>, haveria uma tradição em meio aos judeus na qual Hércules, que era usualmente apontado como antepassado dos espartanos, teria desposado uma das filhas de Afranes (ou Iafras), um descendente de Abraão<sup>716</sup>. De forma

“clã” ou “família”, tal como aparece em Heródoto (*Hist.*, 1.125) e Plutarco (*Rom.*, 21). Cf. LSJ, p. 344.

<sup>707</sup> Olivier Curty é o maior nome no estudo da questão, tendo feito sua tese a este respeito. Cf. CURTY, 1995. Para uma visão mais resumida dos mitos de ancestralidade entre as cidades helenísticas, cf. CURTY, 1999. Para um estudo de Curty a respeito da suposta ancestralidade comum entre espartanos e judeus, cf. CURTY, 1992. Outros estudos, porém, também são importantes para a compreensão do uso de afirmações de ancestralidade comum entre cidades como mecanismo político do período helenístico. Cf. JONES, 1999; PATTERSON, 2010.

<sup>708</sup> Iseu de Atenas (séc. IV a.C.), por exemplo, vale-se dos termos γένος e συγγένεια quando visa indicar os graus de parentesco, apontando que uma filha certamente é uma parente mais próxima do que um irmão. Cf. Iseu, *Ciron*, 8.33.

<sup>709</sup> A palavra grega οικειότης possuía uma dupla significação: poderia ter o sentido de parentesco ou relacionamento, como aparece em Heródoto (*Hist.*, 6.54) e Tucídides (*Bell. Pel.*, 3.86), ou ainda o sentido de intimidade e amizade. Cf. Tucídides, *Bell. Pel.*, 4.19; Platão, *Smp.*, 197d; Andocides, *Myst.*, 1.118; Demóstenes *Cor.*, 18.35; LSJ, p. 1202.

<sup>710</sup> A respeito das diferenças entre συγγένεια e οικειότης, cf. WILL, 1995.

<sup>711</sup> Josefo, *AJ*, 12.226: ἐντυχόντες γραφήν τινι εὐρομεν, ὡς ἐξ ἐνὸς εἶεν γένους Ἰουδαῖοι καὶ Λακεδαιμόνιοι καὶ ἐκ τῆς πρὸς Ἀβραμὸν οικειότητος. δίκαιον οὖν ἐστὶν ἀδελφοῦς ὑμᾶς ὄντας διαπέμπεσθαι πρὸς ἡμᾶς περὶ ὧν ἂν βούλησθε..

<sup>712</sup> Cf. BREMNER, 2010, p. 53. Lembrando que Flávio Josefo se refere também ao vínculo de amizade referido pela cidade de Pérgamo em relação a Abraão e seus ancestrais. Cf. Flávio Josefo, *Ant. Jud.*, 14.247-255.

<sup>713</sup> Flávio Josefo, *Bell. Jud.*, 4.4.4 (274): “homens que, recusando a confiarem em seus parentes a proteção da cidade materna, os teriam feito árbitros em sua disputa e, enquanto acusando certos indivíduos de terem matado outros sem julgamento, teriam condenado a si mesmos com toda a nação à desonra”. Texto original: “μη πιστεύοντες δὲ τοῖς συγγενέσι τὴν τῆς μητροπόλεως φυλακὴν τοὺς αὐτοὺς δικαστὰς ποιοῦνται τῶν διαφορῶν, καὶ κατηγοροῦντές τινων ὡς ἀποκτείνειαν ἀκρίτους, αὐτοὶ καταδικάζουσιν ὄλου τοῦ ἔθνους ἀτιμίαν”. Cf. JOSEPHUS, 1961, p. 82-83.

<sup>714</sup> Cf. Gn 36.1.

<sup>715</sup> Esta tradição aparece tanto em Flávio Josefo (*AJ*, 1.239-241), que cita Alexandre Polyhistor (*FGrH*, 273, F 102), que cita Kleodemos Malchos, como ainda em Eusébio (*Praep. Ev.*, 9.20), que cita Flávio Josefo.

<sup>716</sup> Apesar da usual associação entre Herakles e os espartanos, aparentemente o propósito de Kleodemos

semelhante aos idumeus, portanto, também os espartanos seriam descendentes de Abraão, ou ainda “primos abrahâmicos” dos judeus, como categoriza Bremmer (2010). Apesar desta tradição estar presente somente em fontes posteriores, parece ser mais antiga (ORRIEUX, 1988), circulando principalmente no meio intelectual judaico (GRUEN, 1996) e podendo inclusive ter influenciado o relato de Hecateu de Abdera sobre os judeus, mesmo que indiretamente.

No relato de Hecateu de Abdera<sup>717</sup>, apesar de não haver menção aos espartanos, há uma comparação “óbvia”, apesar de estar “apenas implícita”, como disse Arnaldo Momigliano (1975a, p. 84). Além dos judeus serem apresentados como um povo “antissocial” (ἀπάνθρωπόν)<sup>718</sup> e “inospitaleiro” (μισόξενον)<sup>719</sup>, de modo semelhante a como os espartanos eram retratados na antiguidade<sup>720</sup>, Hecateu também apresenta Moisés como um verdadeiro νομοθέτης, um legislador ao estilo grego, estando muito próximo às usuais representações de Licurgo, o legislador de Esparta<sup>721</sup>: teria estabelecido leis de aspecto militar<sup>722</sup>, com duro treinamento dos jovens, e distribuição de terras<sup>723</sup>. Vendo por esta *interpretatio graeca* dos judeus<sup>724</sup>, estes, com Moisés, e os espartanos, com Licurgo, teriam em comum não somente sua constituição legislativa, mas também sua educação baseada em tais leis<sup>725</sup>,

---

Malchos, o autor mais antigo a ser associado com a tradição, é indicar a origem de povos africanos e não dos espartanos. Assim, quando fala que Herakles desposa a filha de Afranes, ela concebe Didoros, de quem provém Sophon, de quem os “bárbaros *sophakoi*” (βαρβάρους Σόφακας) herdaram o nome. Sobre a origem dos africanos por Kleodemos Malchos, cf. AMITAY, 2011.

<sup>717</sup> Diodoro Sículo, *Bib. Hist.*, 40.3.4.

<sup>718</sup> Cf. nota 753.

<sup>719</sup> Cf. nota 754.

<sup>720</sup> Segundo Jan Bremmer (2010, p. 50), Hecateu tem esta perspectiva por ter tido como fonte principal os judeus de Alexandria que, “comparando a si mesmos com os xenofóbicos mas ilustres espartanos, (...) tentaram legitimar seu especial estilo de vida”. Tal aproximação dos espartanos, portanto, teria sido uma criação judaica, a fim de relacionar ambas as culturas, justificando tal aproximação por meio de uma ancestralidade comum de ambos os povos.

<sup>721</sup> Também é possível se perceber semelhança entre o Moisés apresentado por Josefo e Licurgo. Cf. FELDMAN, 2005.

<sup>722</sup> Cf. Diodoro Sículo, *Bib. Hist.*, 40.3.6. A respeito da tradição militar espartana, cf. Platão, *Lg.*, 628e; *Lach.*, 182c e 183a; Xenofonte, *Lac. Pol.*, 11-12; Flávio Josefo, *Ap.*, 2.130. Segundo Jan N. Bremmer (2010, p. 50), a indicação de um “treinamento militar” estabelecido por Moisés é o resultado de um exagero na elaboração da comparação entre judeus e espartanos criada pelos judeus que foram fontes do etnógrafo grego Hecateu.

<sup>723</sup> De fato, a divisão de terras e a administração da propriedade agrária era uma questão tratada não somente por Moisés (Lv 25.23, 24; Nm 27.1-8; 36.1-12) como por Licurgo (Platão, *Lg.*, 684e; Plutarco, *Lyc.*, 8.3-6; 16.1), não sendo uma criação de Hecateu, mas um ponto em comum de fato. Sobre a divisão de terras em Esparta, cf. HODKINSON, 1986.

<sup>724</sup> Sobre o método de Hecateu de Abdera de *interpretatio graeca*, cf. DILLERY, 1998.

<sup>725</sup> Trata-se de uma semelhança no fato de terem legisladores próprios, constituições próprias e educações próprias, e não semelhança entre estas, afinal, as leis judaicas e espartanas divergem em inúmeros pontos: a pederastia, p.e., que era um elemento bastante presente na sociedade espartana, contrariava as leis judaicas contra a homossexualidade (Lv 18.22), cuja pena era a morte (Lv 20.30). Sobre a pederastia espartana, cf. CARTLEDGE, 1981. Também a obrigação de criar os filhos, presente entre os judeus, como Hecateu de Abdera (Diodoro Sículo, *Bib. Hist.*, 40.3.8) e Tácito (*Hist.*, 5.5.3) indicaram, não tinha correspondência ao caso espartano, conhecido pelo infanticídio por parte de muitos pais. Cf. Plutarco, *Lyc.* 16.1-2. Sobre o infanticídio na

respectivamente a educação pela Torá e a educação espartana da ἀγωγή.

Observando-se o fato de que os espartanos haviam sofrido a imposição de uma constituição e educação diferentes da estabelecida por Licurgo por parte da Liga Aqueia comandada por Filopémen<sup>726</sup>, tendo depois reestabelecido suas “leis ancestrais” e a educação propriamente espartana (ἀγωγή), pode-se pensar em uma relação mais profunda entre judeus e espartanos: se 2 Macabeus afirma uma relação de consanguinidade, 1 Macabeus indica também<sup>727</sup> uma relação de conquista, cuja “glória” (1 Mac 12.12) alcançada pelos espartanos pode ser interpretada como o reestabelecimento das leis de Licurgo, e a “glória” (1 Mac 14.21) conquistada pelos judeus o reestabelecimento das leis de Moisés. O judaísmo, assim, pode ser compreendido como uma vitória cultural que aproxima os judeus de outros povos, como os espartanos, que reestabeleceram suas leis ancestrais após terem as perdido por imposição estrangeira<sup>728</sup>. Tais glórias, porém, não são indicadas pelo autor de 1 Macabeus na narrativa, mas estão dentro de cartas diplomáticas que supostamente foram trocadas entre espartanos e judeus<sup>729</sup>. Segundo Jonathan A. Goldstein (1976, p. 447ss) e outros autores<sup>730</sup>, as cartas enviadas aos espartanos teriam como propósito principal estabelecer uma ponte

---

Grécia Antiga, cf. PATTERSON, 1985.

<sup>726</sup> Os espartanos tiveram suas “leis ancestrais” revogadas entre 189/188 a.C. e 178 a.C, uma vez que Filopémen, chefe da Liga Aqueia, os forçou a abandonarem as leis e costumes tradicionais herdados de Licurgo, os substituindo pela adoção das leis e educação das cidades aqueias. Cf. Lívio (*Urb.*, 38.34.3): “*Lycurgi leges moresque abrogarent, Achaeorum adsuescerent legibus institutisque*”. Sobre o caráter tirânico da Liga Aqueia, cf. MORENO LEONI, 2015.

<sup>727</sup> Segundo 1 Macabeus 12.21(b), judeus e espartanos são “irmãos, e pertencem à descendência de Abraão [ὅτι εἰσὶν ἀδελφοὶ καὶ ὅτι εἰσὶν ἐκ γένους Ἀβρααμ]”. Em 1 Macabeus 14.20, uma suposta carta dos espartanos aos judeus também apresenta o termo, afirmando, por parte dos espartanos, que os judeus são seus “irmãos [ἀδελφοῖς]”.

<sup>728</sup> Cf. 3.1.3.

<sup>729</sup> 1 Macabeus apresenta 3 cartas entre judeus e espartanos: 1 Mac 12.6-18 (carta do sumo sacerdote Jônatas aos espartanos); 12.20-23 (carta do rei espartano Areu a Onias, sumo sacerdote dos judeus); 14.20-23 (carta dos espartanos a Simão, sumo sacerdote dos judeus). Sobre estas cartas, cf. KATZOFF, 1985; RODRIGUES, 2013; CURTY, 1992; SCHÜLLER, 1956; GINSBURG, 1934; GOLDSTEIN, 1976, p. 444-462; ORRIEUX, 1988; BREMMER, 2010; GRUEN, 1996; JONES, 1999, p. 75-79; AMITAY, 2013; GRUEN, 2011, p. 277-307; MOMIGLIANO, 1931, p. 141-170.

<sup>730</sup> Segundo Nuno Simões Rodrigues (2013, p. 115), as cartas serviram como “uma via para chegar a Roma”. Para Arnaldo Momigliano (1975a, p. 113), a relação com os espartanos teria se dado a fim de “explorar esta lenda por respeitabilidade política” (MOMIGLIANO, 1975, p. 113), uma vez que os espartanos eram tidos como parentes das sabinas, que deram muitas esposas aos reis romanos. Para Christopher P. Jones (1999, p. 78-79), pode-se ver aqui a prática helenística de embaixadores irem em uma mesma missão a um aliado principal (no caso, Roma) e a outros aliados (como Esparta) que pudessem ajudar. De fato, as cartas entre espartanos e judeus estão no contexto que 1 Macabeus apresenta embaixadas a Roma. Porém, como destacou Ranon Katzoff (1985, p. 488), a embaixada “parece estar planejada para a viagem de volta de Roma, e não como preparatória para esta”. Isto não significa, porém, que a embaixada serviria utilizando Roma para alcançar o favor de Esparta (contra: SCHÜLLER, 1956, p. 266), que naquele momento era “fraca e distante” (KATZOFF, 1985, p. 487). Também, considerando-se que Roma não havia dado nenhum suporte aos judeus contra a Síria, é mais provável que as cartas tenham como propósito afirmar a força e independência judaicas, ao invés de ser um pedido de auxílio militar.



diplomática até os romanos, aliados dos espartanos<sup>731</sup>.

### 3.2.2 Judeus e romanos

Assim como 1 Macabeus apresenta cartas entre judeus e espartanos, ambos os livros (1 e 2 Macabeus) relatam embaixadas diplomáticas entre judeus e romanos. Se em 2 Macabeus 4.11 uma “embaixada com o objetivo de estabelecer amizade e aliança com os romanos” é mencionada, em 2 Macabeus 11.34-38, são os próprios romanos que enviam uma mensagem aos judeus: trata-se de uma carta na qual os romanos se propõem a apresentarem ao rei Antíoco Eupátor, filho de Antíoco IV, a opinião dos judeus a respeito da proposta selêucida de perdão político e licença para voltarem praticar suas leis (2 Mac 11.31). Roma apresenta-se, nesta carta, como uma mediadora por excelência, servindo como um símbolo cultural aos judeus. Se os selêucidas utilizam seu poder a fim de impor sua vontade sobre outros povos, Roma utiliza seu poder para moderar tais imposições.

Assim como no caso da relação com os espartanos, também a relação com os romanos é melhor explicada quando se atenta ao livro de 1 Macabeus. Neste livro, o embaixador Eupolemo, filho de João, apenas mencionado em 2 Macabeus (4.11)<sup>732</sup>, é escolhido, juntamente com Jasão, filho de Eleazar, por Judas Macabeu (1 Mac 8.17), para que fossem estabelecer uma relação de amizade e aliança e para que pedissem que os romanos “os libertassem do jugo, visto que o reino dos gregos queria manter Israel na servidão” (1 Mac 8.18). Aqui, ainda mais que em 2 Macabeus, fica clara a oposição entre os selêucidas, que utilizam seu poder para subjugar, e os romanos, que usam seu poder para libertar<sup>733</sup>. Assim, 1 Macabeus relata que os romanos se tornaram aliados dos judeus, por um acordo de mútua proteção (1 Mac 8.23-30), renovado por judeus (1 Mac 12.1) e romanos (1 Mac 15.17-19) ao longo do relato.

Muito mais importante que o acordo, porém, é o elogio aos romanos feito pelo autor

---

<sup>731</sup> A partir de 146 a.C. Esparta se constitui em uma cidade satélite favorecida por Roma. Cf. KATZOFF, 1985, p. 487.

<sup>732</sup> Como lembra Linda Zollschan (2004, p. 44), a gramática do texto grego de 2 Macabeus 4.11 permite que se entenda até mesmo que foi o pai, João, e não o filho, Eupolemo, o embaixador aos romanos. Segundo a autora, a embaixada mencionada aqui não é a enviada por Judas Macabeu em 161 a.C., mas uma embaixada anterior, que teria ido aos romanos já no ano de 174 a.C.

<sup>733</sup> Em 2 Macabeus esta oposição se apresenta pelos personagens: Jasão, que estabelece um acordo com os selêucidas, suprime os privilégios que João, pai de Eupolemo, havia alcançado para os judeus (2 Mac 4.11). O texto estabelece a oposição lembrando que este Eupolemo é “o mesmo que depois chefio a embaixada com o objetivo de estabelecer amizade e aliança com os romanos” (2 Mac 4.11). A diferença mais perceptível é a de que, enquanto a oposição de 1 Macabeus se constrói especialmente sobre os Estados (selêucidas e romanos), em 2 Macabeus esta oposição aparece mais entre personagens judaicos: Jasão, que trai seu povo com os selêucidas por meio de um acordo, e João e seu filho Eupolemo, que buscam ajudar os judeus por meio de seus acordos.

de 1 Macabeus (1 Mac 8.1-1-16)<sup>734</sup> que, segundo Arnaldo Momigliano (1975a, p. 114), é “um dos mais marcantes elogios de Roma em toda a antiguidade”. Neste elogio, apesar de se afirmar que os romanos “destroçaram e submeteram” (1 Mac 8.11) reinos e ilhas<sup>735</sup> que lhes resistiram, “com os seus amigos, porém, e com os que se fiavam no seu apoio, eles mantiveram amizade” (1 Mac 8.11), pois “se compraziam em todos os que se aliassem a eles, e concediam sua amizade a quantos a eles se dirigissem” (1 Mac 8.1). Afinal, apesar de “exercerem a realeza aqueles a quem eles querem ajudar a exercê-la” e deporem “aqueles a quem querem depor” (1 Mac 8.13), os romanos mesmo não exercem a realeza: “nenhum deles cingiu o diadema, nem revestiu a púrpura para se engrandecer com ela” (1 Mac 8.13), mas antes “criaram para si um conselho<sup>736</sup>, onde cada dia deliberam trezentos e vinte homens, constantemente consultando-se sobre a multidão e sobre como dirigi-la ordenadamente” (1 Mac 8.15). Não há rei entre os romanos, portanto, porque “confiam por um ano o poder sobre si e o governo de todos os seus domínios a um só homem<sup>737</sup>, ao qual unicamente todos obedecem, sem haver inveja ou rivalidade entre eles” (1 Mac 8.16). O elogio apresenta, portanto, uma visão profundamente utópica da realidade política romana que, dividida neste período republicano entre vários grupos políticos<sup>738</sup>, acabou culminando justamente na formação de um Império.

Como bem afirmou Arnaldo Momigliano, “do final do terceiro século [a.C.] para a frente qualquer grego poderia sentir crescentemente a presença de um novo poder intimidador – Roma” (MOMIGLIANO, 2007, p. 786). Os judeus não eram exceção. Acontece, porém, que os judeus não imaginaram (no contexto de escrita de 1 e 2 Macabeus) que a República Romana se tornaria em um império helenístico, não somente se distanciando daquilo que o autor de 1 Macabeus tanto elogia nos romanos, mas também se aproximando do mesmo padrão que Antíoco Epifânio e todos os reis selêucidas seguiram: a monarquia helenística<sup>739</sup>,

<sup>734</sup> Sobre este *laus romanorum* de 1 Macabeus, cf. SORDI, 1975.

<sup>735</sup> O elogio, consideravelmente longo, menciona as vitórias dos romanos sobre os “gálatas” (gauleses?, 1 Mac 8.2), sobre a Espanha (1 Mac 8.3), sobre Filipe e Perseu (1 Mac 8.5), sobre Antíoco, o Grande (1 Mac 8.6), e sobre os gregos (1 Mac 8.9ss).

<sup>736</sup> Trata-se do Senado romano. É bem possível, apesar de não estar evidente no texto, que a valorização judaica deste conselho tenha relação com a existência de um mecanismo semelhante entre os judeus, que era o Conselho dos Anciãos, que veio a se constituir no Sinédrio.

<sup>737</sup> Como bem lembra a BJ (p. 740, nota a), neste contexto haviam não um mas dois cônsules, de modo que é bem possível que o autor tenha se confundido por somente um destes dois estar encarregado dos negócios do Oriente, se fazendo conhecido aos judeus.

<sup>738</sup> Como bem demonstrado por Francisco Pina Polo (1994), a política romana ao final da República foi marcada por diversas ideologias e práticas políticas que, nem sempre se adequavam a padrões homogêneos de grupos e partidarismos. Além de ser constituída por amizades e ideologias, a política romana republicana também se dava em um contexto de diferentes interesses pessoais e coletivos, que criava oposições e rivalidades bastante distantes da ideia de 1 Macabeus de que não haveria “inveja ou rivalidade entre eles” (1 Mac 8.16).

<sup>739</sup> Segundo Erwin Goodenough (1928), a monarquia helenística era compreendida primariamente como uma

adaptada ao caso romano como principado<sup>740</sup>. Assim, a transformação posterior deste “aliado distante” no novo domínio estrangeiro sob o qual os judeus estariam submetidos e cuja imposição seria ainda mais forte que a anterior – suscitando diversas revoltas e culminando na destruição do Templo de Jerusalém (não apenas no seu saque, como o fizera Antíoco Epifânio) –, não estava no horizonte de expectativa do autor de 2 Macabeus. É justamente por isso que seu conceito de Ἰουδαϊσμός se estabelece como uma realidade política na qual o grande inimigo é o Ἑλληνισμός, encarnado no Império Selêucida, tendo os romanos como aliados distantes. Talvez tal frustração, sendo novamente submetidos a um poder estrangeiro, tenha conduzido o conceito de Ἰουδαϊσμός a se desenvolver mais como um elemento religioso, especialmente após a derrota de Bar Kokhba para os romanos (136 d.C.). De toda forma, porém, mesmo que em 2 Macabeus o termo Ἰουδαϊσμός tenha profundos significados político (3.1) e cultural (3.2), não deixa de ter um importante aspecto religioso.

### 3.3 UMA QUESTÃO DE DECISÃO

Diferente do aspecto político do Ἰουδαϊσμός em 2 Macabeus, que se define como reestabelecimento da constituição judaica e das leis ancestrais (3.1), ou mesmo seu aspecto cultural, que se define na criação de novos laços culturais (3.2), seu aspecto religioso se apresenta como uma redefinição: não é uma retomada (3.1), nem uma inovação (3.2), mas antes uma reformulação, na qual a própria religião judaica é redefinida. Se até então a religião judaica era marcada por uma constante tensão entre a elite das cidades e o povo rural<sup>741</sup>, com a ascensão dos macabeus a religião judaica passa também<sup>742</sup> a ser definida por um caráter

---

transformação do rei em um , ou seja, como a lei divina ou natural encarnada em um homem que é único entre todos, servindo como mediador entre a sociedade e a lei.

<sup>740</sup> Para uma compreensão do Império romano como principado, cf. MUÑOZ VALLE, 1972. Vale lembrar que a figura de Alexandre, o Grande, grande ícone do mundo helenístico, influenciará não somente a imagem dos imperadores romanos, especialmente a partir do séc. I d.C., mas também as leituras sobre o passado republicano, cf. TORREGARAY PAGOLA, 2003.

<sup>741</sup> A religião de Israel parece ter sido marcada por um conflito interno entre a elite, nas cidades, e o “povo da terra” (עַם-הָאָרֶץ), no campo, pelo menos desde o início da monarquia. Diversos estudiosos da história de Israel, como Georg Fohrer (2012), já indicaram que a religião judaica se constituiu em um processo decorrente de diversas ondas de influência, nas quais diferentes perspectivas, como o nomadismo original, e a religiosidade centralizada e oficial de Jerusalém, tiveram que conviver e se adaptar. Como bem indicado por Milton Schwantes (2010, p. 18), apesar da ascensão da religião oficial de Jerusalém, o tribalismo permaneceu presente e resistente ao longo da história, ao ponto de ser “o presente do povo, fonte de sua resistência contra reis e impérios”. Apesar de não estar claro até que ponto a Revolta dos Macabeus foi uma “guerrilha” empreendida pelo “povo da terra”, como sugerem Sandro Gallazzi e Francisco Rubeaux (1993) – uma vez que a família dos Asmoneus era também, a seu modo, uma elite –, pelo menos se pode perceber uma mudança na configuração da religião judaica a partir desta revolta, de modo que, apesar de alguns grupos religiosos como os *assideus* (Ἀσιδαῖοι, cf. 1 Mac 2.42; 7.12-13; 2 Mac 14.6) lhe precederem, marcou o início de uma onda de formação de novos grupos e consolidação de outros dentro do judaísmo. A este respeito, cf. KAMPEN, 1988; DAVIES, 1977.

<sup>742</sup> A tensão religiosa entre a elite de Jerusalém e o “povo da terra” (nota acima) permaneceu existente após a

bastante pessoal, ao mesmo tempo que a piedade passa a ser compreendida com um aspecto bastante político, especialmente quando em situação de domínio estrangeiro, como resistência não somente ao poder estrangeiro, mas também à sua influência na cultura judaica através das elites do judaísmo<sup>743</sup>.

### 3.3.1 O judaísmo como resistência e martírio

Esta resistência à influência estrangeira, sendo vista não somente como uma forma de obediência aos mandamentos de Deus, mas também de prática religiosa, se torna em 2 Macabeus um meio de piedade bastante importante, ganhando destaque e projeção. O martírio, conseqüentemente, enquanto situação extrema decorrente desta piedade, passou a ser entendido no sentido de favorecer a reconciliação de Deus com seu povo. De fato, o maior propósito do martírio, como sacrifício do indivíduo pelo coletivo, é a reconciliação entre Deus e seu povo. Apesar da ideia de “reconciliação” (καταλλαγή) ser consideravelmente rara na literatura referente à religiosidade grega<sup>744</sup>, é não somente recorrente como bastante importante na teologia de 2 Macabeus. Além dos mártires, que intencionam a reconciliação de Deus com o povo judeu (2 Mac 7.33), também os demais judeus, vencendo as batalhas pela ação divina, solicitam a Deus que não interrompa sua reconciliação, e se reconcilie completamente com eles (2 Mac 8.29).

---

Revolta, marcando fortemente o judaísmo do período helenístico. Cf. OPPENHEIMER, 1977. Assim, a Galileia, por exemplo, sendo uma região predominantemente rural e consideravelmente pobre, desenvolveu uma religiosidade popular “apartada do Templo e dos centros de estudo de Jerusalém”, como lembra Geza Vermes (2015, p. 14-15), estando apoiada “menos na autoridade dos sacerdotes ou na erudição dos escribas do que no magnetismo dos seus santos locais”, a exemplo de Jesus e seu contemporâneo Hanina ben Dosa, um “celebrado milagreiro” (VERMES, 2015, p. 15) da região. Sobre Hanina ben Dosa, cf. b. Berak 34b; Pes 112b; KOLTUN-FROMM, 2013; VERMES, 1972; 1973; BOSKER, 1985. Não será à toa, portanto, o caráter social da pregação de Jesus. Cf. MALINA, 2004.

<sup>743</sup> Um dos aspectos mais importantes desta politização da religião judaica é o desenvolvimento do messianismo. Segundo Elias Bickerman, após o período dos Asmoneus, começou o “período messiânico da história judaica” (BICKERMAN, 1962, p. 177). Apesar de não ter existido “uma concepção única e firme acerca do Messias”, como lembra Oscar Cullmann (2008, p. 149), “a esperança de todos se resumia num Redentor, que apresentava sempre traços nacionais judaicos”. O messianismo era uma tendência dentro de vários grupos religiosos judaicos, uma vez que “quase todos os movimentos e eventos tinham orientação antirromana”, como destacaram Richard A. Horsley e John S. Hanson (2013, p. 10). Neste contexto, praticamente todos os grupos, mas “especialmente os movimentos mais organizados, liderados por profetas e messias populares, buscavam conscientemente um tipo particular de libertação” (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 10), no caso, a libertação política, de modo que “quase todos os movimentos separados eram grupos populares dirigidos contra a elite judaica dominante e contra a dominação romana” (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 10). Sobre os movimentos messiânicos, cf. SCARDELAI, 1998; RIBEIRO, 2009. Sobre o caráter político dos movimentos judaicos do séc. I d.C., cf. HORSLEY, 2004, esp. p. 41-60.

<sup>744</sup> O termo grego καταλλαγή é utilizado na literatura grega muito mais como troca, em sentido financeiro e comercial, como em Aristóteles (*Oec.*, 1346b24) e Demóstenes (*Oration.*, 50.30), e ainda como reconciliação de amigos, como em Aristófanes (*Av.*, 1588; cf. Demóstenes, *Olynt.*, 1.4), ganhando significado religioso (reconciliação divina) especialmente na tradição judaico-cristã. Cf. 2 Co 5.18; Rm 11.15. Cf. LSJ, p. 899.

Como lembra Daniel R. Schwartz, esta teologia da reconciliação em 2 Macabeus remete a Deuteronômio 32<sup>745</sup>, onde Deus promete se reconciliar com seus “servos” (δούλοις)<sup>746</sup>, de modo que não somente aparecem ambos os termos (καταλλαγή e δούλοις) conectados em 2 Macabeus 7.33<sup>747</sup> e 8.29<sup>748</sup>, como ainda o texto de Deuteronômio 32.36 é citado em 2 Macabeus 7.6 (SCHWARTZ, 2008, p. 526), que destaca a compaixão de Deus: “O Senhor Deus nos observa e tem verdadeiramente compaixão de nós, segundo o que Moisés declarou no seu cântico, que atesta abertamente: ‘Ele terá compaixão de seus servos [δούλοις]’” (2 Mac 7.6, BJ)<sup>749</sup>. A reconciliação, além de estar presente na narrativa, também aparece na carta inicial do livro (2 Mac 1.5), e mesmo em um comentário do autor (2 Mac 5.20), no meio da narrativa, demonstrando se tratar, de fato, de um “tema central” (SCHWARTZ, 2008, p. 526) do livro, conectando as várias partes do mesmo. Ao mesmo tempo também aparece como uma readequação do Ἰουδαϊσμός, cuja prática e piedade não somente se relacionam, mas verdadeiramente se definem a partir da situação política do povo judeu. Deste modo, tanto pela reconciliação como ainda pela resistência, se pode perceber o caráter do Ἰουδαϊσμός como defesa e conservação das tradições judaicas, como indicado no começo deste capítulo<sup>750</sup>. Os partidários do Ἰουδαϊσμός em 2 Macabeus não buscam “judaizar” os gentios, como farão os Asmoneus, impondo a circuncisão<sup>751</sup>, mas antes buscam

<sup>745</sup> A respeito da relação entre 2 Macabeus e Deuteronômio, cf. o esqueleto do livro acima (1.1.2.).

<sup>746</sup> O termo grego δοῦλος pode significar tanto “servo” como “escravo”, sentido mais recorrente, como em Ésquilo (*Pers.*, 242), Tucídides (*Bell. Pelop.*, 8.28) e Eurípides (*IA*, 330). Cf. LSJ, p. 447. Também o termo παῖς pode significar “escravo”, de modo que ambos (δοῦλος e παῖς) são utilizados na LXX para traduzir as palavras hebraicas עַבְדָּ וְיָתוּם, que se referem a escravos. Cf. JOOSTEN, 2016, p. 553.

<sup>747</sup> “E se agora, a escopo de castigo e de correção, o Senhor, que vive, está momentaneamente irritado contra nós, ele novamente se reconciliará [καταλλαγήσεται] com os seus servos [δούλοις]” (2 Mac 7.33 [BJ]). Texto grego (LXX): εἰ δὲ χάριν ἐπιπλήξεως καὶ παιδείας ὁ ζῶν κύριος ἡμῶν βραχέως ἐπόργισται καὶ πάλιν καταλλαγήσεται τοῖς ἑαυτοῦ δούλοις.

<sup>748</sup> “Tendo feito isso, e organizada uma rogação comum, pediram ao Senhor misericordioso que se reconciliasse plenamente [τέλος καταλλαγήσεται] com os seus servos [δούλοις]” (2 Mac 8.29 [BJ]). Texto grego (LXX): ταῦτα δὲ διαπραξάμενοι καὶ κοινὴν ἰκετείαν ποιησάμενοι τὸν ἐλεήμονα κύριον ἠξίουσαν εἰς τέλος καταλλαγήσεται τοῖς αὐτοῦ δούλοις.

<sup>749</sup> Texto grego (LXX): ὁ κύριος ὁ θεὸς ἐφορᾷ καὶ ταῖς ἀληθείαις ἐφ’ ἡμῖν παρακαλεῖται καθάπερ διὰ τῆς κατὰ πρόσωπον ἀντιμαρτυρούσης ᾧδῆς διεσάφησεν Μωυσῆς λέγων καὶ ἐπὶ τοῖς δούλοις αὐτοῦ παρακληθήσεται. A versão da BJ de Dt 32.36 traz o seguinte texto: “(Pois Iahweh fará justiça ao seu povo, e terá piedade dos seus servos.) Ao ver que sua mão vai fraquejando e que não há mais nem livre nem escravo”. A versão de Almeida (ARA) mantém o sentido, mas usa a expressão “se compadecerá dos seus servos”, assim como a BJC traz “terá dó de seus servos”. A versão S21, porém, se distancia destas outras traduções ao tentar acompanhar o duplo sentido possível do termo hebraico original (נַחֲמָה), cuja raiz (נַחַם) pode ter tanto o sentido de consolar alguém como de mudar o pensamento: “se arrependerá em favor dos seus servos”. No grego (LXX): ὅτι κρινεῖ κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ καὶ ἐπὶ τοῖς δούλοις αὐτοῦ παρακληθήσεται εἶδεν γὰρ παραλελυμένους αὐτοὺς καὶ ἐκλελοιπότες ἐν ἐπαγωγῇ καὶ παρεμμένους.

<sup>750</sup> Cf. 3.1.

<sup>751</sup> A circuncisão, que passou a ser o principal elemento da identidade judaica após o período macabeu (COHEN, 2006, p. 43-44), ao ponto de mesmo os não-judeus (gentios) circuncidados serem chamados de “incircuncisos” (STERN, 1994, p. 60) e mesmo tornando-se “um símbolo da resistência nacional ao helenismo” (BIRD, 2010, p. 25), foi empregada pelos Asmoneus como símbolo do Ἰουδαϊσμός, sendo imposta a povos gentios conquistados. Cf. DABROWA, 2010; WEITZMAN, 1999. Esta imposição da circuncisão se deu principalmente sobre a



estabelecer uma defesa contra o Ἑλληνισμός<sup>752</sup>. Trata-se da resistência judaica contra a imposição estrangeira, e não o inverso, como no posterior período Asmoneu<sup>753</sup>. É evidente, porém, que essa propaganda de defesa e resistência não corresponde plenamente à realidade histórica, na qual tal “defesa” implicou na conquista de territórios por parte do exército de Judas, que batalhou para além da Judeia, chegando a lutar nas regiões da Fenícia e da Galileia, conforme o mapa abaixo (Figura 17)<sup>754</sup>.

---

Idumeia, no tempo de João Hircano (Josefo, *AJ*, 13.9.1) e na Itureia sob Aristóbulo I (Josefo, *AJ*, 13.11.3). Cf. JEREMIAS, 1983, p. 424.

<sup>752</sup> Como bem indicado por Brent Nongbri (2013, p. 49-50), o Ἰουδαϊσμός não é somente uma alternativa o Ἑλληνισμός, mas é também “a *defesa* dos costumes étnicos e vida civil dos judeus” (grifo nosso).

<sup>753</sup> Nos parece que o Ἰουδαϊσμός como “uma promoção agressiva do modo de vida judaico”, como define Brent Nongbri (2013, p. 50), seria mais adequado ao contexto Asmoneu do que ao Macabeu, levando-se em conta a apresentação do mesmo em 2 Macabeus, que o mostra muito mais como uma defesa do modo de vida judaico do que um ataque ao modo de vida estrangeiro. Acontece, porém, que tal aferição não pode ser indicada categoricamente, uma vez que não há nenhum sinal de uso do termo Ἰουδαϊσμός na literatura antiga a respeito do contexto Asmoneu.

<sup>754</sup> Isto não significa que os macabeus conquistaram todos estes territórios. No período de Judas, por exemplo, somente uma pequena parte da Judeia foi conquistada, de modo que demoraram 25 anos (167-141 a.C.) para que a pequena Judeia estivesse completamente sob o domínio dos macabeus. Cf. SMITH, 1999, p. 194.



Figura 17 – Mapa das batalhas de Judas Macabeu<sup>755</sup>

As marcações com X representam enfrentamentos com forças regulares do exército selêucida e as marcações com quadrados indicam confrontos com as populações locais.

### 3.3.2 O judaísmo e a conversão

Independentemente da realidade histórica, a resistência judaica é justificada em 2 Macabeus quase como uma necessidade. Segundo a apresentação deste livro, a resistência não é decorrente de uma aversão misantrópica aos estrangeiros por parte dos judeus, como se poderia pensar<sup>756</sup>, mas antes uma defesa legítima de sua cultura e modo de vida a uma

<sup>755</sup> Fonte: BAR-KOCHVA, 1989, p. xii.

<sup>756</sup> Como bem indicado por Katell Berthelot (2008), a misantropia (μισανθρωπία) foi, juntamente ao ateísmo, uma das acusações específicas contra os judeus que surgiu no mundo greco-romano. As outras acusações, diferente destas, eram estereótipos aplicados a vários povos. Sobre os estereótipos étnicos no mundo greco-romano, cf. BOHAK, 2000. No caso da misantropia, porém, trata-se de uma característica especificamente indicada aos judeus. Aparentemente, Hecateu de Abdera foi o primeiro a apresentar o modo de vida judaico

imposição estrangeira. De fato, apesar da imagem bastante difundida de que os judeus seriam um povo completamente fechado e averso aos estrangeiros<sup>757</sup>, os judeus foram “o primeiro dos povos que conhecemos a abrir os portões aos prosélitos”, como lembra Elias Bickerman (1962, p. 18). As leis judaicas, por exemplo, não somente permitiam que estrangeiros participassem de festividades religiosas<sup>758</sup>, mas também incentivavam o respeito e mesmo o amor aos estrangeiros<sup>759</sup>, diferindo bastante da realidade do mundo grego<sup>760</sup>. Sendo assim, o princípio judaico do proselitismo – como abertura do povo judaico e sua cultura aos estrangeiros<sup>761</sup> –, estabelecido dentro da cultura judaica a partir do retorno do exílio na Babilônia, era um “princípio novo e realmente revolucionário”, como destacou Bickerman (1962, p. 19). Nesta nova lógica, não somente a religião judaica não era mais restrita àqueles

---

como misantrópico: apesar de não utilizar o termo, afirma que o estilo de vida judaico é *ἀπάνθρωπόν*, que poderia ser traduzido como “antissocial” (RUPPENTHAL NETO, 2018 [No prelo]) ou ainda “insociável” (Austin, p. 378, inglês: *unsociable*). Sobre a acusação de misantropia aos judeus, cf. BERTHELOT, 2003; 2008. Como bem indicado por Gideon Bohak (2000, p. 13), a insistência de Filo em indicar uma *φιλανθρωπία* judaica (Filo, *Mos.*, 2.9; *Spec.*, 1.129; 2.63; 3.36; *Virt.*, 51ss) tem como intenção refutar a usual imagem de uma *μισανθρωπία* judaica.

<sup>757</sup> No relato de Hecateu de Abdera sobre os judeus (Diodoro Sículo, *Bib. Hist.*, 40.3.4), o povo judaico é indicado como *μισόξενον*, que pode ser traduzido como “inospitaleiro” (RUPPENTHAL NETO, 2018 [No prelo]; BERTHELOT, 2008), ou ainda “hostil a estrangeiros” (Austin, p. 379; Whittaker, p. 37; BAR-KOCHVA, 2010, p. 101). Segundo Hecateu, esta característica do povo judaico seria uma consequência de sua própria expulsão (*ξενηλασίαν*) do Egito (*Bib. Hist.*, 40.3.4), quando o povo egípcio culpou os estrangeiros por uma peste que se alastrou por aquele país (Cf. *Bib. Hist.*, 40.3.1).

<sup>758</sup> Sobre a Páscoa, p.e., não é somente permitida (Êx 12.49) mas também atestada a participação de estrangeiros (Ed 6.21). Êx 12.49: “Haverá uma única lei para o cidadão e para o imigrante [estrangeiro] que reside entre vós” (referente à festa da Páscoa). Ed 6.21: “Comeram a Páscoa: os israelitas que tinham voltado do Exílio e todos os que, tendo rompido com a impureza das nações da terra, se tinham juntado a eles para buscar a Iahweh, o Deus de Israel”.

<sup>759</sup> Lv 19.33-34: “Se um estrangeiro habita convosco na vossa terra, não o molestareis. O estrangeiro que habita convosco será para vós como um compatriota, e tu o amarás como a ti mesmo, pois fostes estrangeiros na terra do Egito. Eu sou Iahweh vosso Deus”. Filo comenta, baseado neste texto, que Moisés comanda aos judeus que amem os gentios convertidos (possivelmente por interpretar a palavra *προσήλυτος* deste modo), “não somente como amigos e parentes, mas como se fossem eles mesmos em corpo e alma” (Filo, *Virt.*, 102-103).

<sup>760</sup> Como bem apresentado por Fustel de Coulanges (2004, p. 211), para gregos e romanos “o estrangeiro é aquele que não tem acesso ao culto, a quem os deuses da cidade não protegem e que nem sequer possui o direito de invoca-los”. A restrição do culto ao estrangeiro, assim, se dava não somente negando a entrada nos templos, mas também considerando sua presença nas cerimônias como um sacrilégio: “porque é preciso que diante dos fogos sagrados, no ato religioso oferecido aos deuses nacionais, não apareça aos olhos do pontífice o rosto de nenhum estrangeiro [porque] com isso se perturbariam os auspícios” (Virgílio, *Aen.*, 3.406).

<sup>761</sup> O proselitismo judaico era uma abertura aos estrangeiros, e não uma busca por conversão dos mesmos, como será o proselitismo cristão. Tal diferença, além de destacar a particularidade do caso cristão com uma proposta universalista conquistadora diferente tanto do paganismo como do judaísmo (VEYNE, 2011, p. 66), também gera certo debate em relação à identificação da religião judaica antiga como tendo caráter missionário. Como bem colocou o historiador inglês Fergus Millar (1993, p. 299), o questionamento se o judaísmo antigo pode ser considerado uma religião missionária é “uma das maiores questões da história religiosa antiga”. Se, por um lado, diversos autores afirmam o caráter missionário do judaísmo antigo, a exemplo de L. H. Feldman (1992d), John P. Dickson (2003), Joachim Jeremias (1958), e George Foot Moore (1927-1930), outros tantos autores negam tal caráter, a exemplo de E. Will e C. Orrieux (1992), Michael F. Bird (2010, p. 149), Scot McKnight (1991, p. 117) e Shaye J. D. Cohen (2010, p. 299-308). Martin Goodman (1994), porém, apesar de não negar o caráter missionário do judaísmo, o indica como resultado da interação com o cristianismo, como resposta aos cristãos, transformando a religião judaica a partir do séc. I d.C. Ao mesmo tempo, porém, não se deve ignorar a importância da abertura do judaísmo aos estrangeiros como “luz às nações” (Is 42.6; 49.6), que foi inclusive essencial no desenvolvimento da teologia cristã da missão. Cf. BIRD, 2006.

nascidos entre o povo, mas também o próprio Templo, centro desta religião, estaria aberto a todo o mundo, se tornando “casa de oração para todos os povos”<sup>762</sup>, a fim de proclamar o nome de Deus pela terra<sup>763</sup>. No caso de 2 Macabeus, apesar de não estar claro se este livro possui propósito apologético<sup>764</sup>, há o relato de uma espécie de conversão, que merece menção. Após tentar reclamar para o tesouro real o que havia no Templo de Jerusalém e acabar sendo castigado por anjos (2 Mac 3.24-34), Heliodoro, superintendente dos negócios do rei Seleuco, volta-se para o Deus de Israel: tal como anunciado por um anjo (2 Mac 3.34), Heliodoro “a todos dava testemunho das obras do sumo Deus, obras que ele havia contemplado com os seus próprios olhos” (2 Mac 3.35)<sup>765</sup>.

Apesar de Heliodoro parecer ser um personagem secundário no relato de 2 Macabeus, serve como uma importante contraposição para Antíoco: se Antíoco conseguiu saquear o Templo de Jerusalém foi porque Deus o permitiu, unicamente como castigo ao povo de Israel pelo seu pecado<sup>766</sup>. Se não fosse isso, Antíoco, “à maneira de Heliodoro, que fora enviado pelo rei Seleuco para a inspeção da câmara do tesouro”<sup>767</sup>, ao dar o primeiro passo, teria sido imediatamente afastado da sua temeridade a golpes de açoites” (2 Mac 5.18). O

---

<sup>762</sup> Is 56.6-7: “Quanto aos estrangeiros, ligados a Iahweh para servi-lo, para amar o nome de Iahweh e tornar-se servos seus, todos aqueles que observam o sábado sem profana-lo, firmemente ligados à minha aliança, trá-lo-ei ao meu monte santo e os cobrirei de alegria na minha casa de oração. Seus holocaustos e seus sacrifícios serão bem aceitos no meu altar. Com efeito, minha casa será chamada casa de oração para todos os povos”.

<sup>763</sup> Esta perspectiva pode ser percebida na oração de Salomão quando constrói o Templo: “Mesmo o estrangeiro, que não pertence a Israel, teu povo, se vier de uma terra longínqua por causa de teu Nome – porque ouvirão falar de teu grande Nome, de tua mão forte e de teu braço estendido –, se ele vier orar neste Templo, escuta do céu onde resides, atende a todos os pedidos do estrangeiro, a fim de que todos os povos da terra reconheçam teu Nome e te temam como o faz Israel, teu povo, e saibam eles que este Templo que edifiquei traz o teu Nome” (1 Rs 8.41-43).

<sup>764</sup> Apesar de Robert Doran (1981) ter enfatizado o aspecto apologético de 2 Macabeus, Gregory Sterling (1992, p. 387, nota 380) não o inclui na categoria de “historiografia apologética” por seu escopo ser muito estreito.

<sup>765</sup> Apesar do livro de 2 Macabeus afirmar que Heliodoro ofereceu um sacrifício ao Deus de Israel (“ao Senhor”) e “formulado as mais intensas preces”, seu testemunho é muito mais importante como indício de conversão (como pretensão aferida pelo autor).

<sup>766</sup> O texto explicita seu caráter apologético no capítulo 7, especialmente nos discursos do quinto, sexto e sétimo irmãos martirizados, os quais afirmam, p.e.: “Não penses, porém, que o nosso povo tenha sido abandonado por Deus” (2 Mac 7.16); “Não te iludas em vão! Nós sofremos tudo isto por nossa própria causa” (2 Mac 7.18); “Tu, porém, não creias que ficarás impune” (2 Mac 7.19); “não escaparás às mãos de Deus” (2 Mac 7.31); “ainda não escapaste ao julgamento de Deus todo-poderoso, que tudo vê” (2 Mac 7.35). Estes textos, segundo G. W. E. Nickelsburg, são apologéticos, combatendo qualquer um que pensar que por Antíoco ter obtido sucesso em suas empreitadas, Deus se esqueceu do povo de Israel. Cf. COETZER; JORDAAN, 2009, p. 181. Segundo Eugene Coetzer e Pierre Jordaan (2009, p. 182), porém, mais do que apologético, estes textos se estabelecem como “uma defesa para o judaísmo”, modificando o contexto na qual judeus são humilhados por um poder estrangeiro para um paradigma que exclui o perseguidor: não é o rei que tortura os mártires, mas Deus que pune seu povo escolhido (COETZER; JORDAAN, 2009, p. 190).

<sup>767</sup> Como bem lembra Elias Bickerman (2007, p. 432), diferente do que muitos supõem, o relato de 2 Macabeus não infere em uma tentativa de saque do Templo por parte de Heliodoro, mas antes uma tentativa de obtenção do tesouro do Templo para o tesouro real. Seleuco, que arcava com os gastos dos sacrifícios e da liturgia (2 Mac 3.3), decidiu requerer aos judeus a respeito do valor que possuíam em posse, no Templo. Não compreendia, porém, segundo o autor de 2 Macabeus, que se tratava do tesouro daqueles que os tinham depositado (2 Mac 3.15 e 22), além de ser “das viúvas e dos órfãos” (2 Mac 3.10).

“açoite divino” (2 Mac 9.11), porém, alcança Antíoco no fim de sua vida, levando-o a confessar que “é justo submeter-se a Deus” e “não aspirar, o simples mortal, a igualar-se à divindade” (2 Mac 9.12)<sup>768</sup>, de modo que ora a Deus (2 Mac 9.13) prometendo que “se tornaria judeu e, percorrendo todos os lugares habitados, anunciaria o poder de Deus” (2 Mac 9.17). Deus, porém, lhe aplica seu “justo juízo” (2 Mac 9.18) e Antíoco morre, não somente “no meio dos piores sofrimentos”, mas também “em terra estranha, nas montanhas, no mais lastimável dos destinos” (2 Mac 9.28), não tendo oportunidade de se tornar judeu<sup>769</sup>.

A forma com que 2 Macabeus lida com a conversão, apresentada nos casos de Heliodoro<sup>770</sup> e de Antíoco, deixa claro que, em seu aspecto religioso, o Ἰουδαϊσμός é uma escolha, possível mesmo para aqueles imersos no Ἑλληνισμός, apesar de ser principalmente para os próprios judeus. Afinal, a obra divina não tem intenção de converter Antíoco e nem mesmo Heliodoro – que é salvo somente porque Onias intercede por sua vida<sup>771</sup> –, mas antes converter os próprios judeus de volta aos caminhos de seus ancestrais.

### 3.3.3 Os heróis do judaísmo

Aqueles que permanecem nos caminhos de seus ancestrais, ou ainda aqueles que lutam em favor das leis ancestrais, são tidos por 2 Macabeus como verdadeiros heróis. Tais heróis, porém, são apresentados a partir de elementos próprios da cultura grega, adotando não somente um vocabulário, mas também uma perspectiva própria dos gregos. Assim, de modo

<sup>768</sup> Claramente se trata de uma crítica à autodivinização de Antíoco Epifânio que, apesar de ser consideravelmente normal para o contexto selêucida, marcado por cultos a imperadores (cf. nota 470), era um elemento extremamente negativo a partir da ótica judaica, como o livro de Daniel (11.36-37) deixa claro.

<sup>769</sup> Segundo a tradição judaica, todo convertido ao judaísmo deveria ser considerado como um judeu, ou seja, “de todo ponto de vista, um israelita” (b. Yeb 47b). Como Joachim Jeremias (1982, p. 428) indicou, porém, isto não significava “que o prosélito desfrutasse os mesmos direitos que o israelita com todos os seus privilégios de cidadania”, mas antes que “o prosélito era, como qualquer judeu, obrigado a observar a totalidade da Lei”. Se, posteriormente, a conversão passou a ser vista como um novo nascimento (cf. b. Yeb 22a; 48b; 62a; 97b), num primeiro momento todo prosélito, sendo estrangeiro e filho de pagãos, era considerado alguém sem pai (RutR 2.14; b. Yeb 98a) e filho de prostituta (Yeb 6.5).

<sup>770</sup> Apesar de se interpretar o episódio de Heliodoro como uma “conversão”, como a BJ intitula o trecho de 2 Macabeus 3.35-40 (“Conversão de Heliodoro”, BJ, p. 770), não se pode designar o evento como uma conversão de modo absoluto, uma vez que no original não aparece o termo ἰουδαῖζω, “tornar-se judeu”. Também não é dito no texto que Heliodoro passa a cumprir as leis dos judeus, nem que este passa pela circuncisão, principal elemento de definição da conversão ao judaísmo. De fato, segundo Michael F. Bird (2010, p. 40), “se os gentios quisessem entrar na comunidade judaica e fazer parte do judaísmo, então teriam que passar pela circuncisão”, porém Filo de Alexandria (*Quaest. Ex.*, 2.2) se refere a prosélitos (gentios convertidos ao judaísmo) que não seriam circuncidados, possibilitando uma visão mais abrangente de conversão.

<sup>771</sup> Após alguns companheiros de Heliodoro pedirem a Onias que suplicasse a Deus pela vida do superintendente, o sacerdote, “receando que o rei pudesse conceber a ideia de pelos judeus ter sido praticada alguma ação criminosa contra Heliodoro, ofereceu um sacrifício pela salvação do homem” (2 Mac 3.32). Deste modo, “enquanto o sacerdote oferecia o sacrifício de expiação, os mesmos jovens [anjos], revestidos das mesmas vestes, apareceram de novo a Heliodoro. E, conservando-se de pé, disseram-lhe: Rende muitas graças ao sumo sacerdote Onias, pois é por ele que o Senhor te concede a graça da vida” (2 Mac 3.33).



semelhante à *interpretatio graeca* que Flávio Josefo e Filo fazem dos heróis bíblicos do judaísmo<sup>772</sup>, “2 Macabeus entende seus heróis, os campeões do judaísmo, em termos tirados da cultura grega” (HIMMELFARB, 1998, p. 32). Estes elementos gregos, porém, são readequados ao caso judaico, de modo a construir uma ideia de judaísmo<sup>773</sup>. Por isso, do mesmo modo que para os gregos o Ἑλληνισμός era considerado uma forma de ἀρετή<sup>774</sup>, “virtude”, também em 2 Macabeus o termo grego Ἰουδαϊσμός aparece construído sobre a lógica da ἀρετή: afinal, trata-se de uma qualidade que denota “nobreza, capacidade, êxito e imponência”, como aquela (SNELL, 2005, p. 168), acrescida ainda do elemento da moralidade, bem menos presente no caso grego (pelo menos anterior a Sócrates)<sup>775</sup>.

Certamente uma das principais virtudes na perspectiva grega era a virtude da καλοκαγαθία que, apesar de ter o sentido literal de “belo e bom”<sup>776</sup>, implicava em uma qualidade muito mais profunda, alcançando inclusive o sentido moral de “caráter perfeito”<sup>777</sup>. Esta qualidade, profundamente grega<sup>778</sup>, é utilizada pelo autor de 2 Macabeus para descrever um personagem simbólico do judaísmo, o sumo sacerdote Onias III, que é apresentado como um “homem honesto e bom [καλὸν καὶ ἀγαθόν], modesto<sup>779</sup> no trato e de caráter manso<sup>780</sup>,

<sup>772</sup> Louis H. Feldman certamente é o maior estudioso deste assunto, publicando dezenas de artigos (consideravelmente extensos!) a respeito dos retratos apresentados por Flávio Josefo dos heróis bíblicos, a exemplo de Daniel (FELDMAN, 1992a), Davi (FELDMAN, 1989), Abraão (FELDMAN, 1987) e Moisés (FELDMAN, 1992b; 1992c; 1993b). A respeito da imagem de Moisés apresentada por Filo, cf. FELDMAN, 2007. Para uma visão mais geral a respeito da reformulação dos heróis judaicos e do passado de Israel à luz da perspectiva helenística, cf. FERNÁNDEZ MARCOS, 1975.

<sup>773</sup> Poderia-se dizer ainda “um tipo” de judaísmo. Afinal, trata-se de uma proposta específica de judaísmo que poderia ser diferente. Apesar de 2 Macabeus defender que o “tipo limpo” (JORDAAN, 2016, p. 99) de judaísmo apresentado, tal como defendido pelos macabeus, seja o correto, há outros tipos possíveis, em relações diferentes com a cultura grega, apesar dos mesmos não serem legitimados pela ideologia ou mesmo pela proposta de “judaísmo” (Ἰουδαϊσμός) do livro.

<sup>774</sup> Cf. 2.1.2.

<sup>775</sup> Cf. AUSTIN, 2012, p. 7ss. Não se deve negar a relação com a moral no caso grego pois, como lembra Snell, o fato de ἀρετή remeter a ações que possuem valor maior que um propósito individual já lhe aproxima da moral. Cf. SNELL, 2005, p. 168. Mesmo assim, porém, a ἀρετή é originalmente uma qualidade de valor moral mais neutra, de modo que se pode falar da ἀρετή de animais como de cães e cavalos. Cf. Platão, *R.*, 335B. Como bem lembra Werner Jaeger (1995, p. 26, nota 4), o sentido social de ἀρετή é secundário, sendo seu sentido originário o de uma força, uma capacidade.

<sup>776</sup> Trata-se da junção de καλός, “belo”, e ἀγαθός, “bom”.

<sup>777</sup> Cf. HIMMELFARB, 1998, p. 35; LSJ, p. 869; Aristóteles, *MM*, 1207b25. A respeito do termo καλοκαγαθία como qualidade de caráter e conduta, cf. Aristóteles, *EN*, 1124a4; Xenofonte, *Mem.*, 1.6.14; *Ages.*, 11.6; Demóstenes, *Cor.*, 18.93. Segundo Werner Jaeger (1995, p. 27), o termo ἀγαθός, que passa a ter o sentido de “bom”, é originalmente uma designação que continha em si a “conjugação de nobreza e bravura militar”.

<sup>778</sup> Como lembra Martha Himmelfarb (1998, p. 35), não há expressão bíblica comparável, sendo uma expressão própria da cultura grega. Na LXX a expressão καλός καὶ ἀγαθός aparece somente em 2 Macabeus, 4 Macabeus (4.1) e no livro de Tobias (5.13; 7.7; 9.6), enquanto a palavra καλοκαγαθία, apesar de também ser rara, aparece diversas vezes em 4 Macabeus (1.8, 10; 3.18; 11.22; 13.25; 15.9). Cf. *CArist* 3; 46.

<sup>779</sup> Em certa medida a καλοκαγαθία pode ser compreendida como virtude próxima à Σωφροσύνη, “moderação”, colocando-se em contraposição a ὕβρις, ou seja, o “descomedimento”, o “exagero”. Cf. SOUSA, 2013. Neste sentido a καλοκαγαθία pode se aproximar da “modestidade” mencionada no texto.

<sup>780</sup> Segundo Filo de Alexandria, uma vida “calma, serena, tranquila e pacífica é o objeto [de desejo] daqueles que têm valorizado a nobreza de conduta [καλοκάγαθίαν τετιμηκότες]” (Filo, *Ab.*, 28 = PHILO, 1984, p. 18-19).

expressando-se convenientemente no falar, e desde a infância exercitando em todas as práticas da virtude [ἀρετῆς]” (2 Mac 15.12).

Quanto à apresentação dos demais heróis do judaísmo em 2 Macabeus, o autor do livro se vale especialmente das várias formas do adjetivo grego γενναῖος, usualmente traduzido como “nobre”, que aparecem em vários momentos ao longo do texto<sup>781</sup>. Eleazar, por exemplo, declara sobre sua morte que deixará aos jovens “o nobre [γενναῖον] exemplo de como se deve morrer, entusiasta e nobremente [γενναίως]<sup>782</sup>, pelas veneráveis e santas leis” (2 Mac 6.28). Comentando sobre este mártir, o autor ainda comenta que “deixou a própria morte como um exemplo de nobreza [γενναιότητος]<sup>783</sup> e memorial de virtude [ἀρετῆς]” (2 Mac 6.31). Também os sete irmãos mártires, no capítulo seguinte (7), exortam uns aos outros a morrerem “nobremente [γενναίως]”<sup>784</sup> (2 Mac 7.5). Ainda sobre os sete irmãos, é dito que um dentre estes fala “nobremente [γενναίως]” (2 Mac 7.11), e ainda que sua mãe fica “cheia de nobres sentimentos [γενναίω πεπληρωμένη]”<sup>785</sup> (2 Mac 7.21). De modo semelhante, sobre o último mártir, Razis, é dito que preferiu “nobremente [εὐγενῶς]<sup>786</sup> morrer” (2 Mac 14.42), a fim de evitar cair nas mãos de pecadores e sofrer “ultrajes indignos da sua nobreza [εὐγενείας]” (2 Mac 14.42). Errando a espada, sobre a qual tentou cair para se matar, Razis decide ir “nobremente [γενναίως]<sup>787</sup> para a muralha e, com intrepidez viril [ἀνδρωδῶς]” (2 Mac 14.43) se jogar para baixo. Além dos mártires, outro herói dos judeus, Judas Macabeu, em dois momentos encoraja seus homens a “lutarem nobremente [γενναίως]” (2 Mac 8.16<sup>788</sup>; 13.14<sup>789</sup>). Por fim, seus soldados, “encorajados pelas palavras de Judas”, decidem “tomar

<sup>781</sup> O adjetivo aparece 3 vezes (2 Mac 6.28; 7.21; 12.42), a forma adverbial 8 vezes (2 Mac 6.28; 7.5, 11; 8.16; 13.14; 14.31, 43; 15.17) e o substantivo abstrato 1 vez (2 Mac 6.31).

<sup>782</sup> Traduções variadas: “generosamente” (BJ); “nobly” (NRSV); “zelo generoso” (BAM); “valientemente” (BLAM); “courageously” (KJ); “fortitude” (D-R).

<sup>783</sup> Traduções variadas: “generosidade” (BJ); “nobility” (NRSV); “coragem” (BAM); “fortaleza” (BLAM); “noble courage” (KJ); “fortitude” (D-R).

<sup>784</sup> Traduções variadas: “com valentia” (BJ); “nobly” (NRSV); “coragem” (BAM); “valentía” (BLAM); “manfully” (KJ; D-R).

<sup>785</sup> Traduções variadas: “nobres sentimentos” (BJ); “a noble spirit” (NRSV); “nobres sentimentos” (BAM); “nobles sentimientos” (BLAM); “courageous spirits” (KJ); “wisdom” (D-R).

<sup>786</sup> O termo *eugenes*, relacionado a *gennaios*, significa literalmente “bem nascido”, dando a ideia de uma procedência nobre por nascimento.

<sup>787</sup> Traduções variadas: “animosamente” (BJ); “courageously” (NRSV); “animosamente” (BAM); “varonilmente” (BLAM); “boldly” (KJ; D-R).

<sup>788</sup> Traduções variadas: “com bravura” (BJ); “nobly” (NRSV); “valentia” (BAM); “valentía” (BLAM); “manfully” (KJ; D-R). O discurso no qual este verso está inserido (2 Mac 8.16-20) é um discurso de Judas que serve também como “discurso do autor aos seus leitores” (COETZER, 2016, p. 426), utilizando um padrão de discurso pré-batalha presente em autores gregos como Heródoto, Tucídides, Xenofonte e Políbio, trazendo à tona: experiências de batalhas anteriores; os objetivos clarificados; uma comparação das forças; e um pedido de ajuda divina. Cf. COETZER, 2016, p. 426-427. A diferença deste discurso de Judas em comparação aos discursos gregos, porém, é que a ênfase recai sobre o pedido de ajuda a Deus, em contraste com o foco grego sobre o treinamento dos soldados. Cf. DORAN, 2012, p. 175.

<sup>789</sup> Traduções variadas: “nobremente” (BJ); “bravely” (NRSV); “valentemente” (BAM); “heroicamente”

nobrememente [γενναίως]<sup>790</sup> a ofensiva” (2 Mac 15.17). Há ainda outros casos, conforme se pode perceber na Tabela (17) abaixo.

Número	Referência	Forma	Comentário
1/2	2 Mac 6.28	γενναῖον / γενναίως	Final do discurso de Eleazar na sua decisão pelo martírio.
3	2 Mac 6.31	γενναιότητος	Comentário do autor sobre o exemplo que Eleazar deixou com sua morte.
4	2 Mac 7.5	γενναίως	Adjetivo do modo pelo qual os sete irmãos se dispõem a morrer, exortando uns aos outros.
5	2 Mac 7.11	γενναίως	O terceiro dos sete irmãos fala “nobrememente” que espera receber seus membros da parte de Deus no futuro, assim como recebeu no nascimento.
6	2 Mac 7.21	γενναίῳ	Comentário do autor sobre o modo que a mãe dos sete mártires estava quando os exortou.
7	2 Mac 8.16	γενναίως	Judas Macabeu exorta seus soldados que morram “nobrememente”.
8	2 Mac 10.13	εὐγενῆ	Ptolomeu, chamado Mácron, que buscava “praticar a justiça para com os judeus, em reparação da injustiça contra eles cometida” (2 Mac 10.12), sendo acusado pelos amigos do rei Antíoco Eupátor, não consegue mais exercer com “nobreza” seu cargo, e decide morrer tomando veneno.
9	2 Mac 12.42	γενναῖος	O narrador menciona que o “nobre” Judas exortou os judeus que se mantivessem isentos de pecado, tomando consciência que o que aconteceu foi consequência do pecado.
10	2 Mac 13.14	γενναίως	Judas exorta novamente seus companheiros a lutarem “nobrememente” até à morte, “pelas leis, pelo Templo, pela cidade, pela pátria e por seus direitos de cidadão”.
11	2 Mac 14.31	γενναίως	Nicanor percebe que foi “nobrememente” suplantado pela estratégia de Judas, que havia fugido <sup>791</sup> .
12/13	2 Mac 14.42	εὐγενῶς / εὐγενείας	O autor comenta sobre o martírio de Razis que este decidiu morrer “nobrememente” a fim de não cair nas mãos de seus inimigos e passar por uma morte desonrosa.
14	2 Mac 14.43	γενναίως	Adjetivo utilizado para expressar o modo, “nobre”, pelo qual Razis sobe a muralha, a fim de tentar se suicidar, se jogando para baixo.
15	2 Mac 15.17	γενναίως	Incentivados pelo discurso de Judas, os judeus

(BLAM); “*manfully*” (KJ; D-R).

<sup>790</sup> Traduções variadas: “bravamente” (BJ); “*bravely*” (NRSV); “com valor” (BAM); “*con toda valentía*” (BLAM); “*manfully*” (KJ; D-R).

<sup>791</sup> Texto completo: “Quando o outro percebeu que havia sido *habilmente* suplantado pela estratégia desse homem, apresentou-se diante do grandioso e santo Templo, enquanto os sacerdotes ofereciam os sacrifícios costumeiros, e ordenou-lhes que lhe entregassem o homem” (BJ, grifo nosso); Texto grego (LXX): “συγγνοῦς δὲ ὁ ἕτερος ὅτι γενναίως ὑπὸ τοῦ ἀνδρὸς ἐστρατήγηται παραγενόμενος ἐπὶ τὸ μέγιστον καὶ ἅγιον ἱερὸν τῶν ἱερῶν τὰς καθηκούσας θυσίας προσαγόντων ἐκέλευσεν παραδιδόναι τὸν ἄνδρα”. Segundo Martha Himmelfarb (1998, p. 34) é possível de se perceber o uso de γενναίως aqui como uma forma de responder a uma interpretação, bem possível por parte de seus leitores, de que a fuga de Judas teria sido vergonhosa e que a atitude “nobre” teria sido enfrentar o inimigo frente a frente, como Judas e os judeus farão posteriormente (e que o autor também identificará com γενναίως, No. 15 da Tabela 17). A nobreza (γενναίως) da fuga, porém, não está relacionada à coragem, nem à moral, mas à estratégia (ἐστρατήγηται).

decidem tomar “nobremente” a iniciativa contra as tropas de Nicanor.

**Tabela 17** – γενναῖος e derivados em 2 Macabeus

Todos estes casos, além de se relacionarem com os judeus e mesmo com o que 2 Macabeus designa como Ἰουδαϊσμός, apresentam um duplo significado de γενναῖος: podem tanto expressar *nobreza*, ou seja, a virtude moral destes heróis<sup>792</sup>, quanto *coragem*, ou seja, a disposição “em face à força, seja de torturas ou de um exército opositor” (HIMMELFARB, 1998, p. 34). Não é à toa, portanto, que há uma grande variedade nas traduções que o termo γενναῖος receberá (cf. notas 149 a 157), ao ponto de, no mesmo contexto (de discursos encorajadores de Judas), a BJ trazer as traduções “com bravura” (2 Mac 8.16) e “nobremente” (2 Mac 13.14), e a NRSV proceder de modo inverso, traduzindo nos mesmos textos, respectivamente, “nobremente” (inglês: *nobly*) e “bravamente” (inglês: *bravely*). O termo γενναῖος, portanto, indica um tipo de coragem, mas não qualquer tipo: é a “coragem de um tipo masculino”, como lembra Martha Himmelfarb (1998, p. 35), própria de soldados<sup>793</sup>. Assim, se por um lado Judas incentiva que seus homens se disponham a morrer, tais como os mártires, o autor de 2 Macabeus apresenta os próprios mártires como verdadeiros soldados. Afinal, Eleazar, os sete irmãos, sua mãe, Razis, Judas e seus soldados, são todos heróis do judaísmo e da Revolta dos Macabeus, cuja coragem se dá no enfrentamento de inimigos com o risco de morte. Assim, Judas, com sua espada, e os mártires, com suas palavras, estando dispostos a enfrentarem a morte, se tornam verdadeiros heróis do judaísmo.

Eleazar, o primeiro mártir a aparecer no texto, é tomado como verdadeiro exemplo de martírio, servindo como símbolo social<sup>794</sup>. Como bem lembra Tessa Rajak (2001, p. 101), “o valor social – claro que alguém pode dizer o valor educacional – do martírio não poderia ser enfatizado de modo mais claro”. Nem por isso, porém, se trata de um valor propriamente judaico: sua caracterização, e mesmo seu martírio, seguem de perto aspectos da cultura

<sup>792</sup> Possivelmente o caso mais claro deste sentido é o caso de No. 9 da Tabela 17 (2 Mac 12.42), uma vez que não se trata de uma situação de enfrentamento da morte, como todos os demais casos (com exceção do No. 11, que também não se relaciona com a moral, cf. a nota acima).

<sup>793</sup> O melhor exemplo está na obra de Políbio (*Histor.*, 1.17.12): “Então nesta ocasião como nas demais, eles nobremente [γενναίως] enfrentaram os oponentes que eram muito mais numerosos que eles e, apesar de sofrerem grande perda, mataram ainda mais dos inimigos”. Texto original: “διὸ καὶ τότε πολλαπλασίους ὄντας τοὺς ὑπεναντίους ὑποστάντες γενναίως πολλοὺς μὲν τῶν ἰδίων ἀπέβαλον, ἔτι δὲ πλείους τῶν ἐχθρῶν ἀπέκτειναν”. Cf. POLYBIUS, 1998, p. 44-45.

<sup>794</sup> Pierre Jordaan (2012, p. 4/5) vê na descrição de Eleazar como alguém “muito nobre de aspecto” (2 Mac 6.18) um valor teológico: tal como o animal para sacrifício, que segundo Levítico 4.28 deveria ser perfeito, Eleazar é indicado como um sacrifício sem falhas, sem imperfeições, mesmo físicas.

grega<sup>795</sup>. Afinal, a apresentação dos mártires como heróis do judaísmo, em oposição ao helenismo, não está livre da tão evidente influência helênica no relato: por trás do suicídio do ancião Razis, por exemplo, se pode perceber uma perspectiva grega sobre o mesmo<sup>796</sup>, tal como no caso de Sócrates<sup>797</sup>, o mártir da filosofia grega, e na literatura trágica<sup>798</sup>.

No caso dos sete irmãos mártires, nem eles nem sua mãe são nomeados<sup>799</sup>. Não tendo nomes, “estes heróis não pertencem mais aos seus próprios grupos familiares, mas ao povo da aliança como um todo”, como bem indicou Tessa Rajak (2001, p. 116)<sup>800</sup>. Afinal, uma vez que “os mártires devem representar Israel como um todo” (RAJAK, 2001, p. 118), a preferência pelo anonimato se faz importante: não é à toa, portanto, a tendência judaica a se desencorajar qualquer foco às personalidades ou qualquer tipo de culto aos mártires, de modo muito diferente do cristianismo<sup>801</sup>. Os mártires são heróis do povo judeu de um modo que o próprio povo se torna herói em suas histórias.

Razis, o último dos mártires a aparecer no relato, é apresentado como alguém de grande importância e participação social: “era um homem interessado por seus concidadãos, de muito boa fama, a quem, por sua bondade, chamavam de ‘pai dos judeus’ [πατήρ τῶν

<sup>795</sup> Como bem lembra Robert Doran (2012, p. 152), a morte nobre em contraposição à vida vergonhosa é um *topos* literário presente em várias obras gregas, como as de Homero, Eurípidas e Sófocles. Cf. JORDAAN, 2017, p. 187. Para uma série de textos da tradição pagã da “morte nobre”, cf. VAN HENTEN; AVEMARIE, 2002, p. 9-41. A “morte nobre” também marcara presença em outros autores judeus como Flávio Josefo. Cf. VAN HENTEN, 2007.

<sup>796</sup> Segundo Tessa Rajak, através das imagens de martírio, “judaísmo e helenismo se misturam”, uma vez que se pode identificar “uma contínua tradição literária judaico-grega do retrato de mártires político-religiosos” (RAJAK, 2001, p. 101). Sobre o suicídio na perspectiva judaica, cf. nota 801.

<sup>797</sup> Na *Apologia* de Platão, Sócrates também escolhe a morte, servindo de exemplo positivo aos jovens à semelhança de Eleazar. Cf. VAN HENTEN, 1997, p. 209. Diferente do que se pode pensar, o suicídio de Sócrates não implica em uma valorização da morte sobre a vida – não há, na filosofia de Platão, uma negação da vida, apesar da valorização da morte (cf. MOTTA, 2016) –, mas antes indica que em determinadas circunstâncias a morte se faz uma escolha melhor do que a vida que é possível. Cf. WARREN, 2001. Mesmo assim, porém, pode-se falar em certa valorização do suicídio na cultura greco-romana, especialmente vinculada à filosofia, como se pode perceber em textos como os de Platão (*Phd.*, 64a; 68d) e Sêneca (*Ira*, 3.15.3-4; *Epist.*, 70.11), indicando uma influência desta perspectiva sobre a filosofia estoíca. Sobre isto, cf. BOERI, 2002. Sobre a perspectiva greco-romana a respeito do suicídio, cf. KAPLAN; SCHWARTZ, 2008, p. 14-33; GARRISON, 1991; VAN HOOFF, 1990.

<sup>798</sup> Na tragédia grega há diversos casos de suicídio, como os de Herakles (Sófocles, *Tr.*, 1252-1254), Hêmon (Sófocles, *Ant.*, 1177), Eurídice (Sófocles, *Ant.*, 1304-1305), Ifigênia (*IA*, 1466-1499), Meneceu (Eurípidas, *Ph.*, 991-1018), Jocasta (Sófocles, *OT*, 1240-1250) e Ajax (Sófocles, *Aj.*, 815-865). Sobre a relação entre suicídio e tragédia grega, cf. KAPLAN; SCHWARTZ, 2008, p. 80-106; GARRISON, 1995; FABER, 1970.

<sup>799</sup> Apesar de não ser nomeada em 2 Macabeus, a mãe é chamada de Maria ou Miriam na literatura rabínica posterior (EichR 1.60) e Hanna nas versões espanholas de Josippon (HADAS, 1953, p. 134). Quanto aos sete irmãos, somente ganham nomes quando Erasmo reescreve 4 Macabeus em 1524, chamando a mãe de Solomona e os filhos de Macabeu, Aber, Machir, Judas, Achas, Areth e Jacob. Cf. TOWNSHEND, 1913, p. 661 (II). A respeito do desenvolvimento da tradição da mãe e seus sete filhos, cf. b. Gitt 57b; DORAN, 1980; COHEN, 2007.

<sup>800</sup> Segundo Tessa Rajak, o anonimato pode ser considerado como “a característica definidora primária do martírio greco-judaico neste período” (RAJAK, 2001, p. 119).

<sup>801</sup> Os cristãos cultuaram inclusive os mártires macabeus, espalhando tal veneração de Antioquia até Roma, através de Bizâncio e Milão, chegando até a cidade de Colônia. Cf. RAJAK, 2001, p. 119.



Ιουδαίων]” (2 Mac 14.37). É pai dos judeus, porém, não somente por sua idade avançada, mas por seu pioneirismo na defesa do judaísmo, pois “já no período precedente da revolta, havia incorrido em condenação por professar o judaísmo [Ιουδαϊσμοῦ], e pelo mesmo judaísmo [Ιουδαϊσμοῦ] se expusera, com toda a constância possível, em seu corpo e em sua alma” (2 Mac 14.38). Mais do que os demais, é explicitamente o soldado mártir, a ponto de Nicanor enviar 500 soldados para prendê-lo (2 Mac 14.39) pensando ter infligido um duro golpe nos judeus (2 Mac 14.40). Como soldado mártir, porém, não mata seus inimigos, mas a si mesmo<sup>802</sup>: após tentar se matar caindo sobre sua espada, se joga do alto da muralha ao chão e, por fim, arranca as suas entranhas com as próprias mãos, arremessando-as contra a multidão. Diante das tropas inimigas, passa por entre elas (2 Mac 14.45) sem as ferir, pois sua luta é contra seu próprio corpo, que é primeiramente ferido e ensanguentado (2 Mac 14.45) e por fim aberto com as próprias mãos (2 Mac 14.46).

Diferente de Razis, Judas, o comandante da Revolta, não busca a própria morte, mas a de seus inimigos. Diferente daquele, é mais soldado do que mártir, tendo não uma tendência suicida, mas antes uma disposição para morrer em nome de seu povo<sup>803</sup>. Em suas caracterizações ao longo do livro, uma se destaca: quando, na segunda carta introdutória, Judas é comparado a Neemias por ter recolhido “todos os livros que tinham sido dispersos por causa da guerra que nos foi feita” (2 Mac 2.14), apesar de ser utilizado um personagem da tradição judaica na comparação<sup>804</sup>, esta tem como propósito apresentar Judas como um rei

---

<sup>802</sup> Como bem lembra Fred Rosner (1970, p. 38), o “judaísmo toma o suicídio como um ato criminoso e o proíbe estritamente”. Como meio de martírio, porém, o suicídio é visto de outro modo: “apenas para santificação do nome do Senhor um judeu tiraria sua vida intencionalmente ou permitiria que fosse tirada, como um símbolo de sua extrema fé em Deus” (ROSNER, 1970, p. 39). No caso da BH, não há uma definição absoluta de como o suicídio deve ser tratado, afinal, apesar de estar claro o princípio de valor da vida, a BH não condena aqueles cujo suicídio é mencionado, provavelmente por se darem “sob condições não usuais e extenuantes” (ROSNER, 1970, p. 39). Há, na BH, seis casos de suicídio: o de Abimeleque (Jz 9.54), o de Sansão (Jz 16.25-31), o de Saul (1 Sm 31.3-4; 1 Cr 10.3-4), o de seu escudeiro (1 Sm 31.5; 1 Cr 10.5), o de Aitofel (2 Sm 17.23), e o de Zimri (1 Rs 16.18-19). Sobre estes casos, cf. SHEMESH, 2009. Como bem lembram Kalman J. Kaplan e Matthew B. Schwartz (2008, p. 107ss), há pelo menos 7 casos de prevenção de suicídio na Bíblia, indicando que “a literatura sagrada judaica prefere completamente viver do que suicidar” (KAPLAN; SCHWARTZ, 2008, p. 113-114). Há, portanto, uma diferença entre a percepção bíblica e a percepção grega (cf. nota 796) sobre o suicídio. A respeito desta diferença, cf. KAPLAN, 1992; KAPLAN; SCHWARTZ, 2008, p. 206ss. Em 2 Macabeus o suicídio também aparece no capítulo 10 (v. 13), quando Ptolomeu Mácron decide abandonar sua vida tomando veneno. Em ambos os casos em que um suicídio aparece no relato, os personagens que o cometem são apresentados positivamente pelo autor. Afinal, mesmo que Mácron fosse servo do rei dos selêucidas, era aquele que buscava “praticar a justiça para com os judeus, em reparação da injustiça contra eles cometida” (2 Mac 10.12, cf. No. 8, Tabela 17). Em contexto posterior a 2 Macabeus o suicídio como forma de martírio parece se tornar mais proeminente, aparecendo numerosos exemplos em Flávio Josefo (cf. VAN HENTEN, 2007; WEITZMAN, 2004), nos textos talmúdicos (AvZar 18a; BB 3b; Taan 29a; Kod 94a; DerErR 9.57b; Gitt 57b; Berak 23a; BK 61a; Semak 2), e nos textos midráshicos (KohR 10.7.26b; GenR 65.22.130b). Cf. ROSNER, 1970, p. 28ss.

<sup>803</sup> Esta característica, apesar de ser em certa medida mártir, é muito mais “nacionalista” (em termos de etnia mais do que de nação) e militar, estando muito próximo da *devotio* dos soldados romanos, dispostos a morrer por Roma, ou ainda a disposição semelhante dos espartanos. Cf. HIMMELFARB, 1998, p. 35, nota 36.

<sup>804</sup> A respeito de Neemias em 2 Macabeus 2.13-15, cf. esp. BERGREN, 1997.

helenístico<sup>805</sup>.

Para além dos mártires e de Judas, há ainda outros heróis, celestiais, que aparecem na narrativa. Apesar de não serem do povo judaico, os anjos mencionados em 2 Macabeus fazem certo papel de heróis no relato. Os casos de ἐπιφάνεια em 2 Macabeus<sup>806</sup>, apesar de se relacionarem com o Deus dos judeus, se apresentam aos moldes da cultura helenística. Martha Himmelfarb (1998, p. 30) já havia destacado o aspecto helênico das epifanias, afirmando que estas “fornecem um exemplo impressionante da reformulação de temas bíblicos no estilo helenístico de escrita histórica”, uma vez que estas epifanias “também são uma característica importante em outras histórias locais helenísticas<sup>807</sup>”, como a *Crônica de Lindos*<sup>808</sup>. Também, mesmo que a ideia de guerreiros celestiais tenha antecedentes bíblicos<sup>809</sup>, apresenta-se, no caso de 2 Macabeus, à maneira helenística<sup>810</sup>, com cavaleiros com armaduras e armas de ouro (cf. 2 Mac 3.25; 5.2; 10.29; 11.8), os quais protegem o Templo (2 Mac 3.25) e Judas (2 Mac 10.30), correm pelos ares (2 Mac 5.2), e lançam dardos e raios<sup>811</sup> (2 Mac 10.30). Sendo assim, pode-se afirmar que quanto aos heróis celestiais de 2 Macabeus, o livro “deve mais à literatura grega do que à Bíblia” (HIMMELFARB, 1998, p. 30)<sup>812</sup>, de modo muito semelhante

<sup>805</sup> Cf. LANGE, 2007, p. 167. Também Menahem Haran indicou Neemias como um rei helenístico nesta passagem. Cf. HARAN, 1993, p. 59.

<sup>806</sup> Como apresentado em seu prefácio, o autor de 2 Macabeus afirma que relatará “as aparições vindas do céu [ἐξ οὐρανοῦ γενομένης ἐπιφανείας] em favor dos que generosamente realizaram façanhas pelo judaísmo [Ἰουδαϊσμοῦ]” (2 Mac 2.21). Os casos de ἐπιφάνεια relatados em 2 Macabeus são: na expulsão de Heliodoro do Templo (2 Mac 3.24-34); antes de Antíoco invadir Jerusalém (2 Mac 5.2-4); na proteção de Judas em uma batalha contra Timóteo (2 Mac 10.29-30); e na derrota de Lísias em Beth Zur (2 Mac 11.8-10). Também há menções a ἐπιφάνεια em outros textos: 2 Mac 2.21; 14.15; 15.27. Cf. HIMMELFARB, 1998, p. 30, nota 23.

<sup>807</sup> Como lembra Paul J. Kosmin (2016, p. 37, nota 29), há ocorrências de uso de relatos de ἐπιφάνεια por Estados helenísticos, a exemplo da Magnesia no Menandro, a fim de validar acordos diplomáticos e evocar mitos genealógicos, ou seja, de modo a legitimar não somente a construção de relatos históricos, mas também a fundamentação de situações políticas.

<sup>808</sup> Cf. DORAN, 1981, p. 103-104. A *Crônica de Lindos* é uma inscrição encontrada em Lindos, na ilha de Rodes, que data por volta de 100 a.C. Nesta inscrição, há uma lista de dedicações a Atena, seguida por três histórias miraculosas. Cf. GABRIELSEN, 2005. Para o texto completo, tradução e análise, cf. HIGBIE, 2003.

<sup>809</sup> Cf. Dt 33.2-3; Zc 14.5; Jl 3.11; Sl 68.17; 103.19-20; Jó 19.12; 25.3; MILLER JR., 2006; NEUFELD, 1997.

<sup>810</sup> De fato, o contexto helenístico parece ter sido essencial no desenvolvimento da conceitualização judaica a respeito de anjos, como os trabalhos de Annette H. M. Evans indicam. Cf. EVANS, 2007; 2013.

<sup>811</sup> Os raios lançados pelos anjos neste texto (2 Mac 10.30), indicado pela expressão κεραυνοὺς ἐξερίπτουν, parece contrastar com a morte de Antíoco (2 Mac 1.16: συνεκεράυνωσαν) pelos sacerdotes de Nanea. Se, no caso do capítulo 10, trata-se de uma ἐπιφάνεια de seres angelicais, no caso do capítulo 1, trata-se de uma ἐπιφάνεια encenada pelos sacerdotes da deusa. Possivelmente o autor de 2 Macabeus estabelece este contraste intencionalmente a fim de não somente deslegitimar a ἐπιφάνεια no templo de Nanea relacionada à morte de Antíoco, que poderia já estar estabelecida como uma tradição. Políbio (*Histor.*, 31.9), por exemplo, relata que a morte de Antíoco havia sido atribuída à manifestação divina (τινάς ἐπισημασίας τοῦ δαιμονίου) em decorrência do saque do templo de Nanea pelo rei. Ao mesmo tempo que a ἐπιφάνεια relacionada ao templo de Nanea é deslegitimada, por ser orquestrada pelos sacerdotes da deusa, também serve para indicar uma ação divina, que permite a morte de Antíoco, ou seja, “por trás do falso milagre dos sacerdotes de Nanea, está uma orientação mais profunda do verdadeiro Deus” (KOSMIN, 2016, p. 38).

<sup>812</sup> Cf. DORAN, 1981, p. 98-103. Um exemplo neste sentido são os raios (cf. nota anterior; 2 Mac 10.30) que, apesar de aparecerem em teofanias no Antigo Testamento (2 Sm 22.15; Sl 77.19; 97.4; 135.7; Jó 38.35; Jr 10.13; 51.16), são o sinal de teofania por excelência entre os gregos, servindo como meio de validação da vontade ou

aos demais heróis do relato.

Apesar de 2 Macabeus apresentar seus heróis aos moldes da cultura grega, o faz em um processo de transformação e não de modo passivo. Assim, como bem indicou Martha Himmelfarb (1998, p. 38), o processo de adaptação de aspectos do Ἑλληνισμός incorporando-os no Ἰουδαϊσμός “envolveu considerável transformação”, alterando e mesmo invertendo valores, como por exemplo na substituição da cultura física em favor de habilidades de discurso. A imagem dos atletas do Ginásio, como símbolo do helenismo, também é invertida a fim de servir como símbolo da resistência judaica. Deste modo, os mártires da perseguição de Antíoco são identificados em 4 Macabeus, que aprofunda a temática de 2 Macabeus, como ἀθλητές da Lei divina: “A reverência a Deus venceu e coroou seus próprios atletas [ἀθλητὰς]. Quem estava lá que não se maravilhou com os atletas da Lei divina [θείας νομοθεσία ἀθλητὰς]? Quem não estava espantado?” (4 Macabeus 17.15-16)<sup>813</sup>. Mesmo a mãe dos sete mártires, tendo também enfrentado o martírio, é uma atleta vitoriosa (4 Mac 15.29). E se, sendo atletas, são todos dotados de masculinidade, também ela possui tal característica: já em 2 Macabeus é dito que esta animou “com coragem viril [ἄρσενι θυμῷ] o seu raciocínio de mulher [θῆλυον λογισμὸν]” (2 Mac 7.21). Em 4 Macabeus, porém, sua masculinidade excede a dos homens: “mais nobre que homens na persistência, mais viril que homens na resistência” (4 Mac 15.30). A masculinidade é característica da coragem (ἀνδρεία)<sup>814</sup>, própria dos gregos, mas também destes “homens que agiram como heróis [ἀνδραγάθειν] do judaísmo” (2 Mac 2.21)<sup>815</sup>, superando os atletas do ginásio, heróis do Ἑλληνισμός.

Da mesma forma que o gênero feminino enfatiza a coragem da mãe dos sete irmãos, caracterizando-a masculinamente, também a idade tem papel ideológico importante como meio de inversão: se Eleazar está em um extremo por ser um “homem já avançado em idade” (2 Mac 6.18), os sete irmãos estão no outro extremo, por sua juventude. Eleazar, com seus noventa anos (2 Mac 6.24) tomou uma decisão “digna da sua idade, do prestígio que lhe

---

ação divina, como no caso do escultor Fídias que, orando a Zeus para saber se aprovara sua escultura do deus, teve como resposta um raio. Cf. Pausânias, *Hell. Per.*, 5.11.9. Ao mesmo tempo os raios parecem servir como associação contrastante ao próprio Império Selêucida: afinal, o raio, associado a Zeus, tinha “particular proeminência na cunhagem da dinastia, nas narrativas fundacionais das colônias, e nos cultos” (KOSMIN, 2016, p. 39). Segundo a tradição, a criação da cidade de Selêucia em Pieria foi precedida por um raio auspicioso, levando Seleuco I a consagrá-la a Zeus Keraunos (Apiano, *Syr.*, 58). A oposição de 2 Macabeus a Zeus Keraunos na apresentação dos raios como arma de anjos parece ainda mais provável quando se leva em conta o fato de que esta divindade é quase certamente uma versão helenística do Deus Baal Tsafon, grande inimigo de Yahweh no Antigo Testamento. Cf. KOSMIN, 2016, p. 39. Não será à toa, portanto, que Daniel chamará Antíoco IV de *melekh hatsāfôn* (מֶלֶךְ הַצָּפוֹן), “rei do norte”, associando-o a Zeus Keraunos/Baal Tsafon.

<sup>813</sup> Cf. RAJAK, 2001, p. 99.

<sup>814</sup> Segundo Paul Cartledge (2007, p. 309), a mais importante designação grega de “coragem”, ou seja, o termo ἀνδρεία, era tida como uma qualidade caracteristicamente grega, estando em contraste com a sanguinária “coragem” bárbara, θάρσος.

<sup>815</sup> Cf. BASLEZ, 2007, p. 116.

conferia a velhice, da cabeleira branca adquirida com decoro” (2 Mac 6.23), deixando o exemplo aos jovens (2 Mac 6.28). Quanto aos sete irmãos, sua juventude parece estar subentendida no comentário que separa o seu relato do de Eleazar: “Foi assim, pois, que ele passou desta vida. E não só aos jovens, mas à grande maioria do seu povo, deixou a própria morte como um exemplo de generosidade e memorial de virtude” (2 Mac 6.31 [BJ]). Se em 2 Macabeus somente o irmão mais novo é chamado de “rapaz” (νεανίας, cf. 2 Mac 7.25,30) e “moço” (μειρακίον, cf. 2 Mac 7.25), em 4 Macabeus todos são tomados como “rapazes” (νέανισκοί) e até mesmo indicados como “crianças” (παῖδες, cf. 4 Mac 17.9)<sup>816</sup>, de modo que “os sete irmãos se tornam mais e mais jovens” (BASLEZ, 2007, p. 119).

Assim, se o Ἑλληνισμός possui seus atletas, conhecidos pelo disco e pelo pétaso<sup>817</sup>, também o Ἰουδαϊσμός possui seus atletas, conhecidos pela sua disposição de enfrentarem a própria morte em nome da Lei divina<sup>818</sup>, o que os torna ainda mais dignos de louvor e admiração. Os fortes e másculos atletas gregos são superados pelos heróis judaicos, compostos por velhos<sup>819</sup>, mulheres e crianças<sup>820</sup>. Como bem indicado por Tessa Rajak (2001, p. 116), na tradição greco-judaica do martírio, tal como transmitida e construída em 2 Macabeus e 4 Macabeus, há “uma concentrada inversão dos valores físicos competitivos que construíram a masculinidade da sociedade greco-romana, uma reversão triunfante do poder-estrutura, com a vítima como vencedor”<sup>821</sup>. Mais do que a coroa olímpica<sup>822</sup>, os mártires conquistam a salvação de seu povo e de si mesmos<sup>823</sup>: assim, “um velho sacerdote, uma

<sup>816</sup> Cf. BASLEZ, 2007, p. 119, nota 31.

<sup>817</sup> Cf. 2.2.2.

<sup>818</sup> Se pode perceber um uso parecido desta imagem na teologia cristã de Paulo, que compara os cristãos aos corredores do estádio (σταδίου), cf. 1 Co 9.24-25.

<sup>819</sup> À inversão de valores decorrente da velhice dos heróis também se soma a apresentação dos mesmos como belos: Eleazar, p.e., é descrito como um “homem já avançado de idade e muito nobre no seu aspecto” (2 Mac 6.18), e também o profeta Jeremias, que surge por milagre diante de Judas, é descrito como “um homem notável pelos cabelos brancos e pela dignidade, sendo maravilhosa e majestuosíssima a superioridade que o cercava” (2 Mac 15.13). Deste modo, 2 Macabeus apresenta seus heróis não sendo inferiores em beleza aos gregos, ao mesmo tempo que “a idade elimina a ginástica como o ideal físico” (HIMMELFARB, 1998, p. 36).

<sup>820</sup> A oposição entre os gregos e os jovens, velhos e mulheres entre os judeus também aparece no relato da retaliação de Antíoco após a volta de Jasão a Jerusalém: “E ordenou aos soldados que matassem sem piedade os que lhe caíssem nas mãos e trucidassem os que tentassem subir para suas casas. Houve assim um extermínio de jovens e de anciãos, um massacre de rapazes, mulheres e crianças, imolações de moças e de criancinhas” (2 Mac 5.12-13, BJ).

<sup>821</sup> Algo muito semelhante acontece nos relatos judaicos a respeito da primeira cruzada (1096 d.C.), segundo os quais “foram as vítimas judaicas da fúria da cruzada – e não os próprios cruzados – que foram os heróis da campanha”, de modo que um dos relatos, o *Anônimo Mainz*, “reescreveu a história da Primeira Cruzada, transformando vitoriosos em cifras e as vítimas em heróis” (CHAZAN, 2006, p. 280). Cf. nota 294.

<sup>822</sup> Cf. 2 Mac 6.7, que fala dos judeus obrigados a acompanharem “coroados de hera” os festejos em honra de Dioniso.

<sup>823</sup> A coroa olímpica é utilizada por Paulo em 1 Coríntios: “Vocês não sabem que dentre todos os que correm no estádio, apenas um ganha o prêmio? Corram de tal modo que alcancem o prêmio. Todos os que competem nos jogos se submetem a um treinamento rigoroso, para obter uma coroa que logo perece; mas nós o fazemos para ganhar uma coroa que dura para sempre. Sendo assim, não corro como quem corre sem alvo, e não luto como

mulher venerável e seus sete filhos”, com suas mortes “justificaram o seu povo, olhando para Deus e sofrendo seus tormentos até a morte” (4 Mac 17.9-10). As glórias públicas, portanto, desprezadas pelos judeus<sup>824</sup>, foram vencidas pelo auto sacrifício.

O Ἰουδαϊσμός aparece em 2 Macabeus, portanto, como uma força de resistência ao Ἑλληνισμός imposto. Mesmo que durante o reinado dos Asmoneus esta lógica pareça ter se invertido, na imposição do judaísmo, de modo ofensivo, parece que o judaísmo permaneceu sendo marcado por este aspecto defensivo, do tempo de 2 Macabeus aos dias de hoje. Sua força, apesar da importância do proselitismo, parece ter se constituído na lógica da sobrevivência, de modo que a própria busca de Louis Feldman (1986, p. 111) a quão firmemente os judeus e o judaísmo “resistiram à helenização” não apenas acompanha uma lógica específica do helenismo, como uma imposição, mas também do judaísmo, como uma força de resistência<sup>825</sup>. Afinal, o judaísmo não é somente a identidade e “vida judaica, mas também subjetivamente, um compromisso com os costumes judaicos e, acima de tudo, a prática da fé judaica em um tempo que esta estava sob desafio” (HABICHT, 2006, p. 93). Nesta perspectiva, tanto o helenismo como posteriormente o cristianismo, se apresentaram como desafios com os quais o judaísmo (Ἰουδαϊσμός) teve de lidar<sup>826</sup>, resistindo às suas influências. O judaísmo, deste modo, passa a ser caracterizado pela separação, a qual os cristãos irão herdar: como bem indicado por Momigliano (1988, p. 249), “ser judeu era considerar-se separado do mundo ao redor”<sup>827</sup>.

Se para alguns judeus isto significava se afastar da sociedade por meio de grupos sectários<sup>828</sup>, como a comunidade de Qumran<sup>829</sup>, para muitos outros judeus esta separação

quem esmurra o ar. Mas esmurro o meu corpo e faço dele meu escravo, para que, depois de ter pregado aos outros, eu mesmo não venha a ser reprovado” (1 Co 9.24-27). Como bem indicado por Erwin Goodenough (1946), a coroa da vitória foi assimilada pelo judaísmo, que ressignificou este símbolo como representação da vitória em relação às aspirações religiosas, ou seja, “sua esperança no judaísmo” (GOODENOUGH, 1946, p. 158).

<sup>824</sup> Cf. 1 Mac 8.14; Filo (*Dec.*, 1.4-7); Josefo (*Ap.*, 2.217-218); RAJAK, 2001, p. 373-374; GARDNER, 2007, p. 328-329.

<sup>825</sup> Esta ideia também se aproxima da perspectiva de Steven Weitzman, especialmente em seu livro *Surviving Sacrilege* (2005), o qual estuda o judaísmo como cultura de resistência (“persistência cultural”) entre a destruição do Primeiro Templo, pelos persas (586 a.C.), e a destruição do Segundo Templo, pelos romanos (70 d.C.). Neste livro, Weitzman indica três táticas judaicas em relação ao domínio estrangeiro: 1) apaziguamento e simbiose; 2) resistência; 3) fuga, disfarce e deflexão. Estas estratégias são aplicadas para “manobrar entre o real e o imaginário, para responder e operar dentro das restrições da realidade, mas também transcende-las” (WEITZMAN, 2005, p. 161), ou seja, são utilizadas especialmente em construções literárias, como 2 Macabeus, mas que acabam estabelecendo uma realidade identitária. Sobre a construção identitária a partir de elementos literários ficcionais, cf. JOHNSON, 2004.

<sup>826</sup> Cf. p.e.: FELDMAN, 1986; MEYERS, 1992.

<sup>827</sup> Momigliano toma esta perspectiva da obra de Will e Orrieux (1986).

<sup>828</sup> Sobre os grupos sectários judaicos, cf. BAUMGARTEN, 1998; BAUMGARTEN, 1997.

<sup>829</sup> Sobre o caráter sectário da comunidade de Qumran, cf. COLLINS, 2007; JOKIRANTA, 2001; JOKIRANTA, 2010. Os grupos sectários judaicos possuem diferenças, mas também semelhanças com as associações



dependia da clara diferenciação entre culto e cultura: o judaísmo seria uma religião da qual mesmo indivíduos de cultura grega poderiam fazer parte. A maior dificuldade, porém, foi o desconhecimento destes limites por parte de seus dominadores. Assim, as exigências da “perseguição” de Antíoco foram sucedidas por diversas medidas romanas, especialmente no que diz respeito à veneração dos imperadores<sup>830</sup>, que tiveram respostas semelhantes por meio de oposição e mesmo revoltas, inspiradas na grande Revolta dos Macabeus.

---

voluntárias do mundo greco-romano. Cf. BAUMGARTEN, 1998. Em certa medida, portanto, se pode pensar a comunidade de Qumran como um grupo sectário ao estilo helenístico, apesar de suas especificidades judaicas. Um exemplo disto, como lembra Devorah Dimant (1984, p. 489), é o gênero literário da regra, amplamente presente na biblioteca de Qumran e que, apesar do aspecto legislativo do judaísmo, “é desconhecido na literatura judaica fora de Qumran”, ao mesmo tempo que “lembra as regulações de várias sociedades do mundo helenístico”.

<sup>830</sup> Sobre a adoração dos imperadores, cf. MOMIGLIANO, 1986.

## CONCLUSÃO

O estudo aprofundado do livro de 2 Macabeus, assim como dos conceitos de helenismo e judaísmo que este livro apresenta, confirmam a hipótese sugerida na introdução deste trabalho de que ambos os conceitos se desenvolvem conjuntamente, em oposição, como dois lados de uma mesma moeda. Assim como a ideia de helenismo se desenvolve na Grécia Antiga a partir de sua relação com o conceito de bárbaro, a ideia de judaísmo se desenvolve em 2 Macabeus a partir de sua relação com o helenismo, que por sua vez também se reconfigura. Além de estar presente na obra estudada, tal percepção identitária por parte dos judeus também se fará evidente na história posterior.

A definição do judaísmo, a partir da oposição ao helenismo como cultura de resistência certamente se deu em um processo que ultrapassou não somente o domínio selêucida, mas também a Revolta dos Macabeus. Afinal, mesmo que o reinado de Antíoco Epifânio tenha sido marcante e permaneça simbólico na construção de uma identidade cultural, o helenismo não somente já havia estado presente desde antes de Alexandre como também estará presente durante o posterior domínio romano. Não foi à toa, portanto, que o caráter de resistência do judaísmo tenha tido um alvo tão preciso, que é a cultura grega, uma vez que foi a marca essencial do poder dominante não somente sob o Império Selêucida, mas também antes sob o Império Ptolomaico e depois sob o Império Romano, como lembra Tessa Rajak:

Qualquer que seja seu mérito, os judeus sabiam perfeitamente bem que a cultura grega daquele tempo era a cultura do poder dominante. Se deu, então, que para eles, esta cultura era um instrumento de três impérios sucessivos para os quais caíram<sup>831</sup>, o Ptolomaico, o Selêucida e, finalmente, o Romano. Pois o domínio romano no Leste se deu em língua grega, incorporou ideias políticas gregas, e fomentou a literatura grega. (RAJAK, 2001, p. 3).

Mesmo que não fosse previsto pelo autor de 2 Macabeus, este aspecto helenístico do Império Romano se deu de forma proposital, uma vez que a própria fundação deste império como regime político e cultural, “em alguns aspectos<sup>832</sup>, pretendia ser o herdeiro do império

---

<sup>831</sup> Segundo Morton Smith, o helenismo não foi somente marca destes impérios, mas também do Império Persa. A própria transformação do mundo helenístico, segundo este autor, aproximou a realidade oriental à antiga situação sob os persas mais do que em relação à Grécia Clássica. Cf. SMITH, 1971, p. 75-76; FELDMAN, 1986, p. 109. Neste sentido, pode-se pensar em uma helenização da Judeia não somente anterior a Alexandre, mas também a partir do domínio persa.

<sup>832</sup> Não se deve exagerar nas relações entre o Império Romano e a cultura helenística, uma vez que não somente a identidade grega foi preservada, apesar da aculturação da cultura grega por parte dos romanos, da mesma forma que a “helenização” do Império Romano não chegou a implicar no abandono de sua moral e critérios culturais específicos por parte dos romanos. Cf. WOOLF, 1994, p. 135.

alexandrino e continuador de seu programa civilizador e conquistador, aceitando a helenização cultural para facilitar que o bárbaro quisesse se integrar às estruturas do Império Romano”, como indica María José Hidalgo de la Vega (2005, p. 275-276). Com este intuito, Roma se tornou a “protetora do helenismo”, como definiu a historiadora espanhola<sup>833</sup>. Esta proteção ao helenismo, porém, se apresentou como uma ameaça a muitos judeus que, ao invés de serem atraídos à integração com o Império Romano, decidiram se rebelar contra o poder instituído. Afinal, o caráter do judaísmo como resistência não foi restrito ao livro de 2 Macabeus, que não somente incentivou mas também refletiu uma perspectiva em ascensão.

Na prática, portanto, a integração do Império Romano à cultura helenística tanto favoreceu a adesão por parte das elites greco-orientais ao sistema romano (HIDALGO DE LA VEGA, 2001, p. 156), como também a própria resistência por parte de seguimentos judaicos, cuja identidade já estava fundamentada na oposição do judaísmo ao helenismo. Deste modo, a cultura helenística deste Império Greco-Romano<sup>834</sup> não somente teve como resultado a existência de uma elite partidária e submissa ao controle imperial, a exemplo de Flávio Josefo<sup>835</sup>, mas também resultou nas diversas revoltas judaicas, estabelecidas sobre uma resistência ao helenismo e fundamentadas no exemplo fornecido pela Revolta dos Macabeus.

Outro indício posterior da confirmação da hipótese sugerida e exposta ao longo da pesquisa de oposição entre judaísmo e helenismo, é a continuidade desta corrente: se o primeiro elo é o conceito de bárbaro, que permite um novo elo, que é o conceito de helenismo, que por sua vez possibilita um elo seguinte, com o conceito de judaísmo, pode-se pensar no próprio conceito de cristianismo como o elo subsequente, estabelecido a partir da oposição ao judaísmo, e até mesmo ao helenismo. Ou seja, o estabelecimento do termo Ἰουδαϊσμός em oposição a Ἑλληνισμός parece ter influenciado a posterior criação do termo Χριστιανισμός, que surge justamente em oposição a Ἰουδαϊσμός<sup>836</sup> (e ao Ἑλληνισμός)<sup>837</sup>. Esta

<sup>833</sup> Cf. HIDALGO DE LA VEGA, 2005, p. 281; HIDALGO DE LA VEGA, 2006.

<sup>834</sup> Esta expressão, utilizada por Paul Veyne como título de um de seus livros (2008), exprime a sua ideia de que “o Império Romano é a civilização helenística nas mãos brutais (...) de um aparelho de Estado de origem italiana” (VEYNE, 1993, p. 14). Segundo este autor, no caso do Império Romano, “a civilização, a cultura, a literatura, a arte e a própria religião provieram quase inteiramente dos gregos ao longo do meio milênio de aculturação” (VEYNE, 1993, p. 14).

<sup>835</sup> Cf. Josefo, *Bell. Jud.*, 5.367. A respeito da posição a favor dos romanos por parte de judeus, cf. WILKER, 2012.

<sup>836</sup> Segundo Matthew V. Novenson (2014), o contraste entre os termos Χριστιανισμός e Ἰουδαϊσμός foi introduzido por Inácio de Antioquia, que possivelmente teria cunhado o termo grego Χριστιανισμός. Segundo Inácio, “é absurdo professar Jesus Cristo e se judaizar. Pois o Cristianismo não confiava no Judaísmo, mas o Judaísmo no Cristianismo, ao qual toda língua que crê em Deus se juntou” (Inácio de Antioquia, *Magn.*, 10.3). Cf. também Inácio de Antioquia, *Philad.*, 6.1. Sobre o Ἰουδαϊσμός em Inácio, cf. COHEN, S. J. D., 2002. Sendo assim, como bem colocado por Steve Mason: “Enquanto o autor de 2 Macabeus defendeu o Ἰουδαϊσμός como resposta à ameaça do Ἑλληνισμός, Inácio cunhou Χριστιανισμός como um remédio para o ameaçador Ἰουδαϊσμός” (MASON, 2007, p. 470).

oposição fica clara não somente na afirmação de Paulo de que quando estava sob o Ἰουδαϊσμός, “perseguiu sobremaneira e devastava a Igreja de Deus” (Gl 1.13)<sup>838</sup>, mas também na consideração de Tertuliano de que a partir de João Batista o *Christianismus* teria começado com o fim do *Judaismus*<sup>839</sup>.

Se na sua constituição formal o Cristianismo se estabeleceu a partir de uma diferenciação para com o judaísmo<sup>840</sup>, do qual procede, não era à toa que já havia se dividido desde o começo em grupos denominados “helenista” e “hebreu”, como é dito em Atos 6<sup>841</sup>, e que, posteriormente, como bem lembra Yehoshua Amir (1982, p. 39), veio a dividir o mundo todo em facções religiosas, denominadas cada qual sob um *-ismo*, tais como o farisaísmo (Φαρισαϊσμός), inimigo externo do Cristianismo, ou ainda o arianismo (Ἀριανισμός), seu inimigo interno. Mesmo assim, porém, a oposição ao Ἰουδαϊσμός permaneceu presente no Cristianismo, de modo que ainda no séc. IV d.C. se falava dos cristãos “judaizantes”<sup>842</sup>. Porém, do mesmo modo que a oposição entre Ἰουδαϊσμός e Ἑλληνισμός não anula a influência helênica no judaísmo do período helenístico, a oposição entre Χριστιανισμός e Ἰουδαϊσμός, construída pela liderança do movimento já no século I d.C., não apaga a origem judaica do Cristianismo, que surge como uma seita dentro do judaísmo, nem impede sua influência, uma vez que mesmo “os cristãos convertidos dentre os gentios não foram capazes de se desvencilhar por completo do patrimônio cultural judaico”, como indicado por Gilvan Ventura da Silva (2008, p. 171). Em ambos os casos se trata de uma construção artificial, como sugerido como hipótese ao início da pesquisa e demonstrado ao longo da mesma.

Ao mesmo tempo que 2 Macabeus é a principal fonte da oposição entre judaísmo e

<sup>837</sup> Como bem indicado por Aaron P. Johnson (2006, p. 219), quando Eusébio pergunta como o Χριστιανισμός pode ser legitimamente chamado, “já que não é Ἑλληνισμός nem Ἰουδαϊσμός” (*Praep. evang.*, 1.5.12), ele “reconhece a necessidade de definir o Cristianismo por estes outros”. De fato, em sua definição de Χριστιανισμός, Eusébio de Cesaréia (*Dem. Ev.*, 1.2) afirma que este “não é nenhum Ἑλληνισμός nem Ἰουδαϊσμός, mas a πολιτεύμα de piedade mais antiga, [que está] entre estes dois”. Grego original: ὁ Χριστιανισμός, οὔτε Ἑλληνισμός τις ὄν οὔτε Ἰουδαϊσμός, ἀλλὰ τὸ μεταξὺ τούτων παλαιότατον εὐσεβείας πολιτεύμα... Cf. JOHNSON, 2006, p. 224.

<sup>838</sup> Cf. Tabela 14 (capítulo 3). Cabe, porém, se destacar que Paulo não utiliza o termo Χριστιανισμός.

<sup>839</sup> “*ad quem desinit Judaismus et a quo incipit Christianismus*” (Tertuliano, *Adv. Marc.*, 4.338).

<sup>840</sup> Cf. BOYARIN, 2004.

<sup>841</sup> Atos 6.1: “Naqueles dias, aumentando o número dos discípulos, surgiram murmurações dos helenistas [Ἑλληνιστῶν] contra os hebreus [Ἑβραίους]. Isto porque, diziam aqueles, suas viúvas eram esquecidas na distribuição diária”. Como bem explica a BJ, os “helenistas” eram os judeus que, vivendo fora da Palestina, haviam adotado elementos de cultura grega, dispondo até mesmo de sinagogas particulares em Jerusalém, nas quais mesmo a Bíblia era lida em grego (BJ, p. 1911, nota b). Segundo Werner Jaeger (2002, p. 18, nota 8), o termo “helenistas” era o termo oficial entre judeus e depois dentro do Cristianismo primitivo, para se referir às pessoas que “já não falavam o seu aramaico original na sua terra, ainda que o entendessem, mas grego, por eles ou as suas famílias terem vivido no estrangeiro em cidades helenizadas durante muito tempo, tendo regressado depois à sua pátria”. Se trata, portanto, de uma denominação própria que indica uma divisão dentro do judaísmo que “foi transposta para o seio da Igreja Primitiva” (BJ, p. 1911, nota b).

<sup>842</sup> Cf. SILVA, 2008.

helenismo, é também um dos maiores exemplos literários da influência da cultura helênica na cultura judaica do período helenístico. Apesar do uso dos termos Ἑλληνισμός e Ἰουδαϊσμός ter servido como metáfora para “a tensão entre razão e religião, entre racionalidade e espiritualidade, através das eras”, como lembra Erich S. Gruen (2005, p. 264), de fato a questão não é tão simples. Esta oposição, firme e absoluta, é evidentemente uma construção ideológica, bastante presente no livro de 2 Macabeus, mas cujo estudo do mesmo livro permite que seja evidenciada sua artificialidade<sup>843</sup>. Afinal, o próprio livro, que se constrói sobre esta oposição – e colocando-se em defesa do Ἰουδαϊσμός –, se apresenta carregado de elementos do “helenismo”, não apenas em seus aspectos literários<sup>844</sup>, mas também em toda a narrativa, tanto na estrutura de composição<sup>845</sup> como no estilo<sup>846</sup>, tanto nos acontecimentos narrados como na apresentação dos personagens<sup>847</sup>. Mesmo a própria oposição entre Ἰουδαϊσμός e Ἑλληνισμός segue um padrão helênico, imitando a usual diferenciação entre gregos e bárbaros<sup>848</sup>. A realidade é muito mais complexa, sendo praticamente impossível de se determinar onde exatamente a obra é influenciada por elementos gregos ou judaicos<sup>849</sup>. O livro de 2 Macabeus é, portanto, uma obra tipicamente helenística<sup>850</sup>.

Se faz evidente, portanto, que apesar de ser “fácil e tentador” interpretar os acontecimentos da Revolta dos Macabeus como “uma confrontação de judeu e grego, um embate de judaísmo e helenismo”, ou ainda “a reafirmação das tradições da nação contra a aplicação coercitiva de uma cultura estrangeira” (GRUEN, 2005 p. 267), deve-se admitir, a partir do estudo aprofundado de 2 Macabeus e mesmo do contexto histórico, que a questão é

---

<sup>843</sup> “Alguém pode concluir por este contraste entre os dois termos que o ‘judaísmo’ palestino e o ‘helenismo’ representam forças que são opostas em princípio; esta suposição é, claro, contrariada pelo fato de que o judeu Jasão [de Cirene] apresentou sua defesa do Ἰουδαϊσμός pelo uso da feição altamente retórica da solene historiografia helenística, da qual sua obra [2 Macabes] é um dos exemplos mais bem conservados” (HENGEL, 1974, p. 2 [I]). Também John J. Collins destaca o fato de que 2 Macabeus, o *locus classicus* da antítese entre judaísmo e helenismo, é um livro helenístico em vários sentidos. Cf. COLLINS, 2005, p. 3.

<sup>844</sup> Cf. 1.2.

<sup>845</sup> Cf. 1.2.1.

<sup>846</sup> Cf. 1.2.2.

<sup>847</sup> Cf. 3.3.3.

<sup>848</sup> Cf. 2.1.3.

<sup>849</sup> Se observarmos que “ninguém conseguiu até agora rigorosamente distinguir entre o que é hebraico e o que é grego em 1 Macabeus”, como afirmou Arnaldo Momigliano (1976, p. 658), sendo uma obra que segue a tradição historiográfica bíblica e que foi escrita em hebraico, se pode notar a dificuldade ainda maior do empreendimento no caso de 2 Macabeus, que é uma obra escrita em grego e a partir de elementos próprios da cultura grega, mas que pertence à cultura judaica e, portanto, possui influência da literatura e mesmo da língua hebraica.

<sup>850</sup> Assim como a *historiografia* é um gênero de influência grega, já que “o judeu culto era tradicionalmente um comentador de textos sagrados e não um historiador” (MOMIGLIANO, 2004, p. 49), também a *historiografia nacional escrita em grego* era um aspecto típico do período helenístico, uma vez que, como destaca Momigliano, “todas as nações que entraram em contato com os gregos na época helenística (e mesmo antes) produziram livros em grego a respeito de suas respectivas histórias nacionais” (MOMIGLIANO, 2004, p. 46). Exemplos neste sentido são a *Babyloniaka* de Berossus e a *Aegyptiaka* de Manetão, ou seja, as histórias nacionais da Babilônia e Egito, respectivamente, escritas em grego. Sobre a *Babyloniaka*, cf. KUHRT, 1987; Sobre a *Aegyptiaka*, cf. DILLERY, 1999. Sobre ambas as obras, cf. GMIRKIN, 2006.



muito mais complexa. Tal dicotomia, portanto, apesar de não somente estar presente como ainda ser um dos elementos centrais na mensagem de 2 Macabeus, é não somente artificial, mas também “enganadora e ilusória” (GRUEN, 2005, p. 267).

A Judeia, antes, durante e mesmo depois da Revolta dos Macabeus, certamente se viu sob profundas e intensas trocas culturais, de modo que passou por uma verdadeira “revolução cultural”, como coloca Erich S. Gruen (2005, p. 267)<sup>851</sup>. A ideia de uma oposição absoluta entre Ἰουδαϊσμός e Ἑλληνισμός, na qual haveria a possibilidade de isenção da influência helênica por parte da cultura judaica, não é somente artificial como também ingênua<sup>852</sup>. Os judeus foram influenciados pelas culturas persa<sup>853</sup> e helênica não somente por serem seus “dominadores”, mas pelas relações que, efetivamente se realizavam. Assim como a Judeia “não era uma ilha fortificada” (GRUEN, 2005, p. 265), capaz de se defender das influências culturais do mundo helenístico<sup>854</sup>, também as próprias províncias selêucidas “não eram jardins murados” (KOSMIN, 2016, p. 49), mas antes espaços de relação cultural com troca de ideias e cosmovisões, seja pelas vias do comércio, como ainda por outros meios de relação. Sendo assim, do mesmo modo que se faz necessário admitir-se a influência helenística na cultura judaica em seus mais variados grupos – incluindo até mesmo a comunidade de Qumran –, se faz necessário pensar-se também o inverso: a evidente influência judaica sobre o mundo helenístico. Afinal, independentemente da efetiva compreensão grega sobre a cultura judaica<sup>855</sup>, houve não somente uma recorrente valorização desta “raça de filósofos”<sup>856</sup>, como ainda um impacto da religião judaica sobre o mundo greco-

---

<sup>851</sup> Não se pode ignorar a influência transformadora do contato da Judeia com a cultura helenística, mesmo que venhamos a considerar tal influência como “um processo muito mais lento” que em outros casos, como afirmou Gideon Bohak (2000, p. 351).

<sup>852</sup> Concordamos, portanto, com Rachel Mairs: “Qualquer noção de um conflito rígido [*stark conflict*] entre judaísmo e helenismo (...) deve ser rejeitada” (MAIRS, 2013, p. 3123).

<sup>853</sup> Sobre as influências persas no judaísmo, cf. SOARES, 2009.

<sup>854</sup> Como bem lembra Lester Grabbe, a extensão da influência helenística chegou aos lugares mais remotos como Ai Khanum e a ilha de Failaka, no Golfo Pérsico, enquanto sua profundidade é percebida não somente em inscrições, mas também na arquitetura, literatura, etc, de modo que “nenhuma região pode escapar de alguma influência”, permanecendo somente a questão de “em qual medida” esta influência se deu em cada região (GRABBE, 2002, p. 59). Cf. COLLINS, J. J., 2005, p. 43.

<sup>855</sup> Gideon Bohak lembra que não se deve exagerar quanto à influência do monoteísmo judaico sobre o mundo greco-romano, afinal, mesmo que as categorias “monoteísmo” e “politeísmo” sejam importantes atualmente no estudo das religiões, é provável que o que nos parece óbvio como diferença não fosse evidente aos antigos. Cf. BOHAK, 2000, p. 21. Mesmo que houvesse uma grande distância entre as concepções teológicas de gregos e judeus, tais diferenças não eram necessariamente compreendidas ou mesmo percebidas pelos gregos. Sobre a leitura greco-romana da religião judaica, cf. FERNANDÉZ MARCOS, 1981.

<sup>856</sup> Esta ideia marcou presença no pensamento de Clarco, Megastenes e Teofrasto de modo que, segundo Martin Hengel, “os testemunhos gregos mais antigos, apesar de toda variedade, apresentam uma imagem relativamente uniforme: eles retratam os judeus como um povo de ‘filósofos’” (HENGEL, 1974, p. 255). Cf. GINSBURG, 1934, p. 120; MOMIGLIANO, 1975, p. 84-86. Esta perspectiva chegou a ser apropriada pelos próprios judeus, tanto na apresentação do judaísmo por Filo de Alexandria como um sistema filosófico, ou ainda na concepção de 4 Macabeus (7.7), que apresenta Eleazar como “o filósofo com a vida divina” (ὁ φιλόσοφος θείου βίου).

romano<sup>857</sup>, mesmo que em grande medida de modo negativo<sup>858</sup>.

A relação entre helenismo e judaísmo, portanto, como se pode perceber no estudo do livro de 2 Macabeus – mesmo que este defenda opinião diferente – foi muito mais um exemplo de fusão e difusão cultural – característico do mundo helenístico<sup>859</sup> –, do que propriamente um conflito rígido entre duas culturas<sup>860</sup>. Trata-se de *interação*, e não imposição<sup>861</sup>. Ao invés de se pensar na “helenização” da Judeia<sup>862</sup>, ou mesmo na “asiatização” da Grécia<sup>863</sup>, se deve ter em mente uma interação cultural de mão dupla, cuja intensidade e profundidade é dificilmente medida, uma vez que não se trata da adaptação de elementos culturais externos, mas da transformação interna de cada cultura em suas várias dimensões (econômica, social, artística<sup>864</sup>, literária, etc).

Afinal, culturas não são estáticas e sólidas<sup>865</sup>, mas antes possuem qualidade relacional, definindo suas identidades justamente quando estão em contato com o que lhe é diferente e estranho, mesmo – ou talvez, principalmente – quando se estabelece uma situação de conflito. Ideologicamente, portanto, a oposição existiu, de modo a não somente delinear a história subsequente dos judeus, mas também definir o próprio judaísmo. Lembramos aqui da

---

<sup>857</sup> Como bem indicou Fergus Millar, pode-se perceber na Antiguidade o “crescimento de uma concepção de um único deus supremo, referenciado em vários nomes” (MILLAR, 2006b, p. 73). A este respeito, cf. TEIXIDOR, 1977. Pode bem ser que a religião judaica, com sua proposta monoteísta, tenha influenciado em certa medida na formação desta concepção, juntamente com outras influências paralelas, como a filosofia estoica. Isto não significa que os estoicos, como Sêneca, tivessem uma perspectiva monoteísta, mas antes que concebiam *deus* como “uma divindade que é, a princípio, unitária e sem qualquer tipo de aparência ou vontade semelhante à humana” (COSTA JUNIOR; FRIGHETTO, 2016, p. 54). Segundo Sérvio, citado na *Enéida*, “é claro para os estoicos que deus é um, cujos nomes variam de acordo com os seus atos e funções” (*et sciendum Stoicos dicere unum esse deum, cui nomina variantur pro actibus et officiis*, cf. Virgílio, *Aen.*, 4.638). Um exemplo de correlação entre a perspectiva estoica e a judaica se dá na apresentação de Estrabão da religião judaica (*Geog.*, 16.2.35), a qual é concebida aos moldes da filosofia estoica. Cf. LUDLAM, 2010, p. 525.

<sup>858</sup> A negatividade da reação sobre a cultura judaica não elimina sua importância, até porque, como bem destacou Yehoshua Amir, no que diz respeito às relações entre as culturas grega e judaica, seja em aspecto positivo ou negativo, estas “não falharam em deixar seus efeitos nas culturas do mundo todo” (AMIR, 1975, p. 67).

<sup>859</sup> Cf. HADAS, 1959.

<sup>860</sup> A posterior presença de elementos de ambas culturas na tradição cristã indica, segundo Eric M. Meyers, que a relação entre as culturas grega e judaica “não precisa ser vista tanto como um conflito entre duas culturas, mas antes como o encontro de duas tradições” (MEYERS, 1992, p. 91).

<sup>861</sup> Cf. 2.3.1.

<sup>862</sup> Cf. p.e. HENGEL, 1989.

<sup>863</sup> Como bem lembram Biazotto e Funari, o historiador inglês George Grote defendeu que a intenção de Alexandre o Grande seria justamente “asiatizar” a Grécia e a Macedônia. Cf. BIAZOTTO; FUNARI, 2015, p. 246, nota 2. Apesar desta percepção tirar a usual ênfase na influência grega sobre as demais culturas, mantém o problema de apresentar o processo como unilateral – afinal, apenas inverte a direção do mesmo.

<sup>864</sup> O primeiro grande nome a não somente indicar que a influência grega pode ser percebida na arte judaica, mas também estudar a mesma com profundidade, foi Erwin Ramsdell Goodenough (1893-1965), que além de uma gigantesca obra sobre os símbolos judaicos no período helenístico (para a versão compilada, cf. GOODENOUGH, 1988) também buscou apresentar os resultados de sua pesquisa sobre a compreensão da helenização do judaísmo. Cf. p.e.: GOODENOUGH, 1937.

<sup>865</sup> Como lembram Eugene Coetzer e Pierre Jordaan (2009, p. 190), o judaísmo “não deve ser visto como um conceito que foi moldado em uma ideia estática. É pelo contrário uma fonte de vida para a identidade política e religiosa do povo judeu”. Sendo assim, o “judaísmo é uma força sempre mutante que levou uma nação a sobreviver por mais de três milênios e meio” (COETZER; JORDAAN, 2009).

já antes citada afirmação de Gideon Bohak (2000, p. 351) de que “muito da história da civilização judaica no mundo Greco-Romano pode ser vista como uma luta para definir como exatamente os judeus deveriam se relacionar com esta cultura estrangeira”. Acontece, porém, que esta “história” pode ser compreendida não somente em termos historiográficos – como leitura sobre o passado<sup>866</sup> –, mas também como realidade histórica<sup>867</sup>: os acontecimentos subsequentes de fato foram influenciados pela variante relação com a cultura grega, como se pode perceber no conflito entre os diversos grupos religiosos judaicos. Fariseus, saduceus, essênios, zelotes e herodianos – cada um destes grupos possuiu uma relação específica com a cultura estrangeira e mesmo com o poder estrangeiro no território judeu<sup>868</sup>.

Historicamente, a relação entre gregos e judeus apresentada por 2 Macabeus possui muitas semelhanças com a anterior relação entre gregos e persas, de modo que fica evidente que da mesma forma que as Guerras Médicas foram fundamentais não somente na “invenção do bárbaro” mas também na construção de uma identidade grega<sup>869</sup>, a Revolta dos Macabeus se constituiu em um evento fundamental não somente na criação da ideia de “helenização” como também na própria construção da identidade judaica. Como bem identificado por Tessa Rajak (2001, p. 7), a “oposição simbólica ao helenismo, associada à lembrança do tempo de crise, foi uma parte óbvia no caminho no qual os judeus da Palestina construíram sua própria identidade”, uma vez que foi “importante e por fim até criativo ver os gregos como diferentes deles em aspectos particulares”. Deste modo, pode-se pensar que a função de 2 Macabeus na constituição da identidade judaica foi em grande medida semelhante à função da literatura trágica na definição da identidade grega<sup>870</sup>: forneceu a relação de oposição necessária –

<sup>866</sup> Que é o sentido utilizado na análise do segundo capítulo. Cf. 2.3.1.

<sup>867</sup> Uma vez que o evento histórico, definido por Michael Oakeshott (2003) como *eventus*, tem como caráter histórico “a diferença que ele fez em uma passagem de eventos históricos circunstancial e significativamente relacionados” (OAKESHOTT, 2003, p. 120), pode-se pensar na própria leitura de 2 Macabeus da Revolta dos Macabeus não somente como história em sentido historiográfico, mas também em sentido eventual (realidade histórica), uma vez que se apresenta como um evento (mesmo que processual) que se relaciona e influencia eventos subsequentes, a partir de uma relação específica com eventos precedentes.

<sup>868</sup> A respeito dos grupos religiosos judaicos mencionados, cf. p.e., SCHUBERT, 1979; SCARDELAI, 2008, p. 107-128; GOODMAN, 2007, p. 33-46. De fato, “as incursões do helenismo geraram uma atitude mais séria e mais estrita entre os seguidores da população judaica”, como lembra Meyers (1992, p. 86), de modo que “foi esse contexto de confluência de culturas que fizera emergir grupos divergentes no complexo universo judaico”, como indica Donizete Scardelai (2008, p. 111). Os grupos judaicos, portanto, “foram o resultado desse encontro cultural, rejeitado por uns, mas ajustado por outros” (SCARDELAI, 2008, p. 111).

<sup>869</sup> Cf. HALL, 1989, p. 57-62; MITCHELL, 2013a, p. 2990-2992. Segundo Paul Cartledge, a conquista da Grécia pelo Império Persa colaborou na ampliação do significado do termo βάρβαρος, que de uma diferença cultural, passou a ser considerado, por Heráclito, p.e., como uma diferença de natureza (φύσις), ao ponto de se poder falar em diferença de “alma” (ψυχή). Cf. CARTLEDGE, 2007, p. 308.

<sup>870</sup> Sobre a importância da tragédia na constituição da identidade grega, cf. HALL, 1989. A respeito desta questão na obra *Suplicantes* de Ésquilo, cf. MITCHELL, 2006; na obra *Os Persas* de Ésquilo, cf. GOLDHILL, 2002; nas tragédias de Eurípides, cf. SAÏD, 2002. Segundo François Hartog, “a afirmação de uns como gregos está ligada à constituição de outros como bárbaros”, de modo que se pode pensar que em Homero “não há

mesmo que muito mais imaginária que real<sup>871</sup> – para a consolidação de uma identidade cultural<sup>872</sup>. Tal oposição chegou não somente a designar o “helenismo” (Ἑλληνισμός) de modo muito semelhante à ideia grega de “medismo” (Μηδισμός)<sup>873</sup> – tanto em seu sentido de assimilação cultural como de traição política<sup>874</sup> –, mas também culminou na criação do termo “judaísmo” (Ἰουδαϊσμός). Este novo termo surge fundamentado em uma concepção de sacralidade territorial (ἀσυλία)<sup>875</sup>, numa relação íntima e familiar com outros povos bárbaros (συγγένεια)<sup>876</sup>, e no reconhecimento das manifestações da divindade local em prol de seu povo (ἐπιφάνεια)<sup>877</sup>, ou seja, a partir de fenômenos próprios do mundo helenístico<sup>878</sup>, demonstrando que o próprio conceito de judaísmo, portanto, mesmo sendo formado a partir de uma oposição ao helenismo, foi propriamente uma invenção helenística.

Isto não significa que o judaísmo tenha sido criado a partir da cultura grega, como parece sugerir Shaye J. D. Cohen<sup>879</sup>, ou que os judeus aprenderam a serem judeus com os gregos, como critica Steven Weitzman<sup>880</sup>. Afinal, afirmar estas coisas seria negar a originalidade dos judeus na apropriação da cultura helenística, seguindo uma ideia de “helenização” como imposição externa e não como fusão e difusão, tal como sugerimos na introdução deste trabalho. Sendo assim, afirmar que o judaísmo é uma invenção helenística significa ver o mesmo como uma construção judaica dentro de um contexto e a partir de elementos próprios do período helenístico, no qual os judeus não eram meros receptores passivos, mas um povo ativo e criativo que utilizou o contexto cultural da época como ferramenta para delinear sua própria identidade.

---

bárbaros” e, conseqüentemente, “não há também gregos” (HARTOG, 1999, p. 326). O próprio conceito de Ἕλληνες, portanto, se constrói em oposição aos bárbaros. Cf. WINDISCH, 1985, p. 504-516 (II).

<sup>871</sup> Segundo Suzanne Saïd, assim como se pode definir a geração das Guerras Persas (Médicas) como aquela que “realmente elaborou a antítese grego/bárbaro”, se pode perceber na obra *Os Persas* de Ésquilo “a mais perfeita defesa e ilustração desta visão de mundo bipolar” (SAÏD, 2002, p. 99). *Os Persas*, portanto, apresenta uma visão um tanto quanto exagerada e imaginária, principalmente quando comparada à obra *Orestes* de Eurípides, na qual se abre a possibilidade de transposição: gregos podem se tornar bárbaros (βαρβαρόω, cf. Eurípides, *Or.*, 485), por exemplo. Cf. SAÏD, 2002, p. 100. Não é de se surpreender, portanto, com a possibilidade de influência direta de *Os Persas* em 2 Macabeus, tal como a semelhança entre duas passagens (Ésquilo, *Pers.*, 744-751; 2 Mac 9.8-12), bem destacada por Daniel R. Schwartz (1998, p. 227), parece fundamentar.

<sup>872</sup> Considerando-se o conceito de imaginário social, não somente se pode estabelecer uma consciência sobre o potencial transformativo da interculturalidade, como ainda que os imaginários sociais de um dado grupo moldam as “ideias e práticas dos seus membros e são conseqüentemente permanentemente sujeitas a transformações em resposta a contatos com o mundo exterior” (STAVRIANOPOULOU, 2013, p. 199).

<sup>873</sup> Cf. nota 384. Sobre o “medismo”, cf. GRAF, 1984.

<sup>874</sup> Cf. 2.1.2.

<sup>875</sup> Cf. 1.3.1; 2.3.2; 2.3.4; 3.1.3 (esp.).

<sup>876</sup> Cf. 3.2; 3.2.1 (esp.).

<sup>877</sup> Cf. 1.3.3; 3.3 (esp.).

<sup>878</sup> Como bem lembra I. Stavrianopoulou, nenhum destes três fenômenos surgiu no período helenístico, uma vez que já existiam no período clássico, porém todos estes ganham destaque, aumentam em número e se apresentam especialmente nas cidades subjugadas pelos Impérios helenísticos. Cf. STAVRIANOPOULOU, 2013, p. 180.

<sup>879</sup> Cf. COHEN, 1999.

<sup>880</sup> Cf. WEITZMAN, 2017, p. 207ss.

Por fim, cabe destacar que dizer “invenção” não implica em falsidade ou mesmo completa artificialidade: não é porque a base sobre o qual o judaísmo se estabeleceu – a oposição com o helenismo – foi artificial que o judaísmo também será: afinal, mesmo que tenha surgido a partir desta construção ideológica, a identidade judaica passa a ser uma realidade interior, que “tem como fundamento um sentimento pessoal, emocional e intelectual do que é ser judeu” (SORJ, 2008, p. 323), ultrapassando a ideologia inicial. A conclusão a que chegamos, portanto, não significa que a atual ideia de judaísmo seja um engano nas mentes e corações de quem se identifica por esta cultura, como alguns sugerem quando indicam a historicidade da identidade judaica. Antes, significa que o judaísmo, assim como toda e qualquer identidade cultural, necessitou de uma oposição para estabelecer seus fundamentos, definir suas características, e consolidar sua identidade, que certamente mudou e ainda tem mudado consideravelmente desde então. Afinal, seja a nível individual ou coletivo, somente tomamos consciência do “eu” no contato com o “tu”<sup>881</sup>, com o outro. Somente com a alteridade há de fato identidade, e esta é a grande lição da história de formação do conceito de judaísmo, uma verdadeira invenção helenística.

---

<sup>881</sup> Sobre esta necessidade do “tu” na construção do “eu”, cf. BUBER, 2003.



## REFERÊNCIAS

### FONTES PRIMÁRIAS<sup>882</sup>

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais sob a coordenação de Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. 9 reimpressão. São Paulo: Paulus, 2013.

BÍBLIA JUDAICA COMPLETA: o Tanakh [AT] e a B'rit Hadashah [NT]. Tradução do original para o inglês David H. Stern; tradução do inglês para o português Rogério Portella, Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Editora Vida, 2010.

BÍBLIA SAGRADA. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2 ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

BÍBLIA SAGRADA: Nova Versão Internacional: Antigo e Novo Testamentos. Traduzida pela comissão de tradução da Sociedade Bíblica Internacional. 2 ed. com concordância. 2 reimpressão. São Paulo: Editora Vida, 2014.

BÍBLIA SAGRADA ALMEIDA SÉCULO 21: Antigo e Novo Testamento. Coordenação das revisões exegética e de estilo da versão por Luiz Alberto Teixeira Sayão. São Paulo: Vida Nova, 2008.

DIO CASSIO. *Dio's Roman History*. With an English translation by Earnest Cary on the basis of the version of Herbert Baldwin Foster. In Nine Volumes. Volume III: Books XXXVI-XL. London/New York: William Heinemann; Macmillan, 1914. (LCL).

DIODORUS SICULUS. *Library of History*. Volume 12: Fragments of Books 33-40. Traslated by Francis R. Walton. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 1967. (LCL).

DIOGENES LAERTIUS. *Lives of Eminent Philosophers*. With an English translation by R. D. Hicks. In Two Volumes. Volume II. London/New York: William Heinemann; G. P. Putnam's Sons, 1925. (LCL).

HERODOTUS. With an English Translation by A. D. Godley. In Four Volumes. Volume I: Books I and II. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1975. (LCL).

ISOCRATES. With an English translation by George Norlin. In Three Volumes. Volume I. London/New York: William Heinemann; G. P. Putnam's Sons, 1928. (LCL).

JEROME. *Jerome's Commentary on Daniel*. Translated by Gleason L. Archer Jr. Eugene: Wipf & Stock, 2009.

JOSEPHUS. In Eight Volumes. Volume I: *The Life; Agains Apion*. With an English

---

<sup>882</sup> Somente constam na listagem das fontes primárias aquelas fontes que foram citadas diretamente no trabalho, seja no corpo do texto ou nas notas de rodapé. As demais fontes primárias, que foram somente mencionadas, constam na lista de abreviaturas mas não aparecem na presente lista bibliográfica.

translation by H. St. J. Tackeray. London/New York: William Heinemann; G. P. Putnam's Sons, 1926. (Loeb Classical Library).

JOSEPHUS. In Nine Volumes. Volume II: *The Jewish War*, Books I-III. With an English translation by H. St. J. Tackeray. London/Cambridge, MA: William Heinemann; Harvard University Press, 1956. (LCL).

JOSEPHUS. In Nine Volumes. Volume III: *The Jewish War*, Books IV-VII. With an English translation by H. St. J. Tackeray. London/Cambridge, MA: William Heinemann; Harvard University Press, 1961. (LCL).

JOSEPHUS. In Nine Volumes. Volume VI: *Jewish Antiquities*, Books IX-XI. With an English translation by Ralph Marcus. London/Cambridge, MA: William Heinemann; Harvard University Press, 1958. (LCL).

JOSEPHUS. In Nine Volumes. Volume VII: *Jewish Antiquities*, Books XII-XIV. With an English translation by Ralph Marcus. London/Cambridge, MA: William Heinemann; Harvard University Press, 1957. (LCL).

LIVY. With an English translation by Evan T. Sage. In Thirteen Volumes. Volume XI: Books XXXVIII-XXXIX. London/Cambridge, MA: William Heinemann; Harvard University Press, 1936. (LCL).

MEGILLAT TAANIT. In: NOAM, Vered. Megillat Taanit – The Scroll of Fasting. In: SAFRAI, Shmuel. et al. (Ed.). *The Literature of the Sages*. Second Part: Midrash and Targum, Liturgy, Poetry, Mysticism, Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature. Assen: Royal Van Gorcum; Fortress Press, 2006. p. 339-362 [341-344].

NOVA BÍBLIA PASTORAL. Direção editorial e revisão exegética Paulo Bazaglia. 5 impressão. São Paulo: Paulus, 2014.

PHILO. In Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes). Volume VI. With an English translation by F. H. Colson. Cambridge, MA/London: Harvard University Press; William Heinemann, 1984. (LCL, 289).

PHILO. Volume VIII. With an English translation by F. H. Colson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999. (LCL, 341).

PLUTARCH'S MORALIA. In Fifteen Volumes. With an English translation by Frank Cole Babbitt. Volume IV: 263D-351B. Cambridge, MA/London: Harvard University Press; William Heinemann, 1942. (LCL).

PLUTARCH'S MORALIA. In Fifteen Volumes. With an English translation by Paul A. Clement & Herbert B. Hoffleit. Volume VIII: 612B-697C. Cambridge, MA/London: Harvard University Press; William Heinemann, 1969. (LCL).

POLYBIUS. *The Histories*. Volume I: Books 1-2. Translated by W. R. Paton. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1998. (LCL).

POLYBIUS. *The Histories*. In Six Volumes. Volume II: Books 3-4. Translated by W. R.

Paton. Cambridge, MA/London: Harvard University Press; William Heinemann, 1979. (LCL, 137).

POLYBIUS. *The Histories*. In Six Volumes. Volume V: Books 16-27. Translated by W. R. Paton. Revised by F. W. Walbank & Christian Habicht. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012. (LCL, 160).

SCRIPTORES HISTORIAE AUGUSTAE. With an English translation by David Magie. Volume I. London/Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991. (LCL, 139).

SCRIPTORES HISTORIAE AVGVSTAE. Edidit Ernestvs Hohl. Volvmen I. Editio stereotypa correctior addenda et corrigenda adiecervnt Ch. Samberger et W. Seyfarth. Lipsiae: B.G.Tevbneri, 1965. (Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Tevbneriana).

SEPTUAGINTA. Id est VT graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart. Duo volumina in uno. Stuttgart: Sociedade Bíblica do Brasil; Deutsche Bibelgesellschaft, 2011.

THE DEAD SEA SCROLLS STUDY EDITION. Edited by Florentino García Martínez & Eibert J. C. Tigchelaar. Volume 1: (1Q1-4Q273). Leiden/New York/Köln: Brill, 1999.

THUCYDIDES. In Four Volumes. Volume IV: History of the Peloponnesian War, Books VII and VIII. With an English Translation by Charles Forster Smith. Cambridge, MA/London: Harvard University Press; William Heinemann, 1958. (LCL).

## FONTES SECUNDÁRIAS

ABDY, Richard; HARLING, Nicholas. Two Important New Roman Coins. *Numismatic Chronicle*, Vol. 165, p. 175-178, 2005.

ABEL, Félix-Marie; STARCKY, Jean. *Les Livres des Maccabées*. Paris: du Cerf, 1961.

ADAMS, Sean A. Did Aristobulus Use the LXX for His Citations? *JSJ*, Leiden, Vol. 45, p. 185-198, 2014.

ADLER, Yonatan. The Temple Willow-Branch Ritual Depicted on Bar Kokhba Denarii. *Israel Numismatic Journal*, Vol. 16, p. 129-133, 2007-2008.

ALEXANDER, Loveday. *The Preface to Lukes's Gospel: Literary convention and social context in Luke 1.1-4 and Acts 1.1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. (Society for New Testament Studies Monograph Series, 78).

ALMEIDA, Vítor Luiz Silva de. *A "Questão Samaritana" e os Javismos da Judeia e da Samaria entre os séculos II aEC e I EC*. 171 f. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015a.

\_\_\_\_\_. "Dirigi-vos, antes, às ovelhas perdidas da Casa de Israel": A Memória Anti-Samaritana na Literatura Neotestamentária. *Revista Cantareira*, Niterói, Edição 22, p. 119-131, Jan.-Jul. 2015b.

\_\_\_\_\_. O Templo de Heliópolis e o julgamento de Ptolomeu VI Filometor: o javismo descentralizado. *Revista Jesus Histórico*, Ano VII, No. 13, p. 83-94, 2014.

ALONSO TRONCOSO, Víctor. The Hellenistic Gymnasium and the pleasures of *Paideia*. *Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae*, Poznań, Vol. 19, p. 71-84, 2009.

AMIR, Yehoshua. The Reaction of the Hellenistic World to Judaism. *Immanuel*, Jerusalem, Vol. 5, p. 67-73, Summer 1975.

\_\_\_\_\_. Θεοκρατία as a concept of political philosophy: Josephus' presentation of Moses' *Politeia*. *Scripta Classica Israelica*, No. 8-9, p. 83-105, 1985-1988.

\_\_\_\_\_. The Term Ἰουδαϊσμός (Ioudaismos), a Study in Jewish-Hellenistic Self-Identification. *Immanuel*, Jerusalem, Vol. 14, p. 34-41, Spring 1982.

AMITAY, Ory. Jason, Jewish High Priest. In: *EAH*, 2013. p. 3569-3570.

\_\_\_\_\_. Kleodemos Malchos and the Origins of Africa. *Mouseion*, Series III, Vol. 11, p. 191-219, 2011.

\_\_\_\_\_. The Correspondance in I Maccabees and the possible origins of the Judeo-Spartan connection. *Scripta Classica Israelica*, No. 32, p. 79-105, 2013.

ANDERSON, H. 3 Maccabees. In: *OTP*, 1983a. p. 509-529 (II).

\_\_\_\_\_. 4 Maccabees. In: *OTP*, 1983b. p. 531-564 (II).

ATTRIDGE, H. W. Historiography. In: STONE, Michael E. (Ed.). *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*. Assen/Philadelphia: Van Gorcum/Fortress Press, 1984. (CRINT, 2.3). p. 157-184.

AUNE, D. E. On the Origins of the "Council of Javneh" Myth. *JBL*, Atlanta, GA, Vol. 110, No. 3, p. 491-493, Autumn 1991.

AUSTIN, Michel. The Seleukids and Asia. In: *CHW*, 2005. p. 121-133.

AUSTIN, Norman. Hellenismos. *Arion*, Boston, Vol. 20, No.1, p. 5-36, Spring/Summer 2012.

BABOTA, Vasile. *The Institution of the Hasmonean High Priesthood*. Leiden/Boston: Brill, 2014. (Supp JSJ, 165).

BADIAN, Ernst. Alexander the Great and the Unity of Mankind. *HZAG*, Stuttgart, Bd. 7, H. 4, p. 425-444, Oct. 1958.

BALDWIN, Joyce G. *Daniel: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2006.

BARAG, Dan. The Mint of Antiochus IV in Jerusalem: Numismatic Evidence on the Prelude of the Maccabean Revolt. *Israel Numismatic Journal*, Vol. 14, p. 59-77, 2000-2002.

BARBU, Daniel. The Jewish Sacking of Alien Temples: “Limits of Toleration” in a Comparative Perspective. *History of Religions*, Chicago, Vol. 50, No. 1, p. 21-42, August 2010.

BARCLAY, John M. G. *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1996.

BAR-KOCHVA, Bezalel. *Judas Maccabaeus: The Jewish Struggle Against the Seleucids*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. *The Image of the Jews in Greek Literature: The Hellenistic Period*. Berkeley: University of California Press, 2010. (The S. Mark Taper Foundation Imprint in Jewish Studies, 51).

\_\_\_\_\_. *The Seleucid Army: Organization and Tactics in the Great Campaigns*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. (Cambridge Classical Studies).

BARNES, T. D. The Sack of the Temple in Josephus and Tacitus. In: EDMONDSON, Jonathan; MASON, Steve; RIVES, James. (Ed.). *Flavius Josephus and Flavian Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2005. p. 129-144.

BARR, James. Hebrew, Aramaic and Greek in the Hellenistic Age. In: *CHJ [III]*, 1989. p. 79-114.

BARRETT, C. K. Immortality and Resurrection. *London Quarterly & Holborn Review*, London, Vol. 190, p. 91-102, April 1965.

BARRY, Phillips. Antiochus IV, Epiphanes. *JBL*, Atlanta, GA, Vol. 29, No. 2, p. 126-138, 1910.

BARTLETT, John R. *1 Maccabees*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998. (Guides to the Apocrypha and Pseudepigrapha).

\_\_\_\_\_. *The First and the Second Books of the Maccabees*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. (The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible).

BASLEZ, Marie-Françoise. The Origin of the Martyrdom Images: From the Books of the Maccabees to the First Christians. In: X&Z, 2007. p. 113-130.

BAUMGARTEN, Albert I. Bilingual Jews and the Greek Bible. In: KUGEL, James L. (Ed.). *Shem in the Tents of Japhet: Essays on the Encounter of Judaism and Hellenism*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002. (Supp JSJ, 74). p. 13-30.

\_\_\_\_\_. *Elias Bickerman as a Historian of the Jews: A Twentieth Century Tale*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010a. (Texts and Studies in Ancient Judaism, 131).

\_\_\_\_\_. Elias Bickerman on the Hellenizing Reformers: A Case Study of an Unconvincing Case. *JQR*, Philadelphia, Vol. 97, No. 2, p. 149-179, Spring 2007.

\_\_\_\_\_. Greco-Roman Voluntary Associations and Jewish Sects. In: GOODMAN, Martin.



(Ed.). *Jews in a Graeco-Roman World*. Oxford: Clarendon Press, 1998. p. 93-111.

\_\_\_\_\_. Hanan Eshel as a Historian of the Jews. *Dead Sea Discoveries*, Leiden, Vol. 18, p. 279-294, 2011.

\_\_\_\_\_. Hellenism and Judaism before and after World War II: Two Case Studies – A. D. Momigliano and E. J. Bickerman. In: WEISS, Zeev et al. (Ed.). *“Follow the Wise”*: studies in Jewish history and culture in honor of Lee I. Levine. Winona Lake: Eisenbrauns, 2010b. p. 3-23.

\_\_\_\_\_. Josephus on Ancient Jewish Groups from a Social Scientific Perspective. In: COHEN, Shaye J. D.; SCHWARTZ, Joshua J. (Ed.). *Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism*: Louis H. Feldman Jubilee Volume. Leiden/Boston: Brill, 2007. (Ancient Judaism and Early Christianity, 67). p. 1-13.

\_\_\_\_\_. Russian-Jewish ideas in German dress: Elias Bickerman on the Hellenizing Reformers of Jewish Antiquity. In: SCHULTE, Jörg; TABACHNIKOVA, Olga; WAGSTAFF, Peter. (Ed.). *The Russian Jewish Diaspora and European Culture, 1917-1937*. Leiden/Boston: Brill, 2012. (Institute of Jewish Studies studies in Judaica, 13). p. 73-108.

\_\_\_\_\_. *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation*. Leiden/New York/Köln: 1997. (Supp JSJ, 55).

BEGG, C. T. Inquiry of God. In: *ABD*, p. 417-418 (III).

BENNEMA, Cornelis. The Identity and Composition of *Oi 'Ioudaioi* in the Gospel of John. *Tyndale Bulletin*, Cambridge, Vol. 60, No. 2, p. 239-263, 2009.

BEN SASSON, H. H. Kiddush ha-Shem and Hillul ha-Shem. In: *EncJud*, 2007. p. 977-986 (X).

BEN ZEEV, Miriam Pucci. Between Fact and Fiction: Josephus' Account of the Destruction of the Temple. In: PASTOR, Jack; STERN, Pnina; MOR, Menahem. (Ed.). *Flavius Josephus: Interpretation and History*. Leiden/Boston: Brill, 2011. (Supp JSJ, 146). p. 53-63.

BERGER, Adolf. *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1953. (*Transactions of the American Philosophical Society*, Philadelphia, New Series, Vol. 43, Part 2, p. 333-809, 1953).

BERGREN, Thomas A. Nehemiah in 2 Maccabees 1:10-2:18. *JSJ*, Leiden, Vol. 28, p. 249-270, 1997.

BERTHELOT, Katell. Hecataeus of Abdera and Jewish 'misanthropy', *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*, Varia 19 [online], March 2008.

\_\_\_\_\_. L'idéologie Maccabéenne: Entre Idéologie de la Résistance Armée et Idéologie du Martyre. *REJ*, Leuven, Vol. 165, No. 1-2, p. 99-122, janvier-juin 2006.

\_\_\_\_\_. *Philanthropia judaica*: Le débat autour de la "misanthropie" des lois juives dans l'Antiquité. Leiden/Boston: Brill, 2003. (Supp JSJ, 76).

BIANCHI, Paola. *Iura-Leges: Un'apparente questione terminologica della Tarda Antiquità. Storiografia e Storia*. Milano: Dott. A. Giuffrè Ed., 2007. (Università Degli Studi di Roma "Tor Vergata", 6).

BIAZOTTO, Thiago do Amaral. O helenismo de Johann Gustav Droysen: conceito, contexto e crítica. *Revista Mundo Antigo*, Ano IV, Vol. 4, No. 7, p. 181-190, Junho 2015.

\_\_\_\_\_.; FUNARI, Pedro Paulo Abreu. A sabedoria bárbara e os limites da helenização: o mundo helenístico de Arnaldo Momigliano. *História da Historiografia*, Ouro Preto, No. 17, p. 244-261, abril 2015.

BICKERMAN, Elias J. *From Ezra to the last of the Maccabees: Foundations of Postbiblical Judaism*. New York: Schocken Books, 1962.

\_\_\_\_\_. *Institutions des Séleucides*. Paris: Geuthner, 1938. (Haut-Commissariat de la République Française en Syrie et au Liban. Service des Antiquités. Bibliothèque archéologique et historique, Tome XXVI).

\_\_\_\_\_. *Studies in Jewish and Christian History*. A New Edition in English including The God of the Maccabees. Introduced by Martin Hengel. Edited by Amram Tropper. Leiden/Boston: Brill, 2007. (Ancient Judaism and Early Christianity, 68). 2 v.

BIRD, Michael F. 'A Light to the Nations' (Isaiah 42:6 and 49:6): Inter-textuality and Mission Theology in the Early Church. *Reformed Theological Review*, Vol. 65, No. 3, p. 122-131, December 2006.

\_\_\_\_\_. *Crossing over Sea and Land: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Judaism*. Peabody: Hendrickson Publishing, 2010.

BIRNBAUM, Ellen. *The Place of Judaism in Philo's Thought: Israel, Jews, and Proselytes*. Atlanta: Scholars Press, 1996. (Brown Judaic Studies, 290; Studia Philonica Monographs, 2).

BLANK, Sheldon H. The Death of Zechariah in Rabbinic Literature. *HUCA*, Vol. 12/13, p. 327-346, 1937-1938.

BLOCH, René. "Moses, Jewish and Pagan image of", In: *EAH*, 2013. p. 4603-4604.

BOERI, Marcelo. Sobre el suicidio en la filosofía estoica. *Hypnos*, São Paulo, Ano 7, No. 8, p. 21-33, 1º Sem. 2002.

BOHAK, Gideon. Ethnic Stereotypes in the Greco-Roman World: Egyptians, Phoenicians, and Jews. In: *Proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies*. Division B: History of the Jewish People. Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 2000. p. 7-15.

\_\_\_\_\_. Hellenism. In: *EDSS*, 2000. p. 350-352 (I).

\_\_\_\_\_. The Impact of Jewish Monotheism on the Greco-Roman World. *JSQ*, Tübingen, Vol. 7, p. 1-21, 2000.

BOLYKI, János. "As soon as the signal was given" (2 Macc 4:14): Gymnasia in the service of Hellenism. In: X&Z, 2007. p. 131-139.

BORCHARDT, Francis. Influence and Power: The Types of Authority in the Process of Scripturalization. *Scandinavian Journal of the Old Testament, An International Journal of Nordic Theology*, Vol. 29, No. 2, p. 182-196, 2015a.

\_\_\_\_\_. Reading Aid: 2 Maccabees and the History of Jason of Cyrene Reconsidered. *JSJ*, Leiden, Vol. 47, p. 71-87, 2016.

\_\_\_\_\_. Sabbath Observance, Sabbath Innovation: The Hasmoneans and Their Legacy as Interpreters of the Law. *JSJ*, Leiden, Vol. 46, p. 159-181, 2015b.

\_\_\_\_\_. *The Torah in 1 Maccabees: A Literary Critical Approach to the Text*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2014. (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies, 19).

BOSKER, B. M. Wonder Working and the Rabbinic Tradition: The Case of Hanina ben Dosa. *JSJ*, Leiden, Vol. 16, No. 1, p. 42-92, 1985.

BOWERSOCK, G. W. *Martyrdom and Rome*. The Wiles Lectures given at the Queen's University of Belfast. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. The Barbarism of the Greeks. *HSCP*, Cambridge, MA, Vol. 97, p. 3-14, 1995.

BOYARIN, Daniel. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004. (Divinations: Rereading Late Ancient Religion).

\_\_\_\_\_. *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*. Stanford: Stanford University Press, 1999. (*Figurae: Reading Medieval Culture*).

\_\_\_\_\_. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism. *Journal of Early Christian Studies*, Vol. 6, No. 4, p. 577-627, Winter 1998.

\_\_\_\_\_. Semantic Differences; or, "Judaism"/"Christianity". In: BECKER, Adam H.; YOSHIKO REED, Annette. (Ed.). *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Minneapolis: Fortress Press, 2007. p. 65-85.

\_\_\_\_\_. The ΙΟΥΔΑΙΟΙ in John and the Prehistory of 'Judaism'. In: ANDERSON, Janice Capel; SELLEW, Philip; SETZER, Claudia. (Ed.). *Pauline Conversations in Context: Essays in Honor of Calvin J. Roetzel*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002. (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 221). p. 216-239.

BREEBAART, A. B. King Seleucus I, Antiochos, and Stratonice. *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 20, Fasc. 2, p. 154-164, 1967.

BREMMER, Jan N. From Holy Books to Holy Bible: An Itinerary from Ancient Greece to Modern Islam via Second Temple Judaism and Early Christianity. In: POPOVIĆ, Mladen. (Ed.). *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*. Leiden: Martinus Nijhoff/Brill, 2010a. (Supp JSJ, 141). p. 327-360.

\_\_\_\_\_. Spartans and Jews: Abrahamic Cousins? In: GOODMAN, Martin; VAN KOOTEN, George H.; VAN RUITEN, Jacques T. A. G. M. (Ed.). *Abraham, the Nations, and the Hagarites: Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*. Leiden: Brill, 2010b.

\_\_\_\_\_. Scapegoats Rituals in Ancient Greece. *HSCP*, Cambridge, MA, Vol. 87, p. 299-320, 1983.

BRETTLER, Marc. Is there Martyrdom in the Hebrew Bible? In: CORMACK, Margaret. (Ed.). *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2002. (American Academy of Religion, The Religions Series). p. 3-22.

\_\_\_\_\_. Judaism in the Hebrew Bible? The Transition from Ancient Israelite Religion to Judaism. *Catholic Biblical Quarterly*, Washington, DC, Vol. 61, p. 429-447, 1999.

BRIGGS, Charles A. The Use of שָׁרָף in the Old Testament. *JBL*, Atlanta, GA, v. 16, n. ½, p. 17-30, 1897.

BRINGMANN, Klaus. *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa: eine Untersuchung zur Jüdisch-Hellenistischen Geschichte (175-163 v. Chr.)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

BRISCOE, John. Eastern Policy and Senatorial Politics: 168-146 B.C. *HZAG*, Stuttgart, Bd. 18, H. 1, p. 49-70, 1969.

BROOKE, George J. The Structure of 1Qha XII 5–XIII 4 and the meaning of Resurrection. In: GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino; STEUDEL, Annette; TIGCHELAAR, Eibert. (Ed.). *From 4QMMT to Resurrection: Mélanges qumraniens en hommage à Émile Puech*. Leiden/Boston: Brill, 2006. (Studies on the texts of the Desert of Judah, 61). p. 15-33.

BROSHI, Magen. Acts of a Greek King. In: *EDSS*, 2000. p. 5 (I).

\_\_\_\_\_; ESHEL, Esther. The Greek King is Antiochus IV (4QHistorical Text=4Q248). *JJS*, Oxford, Vol. 48, No. 1, p. 120-129, 1997.

BROWN, John Pairman. The Septuagint as a Source of the Greek Loan-Words in the Targums. *Bib.*, Roma, Vol. 70, No. 2, p. 194-216, 1989.

BROWNLEE, William H. From Holy War to Holy Martyrdom. In: HUFFMON, H. B.; SPINA, F. A.; GREEN, A. R. W. (Ed.). *The Quest for the Kingdom of God: Studies in Honor of George E. Mendenhall*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1983. p. 281-292.

BRUNT, P. A. The Aims of Alexander. *G&R*, Cambridge, UK, Vol. 12, No. 2, p. 205-215, Oct. 1965.

BRUSTON, C. Trois Lettres des Juifs de Palestine (2 Makkab. I-II, 18). *ZAW*, Berlin, Vol. 10, Issue 1, p. 110-117, Jan. 1890.

BRUTTI, Maria. *The Development of the High Priesthood During the Pre-Hasmonean Period: History, Ideology, Theology*. Leiden: Brill, 2006. (Supp JSJ, 108).

BUBENIK, V. The rise of Koine. In: CHRISTIDIS, A.-F. (Ed.). *A History of Ancient Greek: From the Beginnings to Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 342-345.

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Tradução do alemão, introdução e notas por Newton Aquiles von Zuben. 6 ed. revista. São Paulo: Centauro, 2003.

BUELL, Denise Kimber. Ethnicity and Religion in Mediterranean Antiquity and Beyond. *Religious Studies Review*, Vol. 26, No. 3, p. 243-249, 2000.

\_\_\_\_\_. *Why this New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 2005.

CALDAS, Pedro Spinola Pereira; SANT'ANNA, Henrique Modanez de. "Fixar a onda de luz": O problema da transição das épocas históricas no conceito de helenismo em Johann Gustav Droysen. *História da Historiografia*, Ouro Preto, No. 1, p. 88-101, Agosto 2008.

CAPPONI, Livia. Hecataeus of Abdera and a New Conjecture in Josephus, *Contra Apionem* 1.189. *Histos*, Vol. 5, p. 247-265, 2011.

\_\_\_\_\_. Onias, Temple of. In: *EAH*, 2013. p. 4903-4904.

CARLAN, Cláudio Umpierre; FARIA, Estela. A política de Alexandre, o Grande, e suas representações monetárias. *Historiæ*, Rio Grande, Vol. 2, No. 2, p. 43-52, 2011.

CARTLEDGE, Paul. Greeks and "barbarians", In: CHRISTIDIS, A.-F. (Ed.). *A History of Ancient Greek: From the Beginnings to Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 307-313.

\_\_\_\_\_. The politics of Spartan Pederasty. *Cambridge Classical Journal*, Cambridge, Vol. 27, p. 17-36, January 1981.

CARVALHO, Olavo de. *Aristóteles em Nova Perspectiva: Introdução à Teoria dos Quatro Discursos*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.

CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. 3 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.

CHAMPION, Craige. The Soteria at Delphi: Aetolian Propaganda in the Epigraphical Record. *AJP*, Baltimore, Vol. 116, No. 2, p. 213-220, Summer 1995.

CHANIOTIS, Angelos. *War in the Hellenistic World: A Social and Cultural History*. Oxford: Blackwell, 2005. (Ancient world at war).

CHARLESWORTH, James H. Resurrection: The Dead Sea Scrolls and the New Testament. CHARLESWORTH, James H. et al (Ed.). *Resurrection: The Origin and Future of a Biblical Doctrine*. New York: T & T Clark, 2006. (Faith and Scholarship Colloquies Series). p. 138-186.

CHAZAN, Robert. *God, Humanity, and History: The Hebrew First Crusade Narratives*.



Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2000. (The S. Mark Taper Foundation Imprint in Jewish Studies).

\_\_\_\_\_. *In the Year 1096: The First Crusade and the Jews*. Philadelphia/Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1996 (5755).

\_\_\_\_\_. *The Jews of Medieval Western Christendom, 1000-1500*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

CHEVITARESE, André Leonardo. Fronteiras culturais no Mediterrâneo Antigo: gregos e judeus nos períodos Arcaico, Clássico e Helenístico. *Politeia: História e Sociedade*, Vitória da Conquista, Vol. 4, No. 1, p. 69-82, 2004a.

\_\_\_\_\_. Judaísmo e helenismo: Reflexões em torno de Daniel 9,1-19. *Dimensões*, Vitória, Vol. 16, p. 161-171, 2004b.

CHEYNE, T. K. Hammer. In: *EncBib*, 1903. col. 1947 (II).

CHRISTENSEN, Duane L. Josephus and the Twenty-Two-Books Canon of Sacred Scriptures. *JETS*, Vol. 29, No. 1, p. 37-46, 1986.

CIAMPA, Roy E. *The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 102).

CLARK-SOLES, Jaime. "The Jews" in the Fourth Gospel. In: JARVIS, Cynthia A.; JOHNSON, E. Elizabeth. (Ed.). *Feasting on the Gospels – John: a feasting on the Word*™ Commentary. Louisville: Westminster John Knox Press, 2015. p. xi-xiv.

COETZER, Eugene. Heroes and Villains in 2 Maccabees 8:1-36 – A Rhetorical Analysis. *Old Testament Essays*, Vol. 29, No. 3, p. 419-433, 2016.

\_\_\_\_\_; JORDAAN, Pierre J. Selling Religious Progress to a Nostalgic Nation: Jewish Doctrinal Revolution in 2 Maccabees 7. *Ekklesiastikos Pharos*, Vol. 91, N.S. 20, p. 179-190, 2009.

COHEN, Gerson D. Hannah and her Seven Sons. In: *EncJud*, 2007. p. 1270-1272 (VII).

COHEN, Getzel M. The 'Antiochenes in Jerusalem'. Again. In: REEVES, John C. & KAMPEN, John. (Ed.). *Pursuing the Text: Studies in Honor of Ben Zion Wacholder on the Occasion of his Seventieth Birthday*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 184). p. 243-259.

\_\_\_\_\_. *The Hellenistic Settlements in the East from Armenia and Mesopotamia to Bactria and India*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2013. (Hellenistic Culture and Society, 54).

\_\_\_\_\_. *The Hellenistic Settlements in Europe, the islands, and Asia Minor*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1995. (Hellenistic Culture and Society, 17).

\_\_\_\_\_. *The Hellenistic Settlements in Syria, the Read Sea Basin, and North Africa*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2006. (Hellenistic Culture and Society, 46).

\_\_\_\_\_. *The Seleucid Colonies: Studies in Founding, Administration and Organization*. Wiesbaden: Steiner, 1978. (Historia Einzelschriften, 30).

COHEN, Jeremy. *Sanctifying the Name of God: Jewish Martyrs and Jewish Memories of the First Crusade*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013.

COHEN, Naomi G. Context and Conotation. Greek Words for Jewish Concepts in Philo. In: KUGEL, James L. (Ed.). *Shem in the Tents of Japhet: Essays on the Encounter of Judaism and Hellenism*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002. (Supp JSJ, 74). p. 31-61.

COHEN, Shaye J. D. Elias J. Bickerman: An Appreciation. *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, New York, Vol. 16-17, p. 1-3, 1984-1985.

\_\_\_\_\_. *From the Maccabees to the Mishnah*. 2 ed. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.

\_\_\_\_\_. Ioudaios: “Judaean” and “Jew” in Susanna, First Maccabees, and Second Maccabees. In: CANCIK, Hubert; LICHTENBERGER, Hermann; SCHÄFER, Peter. (Ed.). *Geschichte - Tradition - Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996. V. 1. p. 211-220.

\_\_\_\_\_. Ἰουδαίος τὸ γένος and related expressions in Josephus. In: PARENTE, Fausto; SIEVERS, Joseph. (Ed.). *Josephus and the History of the Greco-Roman Period: Essays in Memory of Morton Smith*. Leiden/New York/Köln: Brill, 1994. (Studia Post-Biblica, 41). p. 23-38.

\_\_\_\_\_. Judaism without Circumcision and “Judaism” without “Circumcision” in Ignatius. *HTR*, Cambridge, MA, Vol. 95, No. 4, p. 395-415, Oct. 2002.

\_\_\_\_\_. Respect for Judaism by Gentiles According to Josephus. *HTR*, Cambridge, MA, Vol. 80, No. 4, p. 409-430, Oct. 1987.

\_\_\_\_\_. *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1999. (Hellenistic culture and society, 31).

\_\_\_\_\_. *The Significance of Yavneh and Other Essays in Jewish Hellenism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. (Texts and Studies in Ancient Judaism, 136).

COLLEDGE, Malcolm. Greek and non-Greek Interaction in the Art and Architecture of the Hellenistic East. In: KUHRT, Amélie; SHERWIN-WHITE, Susan. (Ed.). *Hellenism in the East: The interaction of Greek and non-Greek civilizations from Syria to Central Asia after Alexander*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1987. p. 134-162.

COLLINS, Adela Yarbro. Aristobulus. In: *OTP*, 1983. p. 831-842 (II).

COLLINS, John J. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*. London/New York: Routledge,

1997. (The Dead Sea Scrolls).

\_\_\_\_\_. *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. Second Edition. Grand Rapids/Livonia: Eerdmans/Dove Booksellers, 2000. (The Biblical Resource Series).

\_\_\_\_\_. Daniel. In: VAN DER TOORN, Karel; BECKING, Bob; VAN DER HORST, Pieter W. (Ed.). *Dictionary of Deities and Demons in the Bible: (DDD)*. Second Extensively Revised Edition. Leiden/Boston/Köln/Michigan: Brill/Eerdmans, 1999. p. 219-220.

\_\_\_\_\_. *Daniel: with an Introduction to Apocalypse Literature*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984. (The Forms of the Old Testament Literature, 20).

\_\_\_\_\_. *Introduction to the Hebrew Bible and Deutero-Canonical Books*. 2 ed. Minneapolis: Fortress Press, 2014.

\_\_\_\_\_. *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*. Leiden/Boston: Brill, 2005. (Supp JSJ, 100).

\_\_\_\_\_. Reading for History in the Dead Sea Scrolls. *Dead Sea Discoveries*, Leiden, Vol. 18, p. 295-315, 2011.

\_\_\_\_\_. Sectarian Consciousness in the Dead Sea Scrolls. In: LIDONNICI, Lynn; LIEBER, Andrea. (Ed.). *Heavenly Tablets: Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism*. Leiden/Boston: Brill, 2007. (Supp JSJ, 119). p. 177-192.

\_\_\_\_\_. The Essenes and the Afterlife. GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino; STEUDEL, Annette; TIGCHELAAR, Eibert. (Ed.). *From 4QMMT to Resurrection: Mélanges qumraniens en hommage à Émile Puech*. Leiden/Boston: Brill, 2006. (Studies on the texts of the Desert of Judah, 61). p. 35-53.

CONDILO, Camila da Silva. O papel dos tiranicidas na constituição da identidade democrática de Atenas. *Classica*, Belo Horizonte, Vol. 20, No. 1, p. 78-92, 2007.

\_\_\_\_\_. Tirania e pensamento político nas *Histórias* de Heródoto. *Codex*, Rio de Janeiro, Vol. 1, No. 2, p. 126-144, 2009.

COSTA JUNIOR, Cesar Luiz Jerce da; FRIGHETTO, Renan. A concepção de deus no *De Providentia* de Sêneca. *Hélade*, Niterói, RJ, Vol. 2, No. 3, p. 51-58, Dez. 2016.

COULANGES, Numa Denis Fustel de. *A Cidade Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Paidéia).

COYNE, John J. A. Hellenism and the Oriental Reaction. *SIQR*, Dublin, Vol. 1, No. 4, p. 599-620, Dec. 1912.

CRAWFORD, Michael. Numismatics. In: CRAWFORD, Michael (Ed.). *Sources for Ancient History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. (The Sources for History: Studies in the Uses of Historical Evidence). p. 185-233.

CULLMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008.

\_\_\_\_\_. *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? The Witness of the New Testament*. Eugene: Wipf & Stock, 2000.

CURTY, Olivier. À propôs de la parenté entre Juifs et Spartiates. *HZAG*, Stuttgart, Bd. 41, H. 2, p. 246-248, 1992.

\_\_\_\_\_. La parenté légendaire à l'époque hellénistique: précisions méthodologiques. *Kernos*, 12, p. 167-194, 1999.

\_\_\_\_\_. *Les parentés légendaires entre cités grecques: catalogue raisonné des inscriptions contenant le terme συγγένεια et analyse critique*. Genève: Librairie Droz, 1995. (Hautes études du monde gréco-romain, 20).

DABROWA, Edward. *The Hasmoneans and their State: A Study in History, Ideology, and the Institutions*. Kraków: Jagiellonian University Press, 2009. (Electrum: Studies in Ancient History, 16).

\_\_\_\_\_. The Hasmoneans and the Religious Homogeneity of their State. *Scripta Judaica Cracoviensia*, Kraków, Vol. 8, p. 7-14, 2010.

DAGUT, M. B. II Maccabees and the Death of Antiochus IV Epiphanes. *JBL*, Atlanta, GA, Vol. 72, No. 3, p. 149-157, Sep. 1953.

DAVIES, P. R. Daniel. In: *OBC*, 2001. p. 563-578.

\_\_\_\_\_. Hasidim in the Maccabean Period. *JJS*, Oxford, Vol. 28, No. 2, p. 127-140, Autumn 1977.

DEBEL, Hans. Greek "Variant Literary Editions" to the Hebrew Bible? *JSJ*, Leiden, Vol. 41, p. 161-190, 2010.

DE CALLATAÏ, François. Royal Hellenistic Coinages: from Alexander to Mithradates. In: *OHGRC*, 2012. p. 175-190.

DE CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. 2 ed. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

DECOSTER, Koen. Flavius Josephus and the Seleucid Acra in Jerusalem. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Bd. 105, p. 70-84, 1989.

DELL'AQUA, Upon Philo's biblical text and the Septuagint. In: CALABI, Francesca (Ed.). *Italian Studies on Philo of Alexandria*. Boston/Leiden: Brill, 2003. (Ancient Mediterranean and Medieval Texts and Contexts; Studies in Philo of Alexandria and Mediterranean Antiquity, 1). p. 25-52.

DEL MEDICO, H. E. Le cadre historique des fêtes de Hanukkah et de Purîm. *VT*, Leiden, Vol. 15, Fasc. 2, p. 238-270, Apr. 1965.

DEQUEKER, L. Jason's *Gymnasium* in Jerusalem (2 Mac. 4:7-17): The failure of a cultural experiment. *Bijdragen: tijdschrift voor filosofie en theologie*, Leuven, Bd. 54, p. 371-392, 1993.

DE ROO, Jacqueline C. R. Was the Goat for Azazel destined for the Wrath of God? *Bib.*, Roma, Vol. 81, p. 233-242, 2000.

DESILVA, David Arthur. *4 Maccabees: Introduction and Commentary on the Greek Text in the Codex Sinaiticus*. Leiden/Boston: Brill, 2006. (Septuagint Commentary Series).

DE VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2008.

DE VOGEL, Cornelia J. *Greek Philosophy, Volume 2: The Hellenistic-Roman Period*. Leiden: Brill, 1964.

DICKSON, John P. *Mission-commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities: The Shape, Extent and Background of Early Christian Mission*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 159).

DIEZ MACHO, Alejandro. *Introducción general a los Apócrifos del Antiguo Testamento*. Con la colaboración de María Angeles Navarro y Miguel Perez Fernandez. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984. (Apócrifos del Antiguo Testamento, 1).

DILLERY, John. Hecataeus of Abdera: Hyperboreans, Egypt and the 'Interpretatio Graeca'. *HZAG*, Stuttgart, Bd. 47, H. 3, p. 255-275, 3rd Qtr. 1998.

\_\_\_\_\_. The First Egyptian Narrative History: Manetho and Greek Historiography. *ZPE*, Bonn, Bd. 127, p. 93-116, 1999.

DIMANT, Devorah. Qumran Sectarian Literature. In: STONE, Michael E. (ed.). *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*. Assen/Philadelphia: Van Gorcum; Fortress Press, 1984. p. 483-550.

DI SEGNI, Leah. Epiphanius and the Date of Foundation of Aelia Capitolina. *Liber Annuus*, Jerusalem, Vol. 64, p. 441-451, 2014.

DOBRORUKA, Vicente. Reencarnação e o judaísmo de Flávio Josefo como instrumentos hermenêuticos para entender a pseudepigrafia apocalíptica. *Oracula*, São Bernardo do Campo, Vol. 1, No. 2, p. 20-26, 2005.

DORAN, Robert. *2 Maccabees: A Critical Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 2012. (Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible).

\_\_\_\_\_. 2 Maccabees. In: *OBC*, 2001a. p. 734-750.

\_\_\_\_\_. 2 Maccabees 6:2 and the Samaritan Question. *HTR*, Cambridge, MA, Vol. 76, No. 4, p. 481-485, Oct. 1983.



\_\_\_\_\_. 2 Maccabees and “Tragic History”. *HUCA*, Jerusalem, Vol. 50, p. 107-114, 1979.

\_\_\_\_\_. Jason’s Gymnasium. In: ATTRIDGE, Harold W.; COLLINS, John J.; TOBIN, Thomas H. (Ed.). *Of Scribes and Scrolls: studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins presented to John Strugnell on the occasion of his sixtieth birthday*. Lanham/New York/London: University Press of America, 1990. (College Theology Society Resources in Religion, 5). p. 99-109.

\_\_\_\_\_. *Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees*. Washington: The Catholic Biblical Association, 1981. (The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series, 12).

\_\_\_\_\_. The High Cost of a Good Education. In: COLLINS, John J.; STERLING, Gregory E. (Ed.). *Hellenism in the Land of Israel*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2001b. (Christianity and Judaism in Antiquity Series, 13). p. 94-115.

\_\_\_\_\_. The Martyr: A Synoptic View of the Mother and her Seven Sons. In: COLLINS, John J.; NICKELSBURG, George W. E. (Ed.). *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*. Chico, CA: Scholars Press, 1980. (Septuagint and cognate studies). p. 189-221.

\_\_\_\_\_. The Persecution of Judeans by Antiochus IV: The Significance of “Ancestral Laws”. In: HARLOW, Daniel C. (Ed.). *The “Other” in Second Temple Judaism: Essays in Honor of John J. Collins*. Grand Rapids: Eerdmans, 2011. p. 423-433.

\_\_\_\_\_. The Revolt of the Maccabees. *The National Interest*, Washington, DC, No. 85, p. 99-103, Sept./Oct. 2006.

\_\_\_\_\_. The Second Book of the Maccabees: Introduction, Commentary, and Reflections. In: *New Interpreter’s Bible*. Volume 4: 1 & 2 Maccabees, Job, Psalms. Nashville: Abigdon Press, 1996. p. 181-299.

DORIVAL, Gilles. Has the category of “Deuterocanonical Books” a Jewish origin?, In: X&Z, 2007. p. 1-10.

DOUGLAS, Mary. The Go-Away Goat. In: RENDTORFF, Rolf; KLUGER, Robert A. (Ed.). *The Book of Leviticus: Composition and Reception*. With the Assistance of Sarah Smith Bartel. Leiden/Boston: Brill, 2003. (Supp VT, 93). p. 121-141.

EDER, Walter. Augustus and the Power of Tradition. In: GALISNKY, Karl (Ed.). *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. (Cambridge companion to the classics). p. 13-33.

EDMONSON, Jonathan C. The Cultural Politics of Public Spectacle in Rome and the Greek East, 167-166 BCE. In: BERGMANN, Bettina; KONDOLEON, Christine. (Ed.). *The Art of Ancient Spectacle*. Washington: National Gallery of Art, 1999. (Studies in the History of Art, 56). p. 77-95.

EFRON, Joshua. *Studies on the Hasmonean Period*. Leiden/København/Köln/New York: Brill, 1987. (Studies in Judaism in late antiquity, 39).

EGO, Beate. God’s Justice: The “Measure for Measure” Principle in 2 Maccabees. In: X&Z,

2007. p. 141-154.

EHLING, Kay. Seleukos IV Philopator. In: *EAH*, 2013. p. 6130-6131.

EHRENBERG, Victor. Toynbee's "Hellenism", *HZAG*, Stuttgart, Bd. 8, H. 4, p. 491-496, Oct. 1959.

ELLEDGE, C. D. Resurrection of the Dead: Exploring Our Earliest Evidence Today. In: CHARLESWORTH, James H. et al (Ed.). *Resurrection: The Origin and Future of a Biblical Doctrine*. New York: T & T Clark, 2006. (Faith and Scholarship Colloquies Series). p. 22-52.

ELLIOTT, David J. 4 Maccabees. In: *OBC*, 2001. p. 790-792.

EMMET, C. W. 3 Maccabees. In: *APOT*, 1913. p. 155-173 (I).

ERSKINE, Andrew. Approaching the Hellenistic World. In: *CHW*, 2005. p. 1-15.

ESHEL, Hanan. *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State*. Grand Rapids/Jerusalem: Eerdmans/Yad Ben-Zvi Press, 2008.

EVANS, Annette H. M. *The Development of Jewish Ideas of Angels: Egyptian and Hellenistic connections ca. 600 BCE to ca. 200 CE*. 2007. 320 f. Dissertation (Doctor of Philosophy) – University of Stellenbosch, Stellenbosch, 2007.

\_\_\_\_\_. The Hellenistic Connection to Jewish beliefs about Angels. *Scriptura*, Vol. 112, No. 1, p. 1-12, 2013.

FABER, M. D. *Suicide and Greek Tragedy*. New York: Sphinx Press, 1970.

FALBEL, Nachman. *Kidush HaShem: Crônicas Hebraicas sobre as Cruzadas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Imprensa Oficial do Estado, 2001.

\_\_\_\_\_. Raízes do anti-semitismo na Antiguidade e na Idade Média. In: FUKS, Saul (Coord.). *Tribunal da História, volume II: Processos de formação da identidade Judaica e do anti-semitismo*. Rio de Janeiro: Imago; Centro de História e Cultura Judaica, 2008. p. 197-227.

FEINBERG, Charles L. The Scapegoat of Leviticus Sixteen. *Bibliotheca Sacra*, Dallas, Vol. 115, p. 320-333, 1958.

FELDMAN, Louis H. Hellenizations in Josephus' *Jewish Antiquities*: The Portrait of Abraham. In: FELDMAN, Louis H.; HATA, Gohei. (Ed.). *Josephus, Judaism, and Christianity*. Detroit: Wayne State University Press, 1987. p. 133-153.

\_\_\_\_\_. Hengel's *Judaism and Hellenism* in Retrospect. *JBL*, Atlanta, Vol. 96, No. 3, p. 371-382, Sep. 1977.

\_\_\_\_\_. How Much Hellenism in Jewish Palestine? *HUCA*, Jerusalem, Vol. 57, p. 83-111, 1986.

\_\_\_\_\_. *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to*

Justinian. Princeton: Princeton University Press, 1993a.

\_\_\_\_\_. Josephus' Portrait of Daniel. *Henoch*, Vol. XIV, p. 37-96, 1992a.

\_\_\_\_\_. Josephus' Portrait of David. *HUCA*, Jerusalem, Vol. 60, p. 129-174, 1989.

\_\_\_\_\_. Josephus' Portrait of Moses. *JQR*, Philadelphia, PA, New Series, Vol. 82, No. 3/4, p. 285-328, Jan.-Apr. 1992b.

\_\_\_\_\_. Josephus' Portrait of Moses. Part Two. *JQR*, Philadelphia, PA, New Series, Vol. 83, No. 1/2, p. 7-50, Jul.-Oct. 1992c.

\_\_\_\_\_. Josephus' Portrait of Moses. Part Three. *JQR*, Philadelphia, PA, New Series, Vol. 83, No. 3/4, p. 301-330, Jan.-Apr. 1993b.

\_\_\_\_\_. Josephus' Portrayal of the Hasmoneans Compared with 1 Maccabees. In: PARENTE, Fausto; SIEVERS, Joseph. (Ed.). *Josephus and the History of the Greco-Roman Period: Essays in Memory of Morton Smith*. Leiden/New York/Köln: Brill, 1994. (Studia Post-Biblica, 41). p. 41-68.

\_\_\_\_\_; LEVISON, John R. (Ed.). *Josephus' Contra Apionem: Studies in its Character and Context with a Latin Concordance to the portion missing in Greek*. Leiden/New York/Köln: Brill, 1996. (Arbeiten Zur Geschichte des Antiken Judentums und der Urchristentums, 34).

\_\_\_\_\_. Parallel Lives of Two Lawgivers: Josephus' Moses and Plutarch's Lycurgus. In: EDMONDSON, Jonathan; MASON, Steve; RIVES, James. (Ed.). *Flavius Josephus and Flavian Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2005. p. 209-242.

\_\_\_\_\_. *Philo's Portrayal of Moses in the Context of Ancient Judaism*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007. (Christianity and Judaism in antiquity series, 15).

\_\_\_\_\_. Was Judaism a Missionary religion? In: MOR, Menahem (Ed.). *Jewish Assimilation, Acculturation and Accomodation: Past Traditions, Current Issues and Future Prospects*. Proceedings of the Second Annual Symposium of the Philip M. and Ethel Klutznick Chair in Jewish Civilization held on Sunday-Monday, September 24-25, 1989. Lanham/New York/London: Creighton University, 1992d. (Studies in Jewish Civilization, 2).

FERCH, Arthur J. The Book of Daniel and the "Maccabean Thesis". *Andrews University Seminary Studies*, Berrien Springs, MI, Vol. 21, No. 2, p. 129-141, Summer 1983.

FERNANDÉZ MARCOS, Natalio. Interpretaciones helenísticas del pasado de Israel. *Cuadernos de Filología Clásica*, Madrid, Vol. 8, p. 157-186, 1975.

\_\_\_\_\_. La religion judia vista por los autores griegos y latinos. *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, Madrid, Vol. 41, No.1, p. 3-25, enero-junio 1981.

\_\_\_\_\_. Las traducciones en la antigüedad. *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, Madrid, Vol. 67, No. 2, p. 263-282, julio-diciembre 2007.

\_\_\_\_\_. *The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Version of the Bible*. Translated

by Wilfred G. E. Watson. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2000.

FERRILL, Arther. Herodotus on Tyranny. *HZAG*, Stuttgart, Bd. 27, H. 3, p. 385-398, 3<sup>rd</sup> Qtr. 1978.

FINLEY, Moses I. *A política no mundo antigo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

\_\_\_\_\_. *História Antiga: testemunhos e modelos*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. (O homem e a história).

FOHRER, Georg. *História da Religião de Israel*. Santo André: Academia Cristã; Paulus, 2012.

FORBES, Clarence A. Expanded uses of the Greek Gymnasium. *CPh*, Chicago, Vol. 40, No. 1, p. 32-42, 1945.

FORNARA, Charles W. The “Tradition” about the Murder of Hipparchus. *HZAG*, Stuttgart, Bd. 17, H. 4, p. 400-424, Oct. 1968.

FREND, W. H. C. *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*. New York: New York University Press, 1967.

FRÈRE, Hubert. *Numismática: uma introdução aos métodos e à classificação*. São Paulo: Sociedade Numismática Brasileira, 1984.

FUNARI, Pedro Paulo A.; GRILLO, José Geraldo Costa. Os conceitos de “helenização” e de “romanização” e a construção de uma identidade clássica. In: NEMI, Ana; ALMEIDA, Néri de Barros; PINHEIRO, Rossana Alves Baptista. (Orgs.). *A construção da narrativa histórica: séculos XIX e XX*. Campinas/São Paulo: Editora da UNICAMP; Fap-Unifesp, 2014. p. 205-214.

FURLANI, João Carlos. *Gênero, conflito e liderança feminina na cidade pós-clássica: a atuação de Eudóxia e Olímpia sob o episcopado de João Crisóstomo (397-404)*. 2017. 238 f. Dissertação de Mestrado (História Social) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2017.

GABBA, Emilio. Literature. In: CRAWFORD, Michael (Ed.). *Sources for Ancient History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. (The Sources for History: Studies in the Uses of Historical Evidence). p. 1-79.

\_\_\_\_\_. The growth of anti-Judaism or the Greek attitude toward the Jews. In: *CHJ [III]*, 1989. p. 614-656.

GABRIELSEN, Vincent. The Chronicle of Lindos (Review). *Classical Review*, Cambridge, Vol. 55, No. 1, p. 319-322, Mar. 2005.

GAFNI, Isaiah M. Antiochus. In: *EncJud*, 2007a. p. 202-204 (II).

\_\_\_\_\_. Antiochus IV Epiphanes. In: *EDSS*, 2000a. p. 29 (I).

- \_\_\_\_\_. Hasmoneans. In: *EDSS*, 2000b. p. 329-333 (I).
- \_\_\_\_\_. Josephus and I Maccabees. In: FELDMAN, Louis H.; HATA, Gohei. (Ed.). *Josephus, the Bible, and History*. Detroit: Wayne State University Press, 1989. p. 116-131.
- \_\_\_\_\_. Mattathias. In: *EncJud*, 2007b. p. 685 (XIII).
- GAGER, John G. *Moses in the Greco-Roman Paganism*. Nashville: Abigdon Press, 1972.
- GALLAZZI, Sandro; RUBEAUX, Francisco. *Primeiro Livro dos Macabeus: Autocrítica de um guerrilheiro*. Petrópolis: Vozes; Sinodal, 1993.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. Greek Loanwords in the *Copper Scroll*. In: \_\_\_\_\_; LUTTIKHUIZEN, Gerard P. (Ed.). *Jerusalem, Alexandria, Rome: Studies in Ancient Cultural Interaction in Honour of A. Hilhorst*. Leiden/Boston: Brill, 2003. (Supp JSJ, 82). p. 119-145.
- \_\_\_\_\_; LUTTIKHUIZEN, Gerard P. (Ed.). *Jerusalem, Alexandria, Rome: Studies in Ancient Cultural Interaction in Honour of A. Hilhorst*. Leiden/Boston: Brill, 2003. (Supp JSJ, 82).
- GARCIA-TRETO, Francisco O. Maccabees. In: *HCBD*. p. 634-636.
- GARDNER, Gregg. Jewish Leadership and Hellenistic Civic Benefaction in the Second Century B.C.E. *JBL*, Atlanta, GA, Vol. 126, No. 2, p. 327-343, Summer 2007.
- GARRISON, Elise P. Attitudes toward Suicide in Ancient Greece. *Transactions of the American Philological Association*, Baltimore, Vol. 121, p. 1-34, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Groaning Tears: Ethical and Dramatic Aspects of Suicide in Greek Tragedy*. Leiden/New York/Köln: Brill, 1995. (Mnemosyne, 145).
- GASKIN, Richard. Do Homeric Heroes Make Real Decisions? *CQ*, Cambridge, UK, New Series, Vol. 40, No. 1, p. 1-15, 1990.
- GEIGER, Paulo. O anti-semitismo. In: FUKS, Saul (Coord.). *Tribunal da História, volume II: Processos de formação da identidade Judaica e do anti-semitismo*. Rio de Janeiro: Imago; Centro de História e Cultura Judaica, 2008. p. 255-271.
- GERA, Dov; HOROWITZ, Wayne. Antiochus IV in Life and Death: Evidence from the Babylonian Astronomical Diaries. *JAOS*, New Haven, Vol. 117, No. 2, p. 240-252, Apr.-Jun. 1997.
- GIBSON, Shimon. Maccabee. In: *EncJud*, 2007. p. 316 (XIII).
- GILLET, Andrew. Barbarians, *barbaroi*. In: *EAH*, 2013. p. 1043-1045.
- GINSBURG, Michael S. Sparta and Judaea. *CPh*, Chicago, Vol. 29, No. 2, p. 117-120, Apr. 1934.
- GMIRKIN, Russell E. *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus: Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch*. New York/London: T&T Clark, 2006. (Library of Hebrew



Bible/Old Testament studies, 433).

GOLAN, David. Hadrian's Decision to supplant "Jerusalem" by "Aelia Capitolina". *HZAG*, Stuttgart, Bd. 35, H. 2, p. 226-239, 2<sup>nd</sup> Qtr. 1986.

GOLDHILL, Simon. Battle Narrative and Politics in Aeschylus' *Persae*. In: HARRISON, Thomas. (Ed.). *Greeks and Barbarians*. New York: Routledge, 2002. p. 50-61.

GOLDSTEIN, Jonathan A. *I Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary* by Jonathan A. Goldstein. Garden City: Doubleday & Company, 1976. (The Anchor Bible).

\_\_\_\_\_. *II Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary* by Jonathan A. Goldstein. New York: Doubleday, 1983. (The Anchor Bible).

GONÇALVES, Alex Fabiano Campos. Psykhé e néfesh: um estudo comparativo da tradução de *néphesh* por *psykhé* em alguns versículos na Septuaginta. *Coletânea*, Rio de Janeiro, Ano XIII, Fasc. 25, p. 160-172, Jan./Jun. 2015.

GOODBLATT, David. *Elements of Ancient Jewish Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

GOODENOUGH, Erwin R. *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*. Abridged Edition. Edited, with a Foreword, by Jacob Neusner. Princeton: Princeton University Press, 1988. (Bollingen Series).

\_\_\_\_\_. New Light on Hellenistic Judaism. *Journal of Bible and Religion*, Oxford, Vol. 5, No. 1, p. 18-28, 1937.

\_\_\_\_\_. The Crown of Victory in Judaism. *The Art Bulletin*, New York, Vol. 28, No. 3, p. 139-159, Sep. 1946.

GOODMAN, Martin. Introduction to the Apocrypha. In: *OBC*, 2001, p. 617-626.

\_\_\_\_\_. Josephus' Treatise *Against Apion*. In: EDWARDS, Mark; GOODMAN, Martin; PRICE, Simon. (Ed.). *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*. Edited in association with Christopher Rowland. Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 45-58.

\_\_\_\_\_. *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1994. (Clarendon Paperbacks).

\_\_\_\_\_; HOLLADAY, A. J. Religious scruples in Ancient warfare. *CQ*, Cambridge, UK, New Series, Vol. 36, No. 1, p. 151-171, 1986.

GRABBE, Lester L. *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period, Volume 2: The Coming of the Greeks: The Early Hellenistic Period (335-175 BCE)*. New York: T&T Clark, 2008. (Library of Second Temple Studies, 68).

\_\_\_\_\_. The Jews and Hellenization: Hengel and his critics. In: DAVIES, Philip R.; HALLIGAN, John M. (Ed.). *Second Temple Studies III: Studies in Politics, Class and*

Material Culture. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 340). p. 52-66.

GRAF, David F. Medism: The Origin and Significance of the Term. *JHS*, Cambridge, UK, Vol. 104, p. 15-30, 1984.

GRAINGER, John D. *A Seleukid Prosopography and Gazetteer*. Leiden/New York/Köln: Brill, 1997. (Mnemosyne: bibliotheca classica Batava. Supplementum 172).

GREENSPAHN, Frederick E. Bible. In: *CDJJ*, 2011. p. 62-63.

\_\_\_\_\_. Why Prophecy Ceased. *JBL*, Atlanta, GA, Vol. 108, No. 1, p. 37-49, Spring 1989.

GRUEN, Erich S. *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. Did Ancient Identity depend on Ethnicity? A Preliminary probe. *Phoenix*, Toronto, Vol. 67, No. 1/2, p. 1-22, Spring-Summer/printemps-été 2013.

\_\_\_\_\_. Hellenism and Persecution: Antiochus IV and the Jews. In: GREEN, Peter. (Ed.). *Hellenistic History and Culture*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1993. (Hellenistic culture and society, 9). p. 238-274.

\_\_\_\_\_. Jews and Greeks. In: *CHW*, 2005. p. 264-279.

\_\_\_\_\_. *Rethinking the Other in Antiquity*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2011. (Martin classical lectures).

\_\_\_\_\_. *Studies in Greek Culture and Roman Policy*. Berkeley/London/Los Angeles: University of California Press, 1990.

\_\_\_\_\_. *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism: Essays on Early Jewish Literature and History*. Berlin: Walter de Gruyter, 2016.

\_\_\_\_\_. The Purported Jewish-Spartan Affiliation. In: WALLACE, R. W.; HARRIS, E. M. (Ed.). *Transitions to Empire: Essays in Greco-Roman History, 360-146 b.C., in honour of E. Badian*. Norman/London: University of Oklahoma Press, 1996. p. 254-269.

\_\_\_\_\_. The Use and Abuse of the Exodus Story. *JH*, New York, Vol. 12, No. 1, p. 93-122, Spring 1998.

GWYN MORGAN, M. The Perils of Schematism: Polybius, Antiochus Epiphanes and the 'Day of Eleusis'. *HZAG*, Stuttgart, Bd. 39, H. 1, p. 37-76, 1990.

HABICHT, Christian. *2 Makkabäerbuch*. Gütersloh: Gütersloher, 1976. (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, 1.3).

\_\_\_\_\_. *The Hellenistic Monarchies: Selected Papers*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2006.

HACHAM, Noah. 3 Maccabees and Esther: Parallels, Intertextuality, and Diaspora Identity. *JBL*, Atlanta, GA, Vol. 126, No. 4, p. 765-785, Winter 2007.

HACHLILI, Rachel. *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*. Leiden: Brill, 1998. (Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung, Der Nahe und Mittlere Osten, 35).

HADAS, Moses. *Hellenistic Culture: Fusion and Diffusion*. New York: Columbia University Press, 1959.

\_\_\_\_\_. *The Third and Fourth Books of the Maccabees*. New York: Harper & Bros, 1953.

HAKOLA, Raimo. *Identity Matters: John, the Jews and Jewishness*. Leiden/Boston: Brill, 2005. (Supp NT, 118).

HALL, Edith. *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford: Clarendon Press, 1989. (Oxford Classical Monographs).

HALL, R. G. Epispasm: circumcision in reverse. *Bible Review*, Washington, DC, p. 52-57, August 1992.

HARAN, Menahem. Archives, Libraries, and the Order of the Biblical Books. *Journal of the American Near Eastern Society*, New York, Vol. 22, p. 51-61, 1993.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Nova edição revista e aumentada. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

HARVEY, Graham. *The True Israel: Uses of the names Jew, Hebrew and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature*. Boston/Leiden: Brill, 2001.

HATA, Gohei. The Story of Moses Interpreted within the Context of Anti-Semitism. In: FELDMAN, Louis H.; HATA, Gohei. (Ed.). *Josephus, Judaism, and Christianity*. Detroit: Wayne State University Press, 1987. p. 180-197.

HATCH, Edwin; REDPATH, Henry A. *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1983. 2 v.

HEARD JR., Warren Joel. *Maccabean Martyr Theology: Its Genesis, Antecedents and Significance for the Earliest Soteriological Interpretation of the Death of Jesus*. 1987. 588 f. Ph.D. Thesis – University of Aberdeen, Aberdeen, 1989.

HENGEL, Martin. Die Synagogeninschrift von Stobi. *ZNW*, Vol. 57, Issue 3-4, p. 145-183, Jan. 1966.

\_\_\_\_\_. *Jews, Greeks and Barbarians: Aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian Period*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.

\_\_\_\_\_. *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. 2 Volumes. Philadelphia: Fortress Press, 1974.

\_\_\_\_\_. *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ*. London/Philadelphia: SCM Press; Trinity Press International, 1989.

HERR, Moshe David. Hanukkah. In: *EncJud*, 2007. p. 331-333 (VIII).

HIDALGO DE LA VEGA, María José. Algunas reflexiones sobre los límites del olkoumene en el Imperio Romano. *Gérion*, Madrid, Vol. 23, No. 1, p. 271-285, 2005.

\_\_\_\_\_. Helenismo y Basileia en Juliano. In: ALVAR, Jaime et al. (Ed.). *Imágenes de la Polis*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1996. p. 317-354.

\_\_\_\_\_. Identidad griega y poder romano en el Alto Imperio: frontera en los espacios culturales y ideológicos. In: LÓPEZ BARJA, Pedro; REBORDA MORILLO, Susana. (Ed.). *Fronteras e Identidad en el Mundo Griego Antiguo: III Reunión de Historiadores* (Santiago de Compostela-Trasalba, 25-27 de septiembre de 2000). Santiago de Compostela/Vigo: Universidade de Santiago de Compostela; Universidade de Vigo, 2001. p. 139-156.

\_\_\_\_\_. Roma protectora del helenismo: el poder de la identidad. In: PLÁCIDO SUÁREZ, Domingo et al. (Ed.). *La construcción ideológica de la ciudadanía: identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*. Madrid: Universidad Complutense; Editorial Complutense, 2006. p. 423-448.

HIGBIE, Carolyn. *The Lindian Chronicle and the Greek Creation of their Past*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

HIMMELFARB, Martha. Judaism and Hellenism in 2 Maccabees. *Poetics Today*, Vol. 19, No. 1, p. 19-40, Spring 1998.

HINGLEY, Richard. *O Imperialismo Romano: novas perspectivas a partir da Bretanha*. São Paulo: Annablume, 2010.

HOBBINS, John F. Resurrection in the Daniel Tradition and Other Writings at Qumran. In: COLLINS, John J.; FLINT, Peter W. (Ed.). *The Book of Daniel: Composition and Reception*. With the Assistance of Cameron VanEpps. Volume 2. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2001. (Supp VT, 83; Formation and Interpretation of Old Testament Literature, 2). p. 395-420.

HODGES, Frederick Mansfield. The Ideal Prepuce in Ancient Greece and Rome: Male Genital Aesthetics and Their Relation to Lipodermos, Circumcision, Foreskin Restoration, and the Kynodesmē. *Bulletin of the History of Medicine*, Vol. 75, No. 3, p. 375-405, Fall 2001.

HODKINSON, Stephen. Land Tenure and Inheritance in Classical Sparta. *CQ*, Cambridge, UK, New Series, Vol. 36, No. 2, p. 378-406, 1986.

HOLTZ, Avraham. Kiddush and Hillul Hashem. *Judaism*, Vol. 10, No. 4, p. 360-367, 1961.

\_\_\_\_\_. The Concept of *Qiddush Hashem* in the Jewish Prayer Book. *HTR*, Cambridge, MA, Vol. 57, No. 2, p. 137-140, Apr. 1964.

HONIGMAN, Sylvie. *Tales of High Priests and Taxes: The Books of the Maccabees and the*

Judean Rebellion against Antiochos IV. Oakland: University of California Press, 2014.

\_\_\_\_\_. The charge of impiety against Jason in 2 Maccabees' description of the setting up of the gymnasium (2 Maccabees 4:7-17). Paper presented at the *Annual Meeting of the European Association of Biblical Studies*, Thessaloniki August 8, 2011, in the Hellenistic Judaism Research Group, August 11, 2011.

HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. 3ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2013. (Bíblia e sociologia).

\_\_\_\_\_. *Jesus e o Império: O Reino de Deus e a nova desordem mundial*. São Paulo: Paulus, 2004. (Bíblia e sociologia).

HOUGHTON, Arthur A.; LORBER, Catherine C.; HOOVER, Oliver D. Hoover. *Seleucid Coins, A Comprehensive Guide*. New York: American Numismatic Society, 2008. Part 2: Seleucus IV through Antiochus XIII.

HOUTMAN, C. The Urim and Thummim: A New Suggestion. *VT*, Leiden, Vol. 40, Fasc. 2, p. 229-232, Apr. 1990.

HURLET, Frédéric; VERVAET, Frederik. [Augustus] Life and Career. In: GAGARIN, Michael (Ed.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2010. Associate editor in chief: Elaine Fantham. p. 332-344. v. 1: Academy-Bible.

INOWLOCKI, Sabrina. Neither Adding nor Omitting Anything: Josephus' Promise not to Modify the Scriptures in Greek and Latin Context. *JJS*, Oxford, Vol. 56, No. 1, p. 48-65, 2005.

JACOBSON, D. M. The Anchor on the Coins of Judaea. *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society*, Vol. 18, p. 73-81, 2000.

JAEGER, Werner. *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*. Lisboa: Edições 70, 2002. (Coleção Perfil: História das Ideias e do Pensamento, 6).

\_\_\_\_\_. Greeks and Jews: The first Greek records of Jewish religion and civilization. *Journal of Religion*, Vol. 18, No. 2, p. 127-143, April 1938.

\_\_\_\_\_. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JAMESON, Michael H. Sacrifice before battle. In: HANSON, Victor Davis (Ed.). *Hoplites: The Classical Greek Battle Experience*. London: Routledge, 1991. p. 197-227.

JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. 15 ed. São Paulo: Editora Cultrix, 2010.

JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisa de história econômico-social no período neotestamentário*. São Paulo: Paulus, 1983. (Nova coleção bíblica, 16).

\_\_\_\_\_. *Jesus' Promise to the Nations*. London: SCM Press, 1958.



JOHNS, Alger F. The Military Strategy of Sabbath attacks on the Jews. *VT*, Leiden, Vol. 13, Fasc. 4, p. 482-486, Oct. 1963.

JOHNSON, Aaron P. *Ethnicity and Argument in Eusebius' Praeparatio Evangelica*. Oxford: Oxford University Press, 2006. (Oxford Early Christian Studies).

JOHNSON, Sara Raup. *Historical Fictions and Hellenistic Jewish Identities: Third Maccabees in its Cultural Context*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2005. (Hellenistic culture and society, 43).

JOKIRANTA, Jutta M. 'Sectarianism' of the Qumran 'Sect': Sociological Notes. *Revue de Qumrân*, Leuven, Issue 20, p. 223-239, 2001.

\_\_\_\_\_. Sociological Approaches to Qumran Sectarianism. In: LIM, Timothy H.; COLLINS, John J. (Ed.). *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 200-231.

JONES, A. H. M. *Cities of the Eastern Roman Provinces*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

JONES, Christopher P. A Letter of Hadrian to Narkya (Eastern Locris). *Journal of Roman Archaeology*, Portsmouth, RI, Vol. 19, p. 151-162, 2006.

\_\_\_\_\_. *Kinship Diplomacy in the Ancient World*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1999. (Revealing antiquity, 12).

JOOSTEN, Jan. Legal Hermeneutics and the Tradition Underlying the Septuagint. In: KRAUS, Wolfgang; VAN DER MEER, Michaël N.; MEISER, Martin. (Ed.). *XV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Munich 2013*. Atlanta: SBL Press, 2016. (Septuagint and Cognate Studies, 64). p. 551-559.

\_\_\_\_\_. The Origins of the Septuagint Canon. In: KREUZER, Siegfried; MEISER, Martin; SIGISMUND, Marcus. (Ed.). *Die Septuaginta – Orte und Intentionen*. 5. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 24-27 Juli 2014. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 361). p. 688-699.

JORDAAN, Pierre J. A Clash of hands and tongues – 2 Maccabees 14 and 15 in the Framework of Cognitive Linguistics. *Journal of Early Christian History*, Vol. 3, No. 2, p. 62-72, 2013.

\_\_\_\_\_. A Narrative-Therapeutic Reading of the Martyr Narrative in 2 Maccabees 6 and 7. In: BALLA, Ibolya; XERAVITS, Géza G.; ZSENGELLÉR, József. (Ed.). *Various Aspects of Worship in Deuterocanonical and Cognate Literature*. Berlin: Walter de Gruyter, 2017. (Deuterocanonical and Cognate Literature: Yearbook). p. 181-195.

\_\_\_\_\_. Body, Space and Narrative in 2 Macc 1:1-10a. In: JORDAAN, Pierre J.; EFTHIMIADES-KEITH, Helen. (Ed.). *Body, Psyche and Space in Old Testament Apocryphal Literature: A Conference held at the NWU, Potchefstroom Campus in South Africa 14-17 July*

2013. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2016. (Biblische Notizen, 168). p. 89-103.

\_\_\_\_\_. Ritual, rage and revenge in 2 Maccabees 6 and 7. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, Durbanville, South Africa, Vol. 68, No 1, 2012. Art. #1271, 5 p.

\_\_\_\_\_. The Temple in 2 Maccabees – Dynamics and Episodes. *Journal for Semitics*, Pretoria, South Africa, Vol. 24, No. 1, p. 352-365, 2015.

KAMPEN, John. *The Hasideans and the Origin of Pharisaism: A Study in 1 and 2 Maccabees*. Atlanta: Society of Biblical Literature; Scholars Press, 1988. (Septuagint and cognate studies series, 24).

KANAEL, Baruch. Ancient Jewish Coins and their Historical Importance. *Biblical Archaeologist*, Vol. 26, No. 2, p. 37-62, May 1963.

\_\_\_\_\_. The Greek Letters and Monograms on the Coins of Jehohanan the High Priest. *IEJ*, Vol. 2, No. 3, p. 190-194, 1952.

KANTOR, Georgy. Ideas of Law in the Hellenistic and Roman Legal Practice. In: DRESCH, Paul; SKODA, Hannah. (Ed.). *Legalism: Anthropology and History*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 55-83.

KAPLAN, Kalman J. Suicide and Suicide Prevention: Greek versus Biblical Perspectives. *Omega – Journal of Death and Dying*. Vol. 24, p. 227-239, 1992.

\_\_\_\_\_; SCHWARTZ, Matthew B. *A Psychology of Hope: A Biblical Response to Tragedy and Suicide*. Revised and Expanded Edition. Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2008.

KASHER, Aryeh. Polemic and Apologetic Methods of Writing in *Contra Apionem*. In: FELDMAN, Louis H.; LEVISON, John R. (Ed.). *Josephus' Contra Apionem: Studies in its Character and Context with a Latin Concordance to the portion missing in Greek*. Leiden/New York/Köln: Brill, 1996. (Arbeiten Zur Geschichte des Antiken Judentums und der Urchristentums, 34). p. 143-186.

KATZ, Peter. The Text of 2 Maccabees Reconsidered. *ZNW*, Vol. 51, Issue 1-2, p. 10-30, 1960.

KATZOFF, Ranon. Jonathan and Late Sparta. *AJP*, Baltimore, Vol. 106, No. 4, p. 485-489, Winter 1985.

KENNELL, Nigel M. New Light on 2 Maccabees 4:7-15. *JJS*, Oxford, Vol. 56, No. 1, p. 10-24, Spring 2005.

\_\_\_\_\_. The *Ephebeia* in the Hellenistic Period. In: BLOOMER, W. Martin. (Ed.). *A Companion to Ancient Education*. Chichester: Wiley, 2015. p. 172-183.

KERKESLAGER, Allen. Maintaining Jewish Identity in the Greek Gymnasium: a “Jewish Load” in CPJ 3.519 (= P. Schub. 37 = P. Berol. 13406). *JSJ*, Leiden, Vol. 28, No. 1, p. 12-33, 1997.

KINDLER, A. Rare and Unpublished Hasmonean Coins. *IEJ*, Vol. 2, No. 3, p. 188-189, 1952.

\_\_\_\_\_. The Hellenistic Influence on the Hasmonean Coins. In: KLUGE, Bernd; WEISSER, Bernhard. (Ed.). *XII Internationaler Numismatischer Kongress*. Berlin 1997. Akten – Proceedings – Actes I. Berlin: Staatliche Museen zu Berlin; B. G. Mann Verlag, 2000. p. 316-323.

KLEINKNECHT, H. νόμος. In: *TDNT*, 1985. p. 1022-1035 (IV).

KOLTUN-FROMM, Naomi. Hanina ben Dosa. In: *EAH*, 2013. p. 3056.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

\_\_\_\_\_. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, Vol. 5, No. 10, p. 134-146, 1992.

KOSMETATOU, Elizabeth. Theophrastus. In: *EAH*, 2013. p. 6691-6693.

KOSMIN, Paul J. Indigenous Revolts in 2 Maccabees: The Persian Version. *CPh*, Chicago, Vol. 111, p. 32-53, 2016.

\_\_\_\_\_. *The Land of the Elephant Kings: Space, Territory, and Ideology in the Seleucid Empire*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 2014.

KRAABEL, A. Thomas. The Roman Diaspora: Six Questionable Assumptions. *JJS*, Oxford, Vol. 33, p. 445-464, 1982.

KRAEMER, Ross S. On the Meaning of the Term “Jew” in Greco-Roman Inscriptions. *HTR*, Cambridge, MA, Vol. 82, No. 1, p. 35-53, Jan. 1989.

KRIKONA, Eleni. Plunder of Temples by Seleucid Kings: The Cases under the Reign of Antiochus III, Seleukos IV, and Antiochus IV. *Journal of Ancient History and Archaeology*, No. 4.1, p. 19-28, 2017.

KUHN, K. G. Ἰσραήλ, Ἰουδαῖος, Ἑβραῖος in Jewish Literature after the OT. In: *TDNT*, 1985. p. 359-369 (III).

KUHRT, Amélie. Berossus’ *Babyloniaka* and Seleucid Rule in Babylonia. In: KUHRT, Amélie; SHERWIN-WHITE, Susan. (Ed.). *Hellenism in the East: The interaction of Greek and non-Greek civilizations from Syria to Central Asia after Alexander*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1987. p. 32-56.

\_\_\_\_\_. SHERWIN-WHITE, Susan. Aspects of Seleucid Royal Ideology: The Cylinder of Antiochus I from Borsippa. *JHS*, Cambridge, UK, Vol. 111, p. 71-86, 1991.

KUTCH, Ernst; JACOBS, Louis. Sukkot, In: *EncJud*, 2007. p. 299-302.

LANDY, David. *Jewish Identity and Palestinian Rights: Diaspora Jewish Opposition to*

Israel. London: Zed Books, 2011.

LANGE, Armin. 2 Maccabees 2:13-15: Library or Canon?, In: X&Z, 2007. p. 155-167.

LEON, Harry J. The Jewish Community of Ancient Porto. *HTR*, Cambridge, MA, Vol. 45, No. 3, p. 165-175, Jul. 1952.

LEVENSON, Jon D. *Resurrection and the Restoration of Israel: The Ultimate Victory of the God of Life*. New Haven & London: Yale University Press, 2006.

LEWIS, D. M. The first Greek Jew. *Journal of Semitic Studies*, Vol. 2, Issue 3, p. 264-266, 1957.

LEWIS, Jack P. Jamnia (Jabneh), Council of, In: *ABD* III, p. 634-637.

\_\_\_\_\_. What do we mean by Jabneh?. *Journal of Bible and Religion*, Vol. 32, No. 2, Apr. p. 125-132, 1964.

LIBER, M. Hanoucca et Souccot. *REJ*, Leuven, Vol. 63, No. 125, p. 20-29, 1912.

LIEBERMAN, Saul. *Greek in Jewish Palestine: Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II-IV Centuries C.E.* New York: Jewish Theological Seminary of America, 1942.

LIM, Thimoty H. *The Formation of the Jewish Canon*. New Haven: Yale University Press, 2014.

LIPÍŃSKI, E. 'Ūrīm and Tummīm. *VT*, Leiden, Vol. 20, Fasc. 4, p. 495-496, Oct. 1970.

LÓPEZ SALVÁ, M. Libro Cuarto de los Macabeos. In: *AAT*, 1984-. p. 157-216 (III).

LORBER, Catherine. Ptolemaic Bronzes of Antiochus IV. *Revue Belge de Numismatique et de Sigillographie*, Vol. 153, p. 31-44, 2007.

LOURENÇO, Erike Couto. *O Thymós nos poemas de Homero (Ilíada e Odisseia)*. 2016. 57 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Letras) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

LOURENÇO, João. Os Samaritanos: Um enigma na História Bíblica. *Didaskalia*, Lisboa, Vol. 15, No. 1, p. 49-72, 1985.

LOWE, Malcolm. Who Were the IOΥΔΑΙΟΙ? *Novum Testamentum*, Leiden, Vol. 18, Fasc. 2, p. 101-130, Apr. 1976.

LOZANO, Arminda. Festividades religiosas de ámbito local en Estratonicea de Caria. *Gerión*, Madrid, No. 10, p. 85-101, 1992.

\_\_\_\_\_. La impronta indígena en la religiosidad oficial de la ciudad griega de Estratonicea. Conexiones entre política y religión. *Gerión*, Madrid, No. 11, p. 75-93, 1993.

\_\_\_\_\_. Los Seléucidas y sus sistemas de control territorial. *Gerión*, Madrid, No. 14, p. 183-194, 1996.

LUDLAM, Ivor. Appendix: The God of Moses in Strabo. In: BAR-KOCHVA, Bezalel. *The Image of the Jews in Greek Literature: The Hellenistic Period*. Berkeley: University of California Press, 2010. p. 525-541.

LYKKE, Anne. *Reign and Religion in Palestine: The Political Instrumentalization of Sacred Iconography in the Hellenistic-Roman Period on the Basis of the Numismatic Evidence*. 2012. 480 f. Dissertation (Klassische Archäologie) – Universität Wien, Wien, 2012.

LYS, Daniel. The Israelite Soul According to the LXX. *VT*, Leiden, Vol. 16, Fasc. 2, p. 181-228, Apr. 1966.

MACCOBY, Hyam. Kiddush ha-Shem. *European Judaism: A Journal for the New Europe*, Vol. 18, No. 1, p. 31-34, Winter 1984/1985.

MAIRS, Rachel. Hellenization. In: *EAH*, 2013. p. 3122-3125.

MALINA, Bruce J. *O evangelho social de Jesus: o Reino de Deus em perspectiva mediterrânica*. São Paulo: Paulus, 2004. (Bíblia e sociologia).

MALUL, Meir. לְמִי־יָצָא (Leviticus 16:21): A Marginal Person. *JBL*, Atlanta, GA, Vol. 128, No. 3, 2009. p. 437-442.

MANTOVANI, Dario. Leges et Iura P(opuli) R(omani) Restituit. Principe e diritto in un aureo di Ottaviano. *Athenaeum*, Vol. 96, p. 5-54, 2008.

MARMORSTEIN, A. The Synagogue of Claudius Tiberius Polycharmus in Stobi. *JQR*, Philadelphia, PA, New Series, Vol. 27, No. 4, p. 373-384, Apr. 1937.

MARTIN-ACHARD, Robert. *Da morte à ressurreição segundo o Antigo Testamento*. Santo André: Academia Cristã, 2015.

MARTINEZ, Diego Schneider. *Uma releitura cristã da história: a história Adversus Paganos de Orósio e a teoria dos quatro impérios*. 2014. 98 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

MARTINI, R. Note in calce ad una falsa emissione aurea di Octavianus recentemente apparsa sul mercato antiquario. *Annotazioni numismatiche*, Vol. 5, p. 94-95, 1992.

\_\_\_\_\_. Nuova nota a conferma della falsità dell'“aureo” di Octavianus. *Annotazioni numismatiche*, Vol. 21, p. 465-466, 1996.

MASON, Steve. Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History. *JSJ*, Leiden, Vol. 38, p. 457-512, 2007.

MAURIA, Henry M. de. Alexander the Great and the Politics of “Homonoia”. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 10, No. 1, p. 104-114, Jan. 1949.



MAZZUCCHI, Roberto. A Gymnasium in Jerusalem. In: XYDOPOULOS, Ioannis; GÉMES, Andreas; PEYROU, Florencia (Ed.). *Institucional Change and Stability: Conflicts, Transitions, Social Values*. Pisa: Plus, 2009. p. 19-34.

MCCLELLAN, Daniel O. A Reevaluation of the Structure and Function of 2 Maccabees 7 and its Text-Critical Implications. *Studia Antiqua*, Vol. 7, No. 1, p. 82-95, Spring 2009.

MCDONALD, A. H. The Treaty of Apamea (188 B.C.). *Journal of Roman Studies*, Vol. 57, No. ½, p. 1-8, 1967.

MCKNIGHT, Scot. *A light among the gentiles: Jewish missionary activity in the Second Temple period*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

MENDELS, Doron. Hecataeus of Abdera and a Jewish »patrios politeia« of the Persian Period (Diodorus Siculus XL, 3). *ZAW*, Vol. 95, Issue 1, p. 96-110, Jan. 1983.

\_\_\_\_\_. The Five Empires: A Note on a Propagandistic *Topos*. *AJP*, Baltimore, Vol. 102, No. 3, p. 330-337, Autumn 1981.

MENDELSON, Alan. *Philo's Jewish Identity*. Atlanta: Scholars Press, 1988. (Brown Judaic Studies, 161).

MERCER, Mark. The benefactions of Antiochus IV Epiphanes and Dan 11:37-38: An Exegetical Note. *The Master's Seminary Journal*, Vol. 12, No. 1, p. 89-93, Spring 2001.

MEYERS, Eric M. The Challenge of Hellenism for Early Judaism and Christianity. *Biblical Archaeologist*, Vol. 55, No. 2, p. 84-91, Jun. 1992.

MIGLIORI, Maurizio. La domanda sull'immortalità e la resurrezione: paradigma greco e paradigma biblico. *Hypnos*, São Paulo, Ano 10, No. 14, p. 1-23, 1º Sem. 2005.

MILDENBERG, Leo. Bar Kokhba Coins and Documents. *HSCP*, Cambridge, MA, Vol. 84, p. 311-335, 1980.

MILLAR, Fergus. Éd. Will, C. Orrieux, «Prosélytisme juif»? Histoire d'une erreur, 1992 (Review). *Topoi*, Vol. 3/1, p. 299-304, 1993.

\_\_\_\_\_. Epigraphy. In: CRAWFORD, Michael (Ed.). *Sources for Ancient History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. (The Sources for History: Studies in the Uses of Historical Evidence). p. 80-136.

\_\_\_\_\_. Hellenistic History in a Near Eastern Perspective: The Book of Daniel. In: MILLAR, Fergus. *Rome, the Greek World, and the East*. Volume 3: The Greek World, the Jews, and the East. Edited by Hannah M. Cotton and Guy M. Rogers. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006a. p. 51-66.

\_\_\_\_\_. The Background to the Maccabean Revolution: Reflections on Martin Hengel's "Judaism and Hellenism". In: MILLAR, Fergus. *Rome, the Greek World, and the East*. Volume 3: The Greek World, the Jews, and the East. Edited by Hannah M. Cotton and Guy M. Rogers. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006b. p. 67-90.

\_\_\_\_\_. The Phoenician Cities: A Case-Study of Hellenisation. MILLAR, Fergus. *Rome, the Greek World, and the East*. Volume 3: The Greek World, the Jews, and the East. Edited by Hannah M. Cotton and Guy M. Rogers. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006c. p. 32-50.

\_\_\_\_\_. The Problem of Hellenistic Syria. In: KUHRT, Amélie; SHERWIN-WHITE, Susan. (Ed.). *Hellenism in the East: The interaction of Greek and non-Greek civilizations from Syria to Central Asia after Alexander*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1987. p. 110-133 [= In: MILLAR, Fergus. *Rome, the Greek World, and the East*. Volume 3: The Greek World, the Jews, and the East. Edited by Hannah M. Cotton and Guy M. Rogers. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006. p. 3-31].

MILLER, David M. Ethnicity, Religion and the Meaning of *Ioudaios* in Ancient 'Judaism'. *Currents in Biblical Research*, Vol. 12, No. 2, p. 216-265, 2014.

\_\_\_\_\_. The Meaning of *Ioudaios* and its Relationship to Other Group Labels in Ancient 'Judaism'. *Currents in Biblical Research*, Vol. 9, No. 1, p. 98-126, 2010.

MILLER JR., Patrick D. *The Divine Warrior in Early Israel*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.

MISSIOU, A. The Hellenistic Period. In: CHRISTIDIS, A.-F. (Ed.). *A History of Ancient Greek: From the Beginnings to Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 325-341.

MITCHELL, Lynette G. Greeks, Barbarians, and Aeschylus' *Suppliants*. *G&R*, Cambridge, UK, Vol. 53, No. 2, p. 205-223, Oct. 2006.

\_\_\_\_\_. Greekness. In: *EAH*, 2013a. p. 2990-2992.

\_\_\_\_\_. Hellenes. In: *EAH*, 2013b. p. 3112-3113.

MITTAG, Peter. Antiochus IV Epiphanes. In: *EAH*, 2013. p. 479-480.

MOLONEY, Francis J. "The Jews" in the Fourth Gospel: Another Perspective. *Pacifica*, Vol. 15, p. 16-36, February 2002.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975a.

\_\_\_\_\_. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

\_\_\_\_\_. *Essays on Ancient and Modern Judaism*. Edited and with an introduction by Silvia Berti. Translated by Maura Masella-Gayley. Chicago/London: University of Chicago Press, 1994.

\_\_\_\_\_. Greek Historiography. *History and Theory*, Vol. 17, No. 1, p. 1-28, Feb. 1978.

\_\_\_\_\_. Hellenism. In: *EncJud*, 2007. p. 784-786 (VIII).

\_\_\_\_\_. How Roman Emperors became Gods. *The American Scholar*, Vol. 55, No. 2, p. 181-193, Spring 1986.

\_\_\_\_\_. Ioudaïsmos-hellénismos: Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique by Édouard Will; Claude Orrieux (Review). *CPh*, Chicago, Vol. 83, No. 3, p. 248-251, Jul. 1988.

\_\_\_\_\_. J. G. Droysen between Greeks and Jews. *History and Theory*, Vol. 9, No. 2, p. 139-153, 1970.

\_\_\_\_\_. *Prime Linee di Storia della Tradizione Maccabaica*. Torino: Casa Editrice Giovanni Chiantore, 1931.

\_\_\_\_\_. The Date of the First Book of the Maccabees. In: *L'Italie préromaine et la Rome républicaine*. I. Mélanges offerts à Jacques Heurgon. Rome: École Française de Rome, 1976. (Publications de l'École française de Rome, 27). p. 657-661.

\_\_\_\_\_. The Second Book of the Maccabees. *CPh*, Chicago, Vol. LXX, Number 2, p. 81-88, April 1975b.

MONDOLFO, Rodolfo. *Arte, religión y filosofía de los griegos*. Buenos Aires: Editorial Columba, 1957. (Colección Esquemas, 31).

MOORE, George Foot. *Judaism in the first centuries of the Christian Era: the age of the Tannaim*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927-1930. 3v.

MORENO LEONI, Álvaro M. Memoria y tiranía en la Confederación Aquea helenística (s.III-II a.C.). *Emerita*, Revista de Lingüística y Filología Clásica, Madrid, Vol. LXXXIII, No. 1, p. 133-156, 2015.

MØRKHOLM, Otto. Antiochus IV. In: *CHJ [III]*, 1989. p. 278-291.

\_\_\_\_\_. *Antiochus IV of Syria*. Copenhagen: Aarhus Universitet, 1966.

\_\_\_\_\_. A Posthumous Issue of Antiochus IV of Syria. *Numismatic Chronicle*, Vol. 143, p. 57-63, 1983.

\_\_\_\_\_. *Studies in the Coinage of Antiochus IV of Syria*. Copenhagen: Munksgaard, 1963.

MOR, Menahem. *The Second Jewish Revolt: The Bar Kokhba War, 132-136 CE*. Leiden/Boston: Brill, 2016. (The Brill Reference Library of Judaism, 50).

MORRISON, Gary. *Second Maccabees and Jewish Society: Representations of the Jewishness, Hellenism and the Interaction Between the Greeks and the Jews*. 2004. 275 f. Thesis (Doctor of Philosophy) – Classics Department, University of Canterbury, Canterbury, 2004.

\_\_\_\_\_. The Composition of II Maccabees: Insights Provided by a Literary *topos*. *Bib.*, Roma, Vol. 90, No. 4, p. 564-572, 2009.

MOSLEY, D. J. Greeks, barbarians, language and contact. *Ancient Society*, Vol. 2, p. 1-6, 1971.

MOSSÉ, Claude. *Alexandre, o Grande*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

MOTTA, G. Domingues da. Seria o platonismo uma negação da vida? *Archai*, Brasília, No. 17, p. 95-118, may-aug. 2016.

MOTZO, R. B. Il rifacimento greco di «Ester» e il «III Macc.». In: MOTZO, R. B. *Saggi di Storia e Letteratura Giudeo-Ellenistica*. Vol. V: Firenze: Felice Le Monnier, 1924a. p. 272-290.

\_\_\_\_\_. Le Lettere in principio del «II Livro dei Maccabei». In: MOTZO, R. B. *Saggi di Storia e Letteratura Giudeo-Ellenistica*. Vol. V: Firenze: Felice Le Monnier, 1924b. p. 66-101.

MUÑOZ VALLE, Isidoro. La concepción del Imperio romano como Principado. *Cuadernos de Filología Clásica*, Madrid, Vol. 3, p. 115-125, 1972.

MURRAY, Oswyn. The Date of Hecataeus' work on Egypt. *Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 59, p. 163-168, Aug. 1973.

MUSTI, Domenico. Syria and the East. In: *CAH*, 1984, p. 175-220.

MUSSIES, Gerard. Greek in Palestine and the Diaspora. In: SAFRAI, Shmuel. et al. (Ed.). *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*. Volume 1. Assen: Van Gorcum, 1976. (CRINT). p. 1040-1064.

NEUFELD, Thomas R. Yoder. *'Put on the Armour of God': The Divine Warrior from Isaiah to Ephesians*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 140).

NEUSNER, Jacob. The Canon of Rabbinic Judaism. In: *BCJ*, 2003. p. 93-111.

\_\_\_\_\_. *Major Trends in Formative Judaism, Third Series: The Three Stages in the Formation of Judaism*. Chico, CA: Scholars Press, 1985. (Brown Judaic Studies, 99).

NICKELSBURG, George W. E. 1 and 2 Maccabees – Same Story, Different Meaning. *Concordia Theological Monthly*, Vol. 42, No. 8, p. 515-526, 1971.

\_\_\_\_\_. *Ancient Judaism and Christianity: Diversity, Continuity, and Transformation*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction*. Minneapolis: Fortress Press, 2005.

\_\_\_\_\_. Resurrection. In: *EDSS*, 2000. p. 764-767 (II).

\_\_\_\_\_. *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early*

*Christianity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006. (Harvard Theological Studies, 56).

NICKLAS, Tobias. Irony in 2 Maccabees. In: X&Z, 2007. p. 101-111.

NISULA, Timo. "Time has passed since you sent your letter": Letter Phraseology in 1 and 2 Maccabees. *JSP*, Thousand Oaks, Vol. 14, No. 3, p. 201-222, 2005.

NOAM, Vered. *Megillah*. In: *CDJJ*, 2011a. p. 417.

\_\_\_\_\_. *Megillat Ta'anit*. In: *CDJJ*, 2011b. p. 417-418.

\_\_\_\_\_. *Megillat Ta'anit (The Scroll of Fasting)*. In: *EAH*, 2013. p. 4415-4416.

\_\_\_\_\_. *Megillat Taanit – The Scroll of Fasting*. In: SAFRAI, Shmuel. et al. (Ed.). *The Literature of the Sages*. Second Part: Midrash and Targum, Liturgy, Poetry, Mysticism, Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature. Assen: Royal Van Gorcum; Fortress Press, 2006. (CRINT). p. 339-362.

NONGBRI, Brent. *Before Religion: A History of a Modern Concept*. New Haven/London: Yale University Press, 2013.

\_\_\_\_\_. The Motivations of the Maccabees and Judean Rhetoric of Ancestral Tradition. In: BAKHOS, Carol. (Ed.). *Ancient Judaism in its Hellenistic Context*. Leiden/Boston: Brill, 2005. (Supp JSJ, 95). p. 85-111.

NOVENSON, Matthew V. Paul's Former Occupation in *Ioudaismos*. In: ELLIOTT, Mark W.; HAFEMANN, Scott J.; WRIGHT, N. T.; FREDERICK, John (Ed.). *Galatians and Christian Theology: Justification, the Gospel, and Ethics in Paul's Letter*. Grand Rapids: Baker Academy, 2014. p. 24-39.

OAKESHOTT, Michael. *Sobre a história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Topbooks; Liberty Fund, 2003. (Liberty Classics).

OBERMAN, Julian. The Sepulchre of the Maccabean Martyrs. *JBL*, Atlanta, GA, Vol. 50, No. 4, p. 250-265, 1931.

OESTERLEY, William Oscar Emil. *An Introduction to the Books of the Apocrypha*. New York: The Macmillan Company, 1935.

OLIVER, James H. Notes on the Inscription at Teos in Honor of Antiochus III. *GRBS*, Vol. 9, No. 3, p. 321-322, 1968.

OPPENHEIMER, Aharon. *The 'Am ha-Aretz: A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period*. Leiden: Brill, 1977. (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums, 8).

\_\_\_\_\_. The Bar Kokhba Revolt. *Immanuel*, Jerusalem, Vol. 14, p. 58-76, Spring 1982.

ORRIEUX, C. La "parenté" entre Juifs et Spartiates. In: LONIS, R. (Ed.). *L'étranger dans le*



*monde grec*. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1988. p. 169-191.

PALTIEL, Eliezer. Antiochos Epiphanes and Roman Politics. *Latomus*, T. 41, Fasc. 2, p. 229-254, avril-juin 1982.

PARKER, Victor. The Letters in II Maccabees: Reflexions on the book's composition. *ZAW*, Berlin, Bd. 119, p. 386-402, 2007.

PASCUAL, José. La *sympoliteia* griega en las épocas clásica y helenística. *Gérion*, Madrid, Vol. 25, No. 1, p. 167-186, 2007.

PASINYA, Laurent Monsengwo. *La notion de nomos dans le Pentateuque grec*. Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 2005.

PATTERSON, Cynthia. 'Not Worth the Rearing': The Causes of Infant Exposure in Ancient Greece. *Transactions of the American Philological Association*, Baltimore, Vol. 115, p. 103-123, 1985.

PATTERSON, Lee E. *Kinship Myth in Ancient Greece*. Austin: University of Texas Press, 2010.

PATTERSON, Stephen J. Apocrypha, In: *ABD I*, p. 292.

PEARCE, Sarah. 3 Maccabees. In: *OBC*, 2001. p. 773-775.

PICKARD-CAMBRIDGE, Arthur Wallace. *The Dramatic Festivals of Athens*. Revised by John Gould and David Malcolm Lewis. London: Clarendon Press, 1968.

PINA POLO, Francisco. Ideología y práctica política en la Roma tardorrepublicana. *Gerión*, Madrid, Vol. 12, p. 69-94, 1994.

PLÁCIDO SUÁREZ, Domingo. Las formas del poder personal: la monarquía, la realeza y la tiranía. *Gerión*, Madrid, Vol. 25, No. 1, p. 127-166, 2007.

PODLECKI, Anthony J. The Political Significance of the Athenian "Tyrannicide"-Cult. *HZAG*, Stuttgart, Bd. 15, H. 2, p. 129-141, Apr. 1966.

PORTIER-YOUNG, Anatheia E. *Apocalypse Against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism*. Foreword by John J. Collins. Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2011.

PREUS, Anthony. *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Lanham; Toronto; Plymouth: The Scarecrow Press, 2007. (Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements, 78).

PUECH, Émile. *La croyance des Esséniens en la vie future*. 2 Volumes. Paris: Lecoffre, 1993. (Études bibliques, 21-22).

RAJAK, Tessa. *Josephus: The Historian and His Society*. London: Duckworth, 2002.

\_\_\_\_\_. The Angry Tyrant. In: RAJAK, Tessa; PEARCE, Sarah; AITKEN, James; DINES,

Jennifer. (Ed.). *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2007. (Hellenistic culture and society, L). p. 110-127.

\_\_\_\_\_. *The Jewish Dialogue with Greece and Rome: Studies in Cultural and Social Interaction*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2001. (Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums, 48).

\_\_\_\_\_. *Translation and Survival: The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

RAMINELLI, Ronald. Lucien Febvre no caminho das mentalidades. *Revista de História*, São Paulo, No. 122, p. 97-115, jan/jul. 1990.

RAPPAPORT, Uriel. Numismatics. In: *CHJ [I]*, 1984. p. 25-59.

\_\_\_\_\_. The Hellenization of the Hasmoneans. In: MOR, Menahem. (Ed.). *Jewish Assimilation, Acculturation and Accomodation: Past Traditions, Current Issues and Future Prospects*. Proceedings of the Second Annual Symposium of the Philip M. and Ethel Klutznick Chair in Jewish Civilization held on Sunday-Monday, September 24-25 1989. Lanham/New York/London: Creighton University, 1992. (Studies in Jewish Civilization, 2). p. 1-13.

REALE, Giovanni. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus, 2002.

REGEV, Eyal. Hanukkah and the Temple of the Maccabees: Ritual and Ideology from Judas Maccabaeus to Simon. *JSQ*, Tübingen, Vol. 15, No. 2, p. 87-114, 2008.

\_\_\_\_\_. *The Hasmoneans: Ideology, Archaeology, Identity*. Göttingen/Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

REMIJSEN, Sofie. *The End of Greek Athletics in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. (Greek culture in the roman world).

RENAUD, B. La loi et les lois dans les livres des Maccabées. *Revue Biblique*, Paris, Vol. 68, No. 1, p. 39-67, janvier 1961.

RIBEIRO, Ari Luís do Vale. Jesus e os movimentos messiânicos. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, Vol. 17, No. 66, p. 27-54, Jan/Mar 2009.

RICH, J. W.; WILLIAMS, J. H. C. *Leges et Ivra P. R. Restitvit: A New Aureus of Octavian and the Settlement of 28-27 BC*. *Numismatic Chronicle*, Vol. 159, p. 169-213, 1999.

RICHARDSON, J. S. *Augustan Rome 44 BC to AD 14: The Restoration of the Republic and the Establishment of the Empire*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012. (The Edinburgh History of Ancient Rome).

RIGSBY, Kent J. *Asylia: Territorial Inviolability in the Hellenistic World*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1996.

RIVES, James. Flavian Religious Policy and the Destruction of the Jerusalem Temple. In: EDMONDSON, Jonathan; MASON, Steve; RIVES, James. (Ed.). *Flavius Josephus and Flavian Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2005. p. 145-166.

ROBERTSON, Edward. The 'Ūrīm and Tummīm; What Were They? *VT*, Leiden, Vol. 14, Fasc. 1, p. 67-74, Jan. 1964.

RODRIGUES, Nuno Simões. Flávio Josefo e a «invenção» da teocracia. *HUMANITAS*, Coimbra, Vol. LII, p. 195-212, 2000.

\_\_\_\_\_. Hesíodo e o sonho de Nabucodonosor. In: RAMOS, José Augusto; RODRIGUES, Nuno Simões. (coords.). *Mnemosyne kai Sophia*. Coimbra/Lisboa: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra/Centro de História da Universidade de Lisboa, 2012. p. 87-97.

\_\_\_\_\_. O que tem Esparta que ver com Jerusalém? A construção de um mito helenístico. *HUMANITAS*, Coimbra, Vol. LXV, p. 109-122, 2013.

RODRÍGUEZ ALFAGEME, I. 3 Macabeos. In: *AAT*, 1984-. p. 481-503 (II).

ROMEROWSKI, Sylvain. Old Testament Sacrifices and Reconciliation. *European Journal of Theology*, Vol. 16, No. 1, p. 13-24, 2006.

RONEN, Yigal. The First Hasmoneans Coins. *Biblical Archaeologist*, Vol. 50, No. 2, p. 105-107, Jun. 1987.

ROSENBERG, Stephen G. The Jewish Temple at Elephantine. *Near Eastern Archaeology*, Vol. 67, No. 1, p. 4-13, Mar. 2004.

ROSNER, Fred. Suicide in Biblical, Talmudic and Rabbinic Writings. *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, Vol. 11, No. 2, p. 25-40, Summer 1970.

ROST, Leonard. *Introdução aos livros Apócrifos e Pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos manuscritos de Qumran*. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2004. (Nova Coleção Bíblica).

RUETHER, Rosemary Radford. Judaism and Christianity: Two fourth-century religions. *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, Vol. 2, Issue 1, p. 1-10, 1972.

RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. A imagem de Moisés no judaísmo helenístico. *Reflexus*, Vitória, Ano X, No. 16, p. 375-393, 2016a.

\_\_\_\_\_. A imagem de Moisés no mundo helenístico. *Revista Jesus Histórico*, Ano IX, No. 17, p. 116-132, 2016b.

\_\_\_\_\_. *A psykhé entre os gregos: do mito homérico às concepções pré-socráticas*. 2014. 67 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

\_\_\_\_\_. As interpretações de Azazel em Levítico 16. *Ensaio Teológico*, Ijuí, Vol. 2, No. 1, p. 11-29, 2016c.

\_\_\_\_\_. Introdução à teologia de 1 Macabeus. *Teologia e Espiritualidade*, Curitiba, Vol. 4, No. 7, p. 71-90, Junho 2017a.

\_\_\_\_\_. Marido de sangue: uma interpretação de Êxodo 4.24-26 a partir da tradição judaica. *Vox Scripturae – Revista Internacional de Teologia*, São Bento do Sul, Vol. 25, No. 1, p. 13-25, 2017b.

\_\_\_\_\_. O conceito de *nefesh* no Antigo Testamento. *Vox Scripturae – Revista Internacional de Teologia*, São Bento do Sul, Vol. 24, No. 1, p. 31-53, 2016d.

\_\_\_\_\_. O relato de Hecateu de Abdera sobre os judeus. *Hypnos*, São Paulo, 2018 (No prelo).

\_\_\_\_\_. *O ser humano necessitado*: as implicações do conceito de *nefesh* nas ideias de homem, vida e morte na antropologia do Antigo Testamento. 80 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Teologia) – Faculdades Batista do Paraná, Curitiba, 2015.

\_\_\_\_\_; FRIGHETTO, Renan. A acusação de onolatria judaica no período helenístico. *Revista Batista Pioneira*, Ijuí, Vol. 5, No. 1, p. 377-390, 2016.

\_\_\_\_\_; FRIGHETTO, Renan. Um símbolo da diferença: pertença, violência e resistência na circuncisão judaica. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, 2018 (No prelo).

RUPRECHT, Louis A. *Was Greek Thought Religious? On the Use and Abuse of Hellenism from Rome to Romanticism*. New York: Palgrave, 2002.

SAÏD, Suzanne. Greeks and Barbarians in Euripides' Tragedies: The End of Difference? In: HARRISON, Thomas. (Ed.). *Greeks and Barbarians*. New York: Routledge, 2002. p. 62-100.

SAMUEL, Michael Leo. *Rediscovering Philo of Alexandria: A First Century Torah Commentator*. Volume I: Genesis. Sarasota, FL: First Edition Design Publishing, 2017.

SANTANA, Thiago Borges de. O modus vivendi helênico e a Revolta dos Macabeus no séc. II a.C. *Oracula*, São Bernardo do Campo, Ano 9, No. 14, p. 31-45, 2013.

SAYCE, A.-H. Inscriptions et papyrus grecs d'Égypte. *Revue des Études Grecques*, Vol. 7, No. 27, p. 284-304, Année 1894.

SCARDELAI, Donizete. *Da religião bíblica ao judaísmo rabínico*: origens da religião de Israel e seus desdobramentos na história do povo judeu. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção biblioteca de estudos bíblicos).

\_\_\_\_\_. *Movimentos messiânicos no tempo de Jesus*: Jesus e outros messias. São Paulo: Paulus, 1998.

SCHÄFER, Peter. Hadrian's Policy in Judaea and the Bar Kokhba Revolt: A Reassessment. In: DAVIES, Philip R.; WHITE, Richard T. (Ed.). *A Tribute to Geza Vermes: Essays on Jewish and Christian Literature and History*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 100). p. 281-303.

\_\_\_\_\_. The Bar Kokhba Revolt and Circumcision: Historical Evidence and Modern Apologetics. In: OPPENHEIMER, Aharon. (Hg.). *Jüdische Geschichte in hellenistisch-römischer Zeit: Wege der Forschung: Vom alten zum neuen Schürer*. Unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner. München: R. Oldenbourg Verlag, 1999. (Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien, 44). p. 119-132.

SCHATKIN, Margaret. The Maccabean Martyrs. *Vigiliae Christianae*, Vol. 28, No. 2, p. 97-113, Jun. 1974.

SCHIFFMANN, Lawrence H. 1 Maccabees. In: *HBC*, 1988a. p. 875-897.

SCHOLTEN, Joseph B. Sympoliteia. In: *EAH*, 2013. p. 6476-6477.

SCHORCH, Stefan. The Libraries in 2 Macc 2:13-15, and the Torah as a Public Document in Second Century BC Judaism. In: *X&Z*, 2007. p. 169-180.

SCHUBERT, Kurt. *Os partidos religiosos hebraicos da época neotestamentária*. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.

SCHÜLER, Donaldo. O pensamento de Bruno Snell. *Revista USP*, São Paulo, n. 53, p. 196-197, março/maio 2002.

SCHÜLLER, S. Some problems connected with the supposed common ancestry of Jews and Spartans and their relations during the last three centuries b.C. *Journal of Semitic Studies*, Vol. 1, Issue 3, p. 257-268, 1956.

SCHULTEISS, Dirk; et al. Uncircumcision: A Historical Review of Preputial Restoration. *Plastic and Reconstructive Surgery*, Vol. 101, No. 7, p. 1990-1998, June 1998.

SCHWANTES, Milton. *Breve história de Israel*. 3.ed. ampliada. São Leopoldo: Oikos, 2010.

SCHWARTZ, Daniel R. *2 Maccabees*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008. (Commentaries on Early Jewish Literature).

\_\_\_\_\_. Antiochus IV Epiphanes in Jerusalem. In: GOODBLATT, David; PINNICK, Avital; SCHWARTZ, Daniel R. (Ed.). *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls*. Proceedings of the Fourth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 27-31 January, 1999. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2001. (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 37). p. 45-56.

\_\_\_\_\_. 'Judaean' or 'Jew'? How should we translate *ioudaios* in Josephus? In: FREY, Jörg; SCHWARTZ, Daniel R.; GRIPENTROG, Stephanie. (Ed.). *Jewish Identity in the Greco-Roman World: Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt*. Leiden/Boston: Brill, 2007. (Ancient Judaism and Early Christianity: Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 71). p. 3-27.

\_\_\_\_\_. Josephus on the Jewish Constitutions and Community. *Scripta Classica Israelica*, Vol. 7, p. 30-52, 1983-1984.



\_\_\_\_\_. Maccabees, Books of. In: *CDJJ*, 2011. p. 408.

\_\_\_\_\_. On Something Biblical about 2 Maccabees. In: STONE, Michael E.; CHAZON, Esther G. (Ed.). *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls*. Proceedings of the First International Symposium of the Orion Center for the Study of Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 12-14 May 1996. Leiden/Boston/Köln: Brill, 1998. (Studies on the texts of the Desert of Judah, 28). p. 223-232.

SCHWARTZ, Seth. John Hircanus I's Destruction of the Gerizim Temple and Judaeo-Samaritan Relations. *JH*, New York, Vol. 7, No. 1, p. 9-25, Spring 1993.

\_\_\_\_\_. Language, Power and Identity in Ancient Palestine. *Past & Present*, Oxford, Vol. 148, Issue 1, p. 3-47, Aug. 1995.

SCURLOCK, JoAnn. 167 BCE: Hellenism or Reform? *JSJ*, Leiden, Vol. 31, No. 2, p. 125-161, 2000.

SHEMESH, Yael. Suicide in the Bible. *Jewish Bible Quarterly*, Vol. 37, No. 3, p. 157-168, 2009.

SHERWIN-WHITE, Susan. A Greek Ostrakon from Babylon of the Early Third Century B.C. *ZPE*, Bonn, Bd. 47, p. 51-70, 1982.

\_\_\_\_\_. A Ritual for a Seleucid king at Babylon? *JHS*, Cambridge, UK, Vol. 103, p. 156-159, 1983.

\_\_\_\_\_. Seleucid Babylonia: a case study for the installation and development of Greek rule. In: KUHRT, Amélie; SHERWIN-WHITE, Susan. (Ed.). *Hellenism in the East: The interaction of Greek and non-Greek civilizations from Syria to Central Asia after Alexander*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1987. p. 1-31.

SIGNORI, Gabriela. (Ed.). *Dying for the Faith, Killing for the Faith: Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective*. Leiden: Brill, 2012. (Brill's Studies in Intellectual History, 206).

SILVA, Airton José da. Judaísmo e Helenismo: encontro e conflito. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, No. 48, p. 9-18, 1996.

SILVA, Bruna Jéssica Cabral. O movimento apocalíptico e macabeu como protesto contra o domínio helênico. *Oracula*, São Bernardo do Campo, Ano 9, No. 14, p. 64-72, 2013.

SILVA, Bruna Moraes. Thymós e psyché nas obras homéricas. *I Congresso Internacional de Religião, Mito e Magia no Mundo Antigo & IX Fórum de debates em História Antiga*, Rio de Janeiro, 2010. p. 57-67.

SILVA, Gilvan Ventura da. A condenação dos judaizantes nos Concílios Eclesiásticos do século IV. *Phoînix*, Rio de Janeiro, Vol. 14, p. 164-188, 2008.

SIMKOVICH, Malka Zeiger. Greek Influence on the Composition of 2 Maccabees. *JSJ*, Leiden, Vol. 42, p. 293-310, 2011.

SKALTSA, Stella. Gymnasium, Classical and Hellenistic times. In: *EAH*, 2013. p. 3008-3010.

SKAURSAUNE, Oskar. *In the Shadow of the Temple: Jewish influences on Early Christianity*. Downers Grove: InterVarsity Press Academic, 2002.

SLATER, William J.; SUMMA, Daniela. Crowns at Magnesia. *GRBS*, Vol. 46, p. 275-299, 2006.

SMALLWOOD, E. Mary. *The Jews under Roman Rule: from Pompey to Diocletian*. Leiden: Brill, 1976. (Studies in Judaism in Late Antiquity, 20).

\_\_\_\_\_. The Legislation of Hadrian and Antoninus Pius against Circumcision. *Latomus*, T. 18, Fasc. 2, p. 334-347, avril-juin 1959.

\_\_\_\_\_. The Legislation of Hadrian and Antoninus Pius against Circumcision: Addendum. *Latomus*, T. 20, Fasc. 1, p. 93-96, janvier-mars 1961.

SMITH, Mark S. *O memorial de Deus: História, memória e a experiência do divino no Antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 2006. (Coleção biblioteca de estudos bíblicos).

SMITH, Morton. Elias J. Bickerman. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 50, p. xv-xviii, 1983.

\_\_\_\_\_. *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*. New York: Columbia University Press, 1971.

\_\_\_\_\_. The Gentiles in Judaism 125 BCE-CE 66. In: *CHJ [III]*, 1999, p. 192-249.

SMITH, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the religious Traditions of Mankind*. New York: Macmillan, 1964.

SNELL, Bruno. *A Cultura Grega e as origens do Pensamento Europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2005. (Estudos, 168).

SOARES, Dionísio Oliveira. As influências persas no chamado judaísmo pós-exílico. *Revista Theos*, Vol. 5, No. 2, p. 1-24 [não oficial], 2009.

\_\_\_\_\_. Hesíodo e Daniel: as relações entre o mito das cinco raças e o sonho da estátua de Nabucodonosor. *Oracula*, São Bernardo do Campo, Vol. 5, p. 21-34, 2009.

\_\_\_\_\_. O livro de Daniel: aspectos sócio-históricos de sua composição. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, Ano XII, No. 28, p. 237-247, janeiro/abril 2008.

SOKOLOWSKI, Franciszek. Divine Honors for Antiochos and Laodike at Teos and Iasos. *GRBS*, Vol. 13, No. 2, p. 171-176, 1972.

\_\_\_\_\_. *Lois sacrées des cités grecques*. Paris: Boccard, 1969. (Travaux et mémoires, 18).

\_\_\_\_\_. *Lois sacrées des cités grecques*: Supplément. Paris: Boccard, 1962.

SOMMER, Benjamin D. Did Prophecy Cease? Evaluating a Reevaluation. *JBL*, Atlanta, GA, Vol. 115, No. 1, p. 31-47, Spring 1996.

SORDI, Marta. L'elogio dei Romani nel I libro dei Maccabei. In: SORDI, Marta. (Ed.). *Storiografia e propaganda*: contributi dell' Istituto di storia antica. Vol. 3. Milan: Vita e Pensiero, 1975. p. 95-104.

SORJ, Bernardo. Identidade judaica, diversidade e unidade. In: FUKS, Saul (Coord.). *Tribunal da História, volume II*: Processos de formação da identidade Judaica e do anti-semitismo. Rio de Janeiro: Imago; Centro de História e Cultura Judaica, 2008. p. 323-339.

SOUSA, Luana Neres de. O ideal de kalokagathia em Xenofonte: uma análise dos excessos. *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, Vitória, No. 2, p. 231-245, 2013.

STAVRIANOPOULOU, Eftychia. Hellenistic World(s) and the Elusive Concept of “Greekness”. In: STAVRIANOPOULOU, Eftychia. (Ed.). *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period*: Narrations, Practices, and Images. Leiden/Boston: Brill, 2013. (Mnemosyne Supplements, 363). p. 177-205.

\_\_\_\_\_. Introduction. In: STAVRIANOPOULOU, Eftychia. (Ed.). *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period*: Narrations, Practices, and Images. Leiden/Boston: Brill, 2013. (Mnemosyne Supplements, 363). p. 1-21-.

STEIN, S. The Liturgy of Hanukkah and the First Two Books of the Maccabees – I. *JJS*, Oxford, Vol. 5, No. 3, p. 100-106, 1954a.

\_\_\_\_\_. The Liturgy of Hanukkah and the First Two Books of the Maccabees – II. *JJS*, Oxford, Vol. 5, No. 4, p. 148-155, 1954b.

STEINBERG, Paul. Ḥanukkah. In: *CDJJ*, 2011a. p. 214.

\_\_\_\_\_. Sukkot. In: *CDJJ*, 2011b. p. 569-570.

STEMBERGER, Günter. *Jews and Christians in the Holy Land*: Palestine in the Fourth Century. Edinburgh: T&T Clark, 1999.

\_\_\_\_\_. The Maccabees in Rabbinic Tradition. In: GARCÍA MARTÍNEZ, F.; HILHORST, A.; LABUSCHAGNE, C. J. (Ed.). *The Scriptures and the Scrolls*: Studies in Honour of A. S. Van der Woude on the Occasion of his 65<sup>th</sup> Birthday. Leiden/New York/Köln: Brill, 1992. (Supp VT, 49). p. 193-203.

STERLING, Gregory E. “A Man of the Highest Repute”: Did Josephus Know the Writings of Philo? In: RUNIA, David T.; STERLING, G. E. *Studia Philonica Annual*: Studies in Hellenistic Judaism. Vol. XXV. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013. p. 101-113.

\_\_\_\_\_. *Historiography and Self-Definition*: Josephos, Luke-Acts, and Apologetic Historiography. Leiden/New York/Köln: Brill, 1992. (Supp NT, 64).

STERN, Menahem. Hasmoneans. In: *EncJud*, 2007. p. 446-447 (VIII).

\_\_\_\_\_. The Chronological Sequence of the First References to Jews in Greek Literature. *Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 59, p. 159-163, Aug. 1973.

STERN, Sacha. *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*. Leiden: E. J. Brill, 1994.

STERN, Yedidia Z. *Religion, state, and the Jewish Identity crisis in Israel*. Washington: Center for Middle East Policy; Brookings, 2017.

STROOTMAN, Rolf. *The Hellenistic Royal Courts: Court Culture, Ceremonial and Ideology in Greece, Egypt and the Near East, 336-30 BCE*. 2007. PhD Dissertation – University of Utrecht, Utrecht, 2007.

SUTER, David W. Maccabees, the Third Book of the. In: *HCBD*, 1996c. p. 638.

\_\_\_\_\_. Maccabees, the Fourth Book of the. In: *HCBD*, 1996d. p. 638-639.

SWAIN, Joseph Ward. Antiochus Epiphanes and Egypt. *CPh*, Chicago, Vol. 39, No. 2, p. 73-94, Apr. 1944.

\_\_\_\_\_. The Theory of the Four Monarchies Opposition History under the Roman Empire. *CPh*, Chicago, Vol. 35, No. 1, p. 1-21, Jan. 1940.

SWETE, Henry Barclay. *An Introduction to the Old Testament in Greek*. Cambridge: Cambridge University Press, 1900.

\_\_\_\_\_. (Ed.). *The Old Testament in Greek According to the Septuagint*. Volume III: Hosea, 4 Maccabees, Psalms of Solomon, Enoch, The Odes. Third Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1905.

TAKÁCS, Sarolta A. Politics and Religion in the Bacchanalian Affair of 186 B.C.E. *HSCP*, Cambridge, MA, Vol. 100, p. 301-310, 2000.

TAL, Oren. Greek Coinages of Palestine. In: *OHGRC*, 2012. p. 252-274.

TARN, W. W. *The Greeks in Bactria and India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1938.

TAYLOR, Michael J. Sacred Plunder and the Seleucid Near East. *G&R*, Cambridge, UK, Vol. 61, No. 2, p. 222-241, Oct. 2014.

TCHERIKOVER, Victor. *Hellenistic Civilization and the Jews*. Philadelphia/Jerusalem: The Jewish Publication Society of America/The Magnes Press, The Hebrew University, 1959 (5719).

TEIXIDOR, Javier. *The Pagan God: Popular Religion in the Greco-Roman Near East*. Princeton: Princeton University Press, 1977. (Princeton Legacy Library).

THOMAS, C. G. Alexander the Great and the Unity of Mankind. *Classical Journal*, Vol. 63,

No. 6, p. 258-260, Mar. 1968.

THONEMANN, P. Magnesia and the Greeks of Asia (*I.Magnesia* 16.16). *GRBS*, Vol. 47, p. 151-160, 2007.

TIERNEY, Michael. Julian the Apostate and the Religion of Hellenism. *SIQR*, Dublin, Vol. 20, No. 80, p. 583-597, Dec. 1931.

TODOROV, Tzvetan. *O medo dos bárbaros: para além do choque das civilizações*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

TOMLINSON, Richard Allan. Gymnasium. In: HORNBLLOWER, Simon; SPAWFORTH, Antony. (Ed.). *The Oxford Companion to Classical Civilization*. Assistant Editor: Esther Eidinow. 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 2014. p. 350-351.

TORREGARAY PAGOLA, Elena. La influencia del modelo de Alejandro Magno en la tradición escipiónica. *Gerión*, Madrid, Vol. 21, No. 1, p. 137-166, 2003.

TORRES, José B. ΔΙΑΔΟΧΟΣ. Algunas precisiones lingüísticas. *Gérion: Revista de Historia Antigua Anejos*, Madrid, Vol. IX, p. 15-19, 2005.

TORREY, C. C. Maccabees (Books). In: *EncBib*, 1902a. cols. 2857-2886 (III).

\_\_\_\_\_. Maccabees (Family). In: *EncBib*, 1902b. cols. 2850-2858 (III).

\_\_\_\_\_. "TAXO" in the Assumption of Moses. *JBL*, Atlanta, GA, Vol. 62, No. 1, p. 1-7, Apr. 1943.

\_\_\_\_\_. The Letters Prefixed to Second Maccabees. *JAOS*, New Haven, Vol. 60, No. 2, p. 119-150, Jun. 1940.

\_\_\_\_\_. "Yāwān" and "Hellas" as Designations of the Seleucid Empire. *JAOS*, New Haven, Vol. 25, p. 302-311, 1904.

TOV, Emanuel. *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 1999. (Supp VT, 72).

TOWNSHEND, B. 4 Maccabees. In: *APOT*, 1913. p. 653-685 (II).

TROIANI, Lucio. The Πολιτεία of Israel in the Graeco-Roman Age. In: PARENTE, Fausto; SIEVERS, Joseph. (Ed.). *Josephus and the History of the Greco-Roman Period: Essays in Memory of Morton Smith*. Leiden/New York/Köln: Brill, 1994. (Studia Post-Biblica, 41). p. 11-22.

TROMP, Johannes. The formation of the Third Book of the Maccabees. *Henoch*, Vol. XVII, p. 311-328, 1995.

ULRICH, Eugene. Daniel, Book of. In: *EDSS*, 2000. p. 170-174 (I).

VAN DER HORST, Pieter W. Ancient Jewish Bibliomancy. *Journal of Greco-Roman*



*Christianity and Judaism*, Hamilton, Canada, Vol. 1, p. 9-17, 2000.

\_\_\_\_\_. *Ancient Jewish Epitaphs: An introductory survey of a millennium of Jewish funerary epigraphy (300 BCE – 700 CE)*. Kampen: Kok Pharos, 1991.

\_\_\_\_\_. *Sortes: Sacred Books as Instant Oracles in Late Antiquity*. In: RUTGERS, L. V. et al. (Ed.). *The Use of Sacred Books in the Ancient World*. Leuven: Peeters, 1998. (Contributions to Biblical Exegesis & Theology, 22). p. 143-173.

VANDERKAM, James C. *An Introduction to Early Judaism*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001a.

\_\_\_\_\_. *From Joshua to Caiaphas: High Priests after the Exile*. Minneapolis/Assen: Fortress Press; Van Gorcum, 2004.

\_\_\_\_\_. Hanukkah: its Timing and Significance according to 1 and 2 Maccabees. *JSP*, Thousand Oaks, Vol. 1, p. 23-40, 1987.

\_\_\_\_\_. Questions of Canon Viewed through the Dead Sea Scrolls. *Bulletin for Biblical Research*, Vol. 11, No. 2, p. 269-292, 2001b.

\_\_\_\_\_. Sukkot. In: *EDSS*, 2000. p. 903-905 (II).

VAN DER KOOIJ, Arie. On the Use of ἀλλόφυλος in the Septuagint. In: KRAUS, Wolfgang; VAN DER MEER, Michaël N.; MEISER, Martin. (Ed.). *XV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Munich 2013*. Atlanta: SBL Press, 2016. (Septuagint and Cognate Studies, 64). p. 401-408.

\_\_\_\_\_. The Canonization of Ancient Books Kept in the Temple of Jerusalem. In: VAN DER KOOIJ, A. & VAN DER TOORN, K. (Ed.). *Canonization & Decanonization: Papers presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religion (LISOR) held at Leiden 9-10 January 1997*. Leiden: Brill, 1998. p. 17-40.

VAN HENTEN, Jan Willelm. 2 Maccabees as a History of Liberation. In: MOR, Menachem; OPPENHEIMER, Aharon; PASTOR, Jack; SCHWARTZ, Daniel R. (Ed.). *Jews and Gentiles in the Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishnah and the Talmud: A collection of articles. Proceedings of the Conference Relations between Jews and Gentiles in the Period of the Second Temple, Mishnah, and the Talmud*, held at the University of Haifa, 13-16 November 1995. Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 2003. p. 63-86.

\_\_\_\_\_; ABUSCH, Ra'anana. The Depiction of the Jews as Typhonians and Josephus' strategy of refutation in *Contra Apionem*. In: FELDMAN, Louis H.; LEVISON, John R. (Ed.). *Josephus' Contra Apionem: Studies in its Character and Context with a Latin Concordance to the portion missing in Greek*. Leiden/New York/Köln: Brill, 1996. (Arbeiten Zur Geschichte des Antiken Judentums und der Urchristentums, 34). p. 271-309.

\_\_\_\_\_. Jewish Martyrdom and Jesus' Death. In: FREY, Jörg; SCHRÖTER, Jens. (Hg.). *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 181). p. 139-168.

\_\_\_\_\_. Maccabees, Books of. In: *EAH*, 2013. p. 4198-4200.

\_\_\_\_\_. Noble Death in Josephus: Just Rhetoric? In: RODGERS, Zuleika. (Ed.). *Making History: Josephus and Historical Method*. Leiden/Boston: Brill, 2007. (Supp JSJ, 110). p. 195-218.

\_\_\_\_\_. *The Maccabean Martyrs as Saviors of the Jewish People: A Study of 2 and 4 Maccabees*. Leiden: Brill, 1997. (Supp JSJ, 57).

\_\_\_\_\_; AVEMARIE, Friedrich. *Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian antiquity*. London/New York: Routledge, 2002. (The context of early Christianity).

VAN HOOFF, Anton J. L. *From Autothanasia to Suicide: Self-killing in Classical Antiquity*. London/New York: Routledge, 1990.

VERMES, Geza. Ḥanina ben Dosa: A controversial Galilean Saint from the First Century of the Christian Era. *JJS*, Oxford, Vol. 23, No. 1, p. 28-50, Spring 1972.

\_\_\_\_\_. Ḥanina ben Dosa: A controversial Galilean Saint from the First Century of the Christian Era (II). *JJS*, Oxford, Vol. 24, No. 1, p. 51-64, Spring 1973.

\_\_\_\_\_. *Jesus e o mundo do judaísmo*. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015. (Bíblica Loyola, 17).

\_\_\_\_\_. *Ressurreição: história e mito*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2013.

VERSNEL, Henk S. Making Sense of Jesus' Death: The Pagan Contribution. In: FREY, Jörg; SCHRÖTER, Jens. (Hg.). *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 181). p. 213-294.

VEYNE, Paul. Introdução. In: VEYNE, Paul. (Org.). *História da vida privada*. Volume 1: Do Império Romano ao Ano Mil. 9 reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 13-15.

\_\_\_\_\_. *O Império Greco-Romano*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008.

\_\_\_\_\_. *Pão e circo: sociologia histórica de um pluralismo político*. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

\_\_\_\_\_. *Quando nosso mundo se tornou cristão: 312-394*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VON WAHLDE, Urban C. "The Jews" in the Gospel of John: Fifteen years of Research (1983-1998). *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Vol. 76, p. 30-55, 2000.

\_\_\_\_\_. The Johannine "Jews": A Critical Survey. *NTS*, Cambridge, Vol. 28, Issue 1, p. 33-60, Jan. 1982.

VRANIĆ, Ivan. The "Hellenization" Process and the Balkan Iron Age archaeology. In:

JANKOVIĆ, Marko A.; MIHAJLOVIĆ, Vladimir D.; BABIĆ, Staša. (Ed.). *The Edges of the Roman World*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014. p. 33-47.

VULIĆ, N. Inscription grecque de Stobi. *Bulletin de correspondance hellénique*, Vol. 56, No. 1, p. 291-298, Année 1932.

WACHOLDER, Ben Zion. The Letter from Judah Maccabee to Aristobulus: Is 2 Maccabees 1:10b-2:2:18 Authentic? *HUCA*, Jerusalem, Vol. 49, p. 89-133, 1978.

WALDBAUM, Jane C. Early Greek Contacts with the Southern Levant, ca. 1000-600 B.C.: The Eastern Perspective. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, No. 293, p. 53-66, feb. 1994.

WALSH, P. G. Making a Drama out of a Crisis: Livy on the Bacchanalia. *G&R*, Cambridge, UK, Vol. 43, No. 2, p. 188-203, Oct. 1996.

WARREN, James. Socratic Suicide. *JHS*, Cambridge, Vol. 121, p. 91-106, 2001.

WEITZMAN, Steven. Forced Circumcision and the Shifting Role of Gentiles in Hasmonean Ideology. *HTR*, Cambridge, MA, Vol. 92, No. 1, p. 37-59, Jan. 1999.

\_\_\_\_\_. Josephus on How to Survive Martyrdom. *JJS*, Oxford, Vol. 55, No. 2, p. 230-245, Autumn 2004.

\_\_\_\_\_. On the Political Relevance of Antiquity: A Response to David Goodblatt's *Elements of Ancient Jewish Nationalism*. *Jewish Social Studies*, New Series, Vol. 14, No. 3, p. 165-172, Spring-Summer 2008.

\_\_\_\_\_. Plotting Antiochus's Persecution. *JBL*, Atlanta, GA, Vol. 123, No. 2, p. 219-234, Summer 2004.

\_\_\_\_\_. *Surviving Sacrilege: Cultural Persistence in Jewish Antiquity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. *The Origin of the Jews: The Quest for Roots in a Rootless Age*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2017.

WESTBROOK, Raymond; LEWIS, Theodore J. Who Led the Scapegoat in Leviticus 16:21? *JBL*, Atlanta, GA, Vol. 127, No. 3, p. 417-422, 2008.

WHITMARSH, Tim. Alexander's Hellenism and Plutarch's Textualism. *CQ*, Cambridge, UK, New Series, Vol. 52, No. 1, p. 174-192, 2002.

WILKER, Julia. "God is with Italy now": Pro-Roman Jews and the Jewish Revolt. In: ECKHARDT, Benedikt. (Ed.). *Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba: Groups, Normativity, and Rituals*. Leiden/Boston: Brill, 2012. p. 157-187.

WILL, Édouard; ORRIEUX, Claude. *Ioudaïsmos-hellénismos: Essai sur le judaïsme à l'époque hellénistique*. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1986.

\_\_\_\_\_. Syngeneia, Oikeiotès, Philia. *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes*, Vol. 69, No. 2, p. 299-325, 1995.

WILLIAMS, David S. Narrative Art in 1 Maccabees VI 1-17. *VT*, Leiden, Vol. 49, Fasc. 1, p. 109-118, Jan. 1999.

\_\_\_\_\_. Recent Research in 2 Maccabees. *Currents in Biblical Research*, Thousand Oaks, Vol. 2, No. 1, p. 69-83, 2003.

WILLIAMS, Jarvis J. *Maccabean Martyr Traditions in Paul's Theology of Atonement: Did Martyr Theology Shape Paul's Conception of Jesus' Death?* Eugene: Wipf & Stock, 2010.

WILLIAMS, Margaret H. The Meaning and Function of *Ioudaios* in Graeco-Roman Inscriptions. *ZPE*, Bonn, Bd. 116, p. 249-262, 1997.

WILSON, Robert R. *Profecia e Sociedade no Antigo Israel*. 2 ed. revisada. São Paulo: Targumim; Paulus, 2006.

WINDISCH, H. βάρβαρος. In: *TDNT*, 1985. p. 546-553 (I).

\_\_\_\_\_. Ἑλλην, etc. In: *TDNT*, 1985. p. 504-516 (II).

WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008.

WOODARD, Branson L. Literary Strategies and Authorship in the Book of Daniel. *JETS*, Vol. 37, No. 1, p. 39-53, March 1994.

WOOLF, Greg. Becoming Roman, staying Greek: culture, identity, and the civilizing process in the Roman East. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, Cambridge, UK, Vol. 40, p. 116-143, 1994.

\_\_\_\_\_. The unity and diversity of Romanisation. In: BLAGG, Thomas; MILLETT, Martin. (Ed.). *The Early Roman Empire in the West*. Oxford: Oxbow Books, 1990. p. 349-352.

WRIGHT, N. T. *The Resurrection of the Son of God*. Minneapolis: Fortress Press, 2003. (Christian Origins and the Question of God, 3).

YOUNG, Rodger C. When did Jerusalem fall? *JETS*, Vol. 47, No. 1, p. 21-38, March 2004.

ZAMBELLI, Marcello. La composizione del secondo libro dei Maccabei e la nuova cronologia di Antioco IV Epifane. In: *Miscellanea greca e romana*. Roma: Istituto italiano per la storia antica, 1965. (Studi pubblicati dall'istituto italiano per la storia antica, 16). p. 195-299.

ZEITLIN, Solomon. Hannukah: Its Origin and Significance. *JQR*, Philadelphia, PA, New Series, Vol. 29, No. 1, p. 1-36, Jul. 1938.

\_\_\_\_\_. Israelites, Jews in the Pauline Epistles. *JQR*, Philadelphia, PA, Vol. 58, No. 1, p. 72-74, Jul. 1967.

\_\_\_\_\_. Megillat Taanit as a Source for Jewish Chronology and History in the Hellenistic and Roman Periods. *JQR*, Philadelphia, PA, New Series, Vol. 9, No. ½, p. 71-102, Jul.-Oct. 1918.

\_\_\_\_\_. Megillat Taanit as a Source for Jewish Chronology and History in the Hellenistic and Roman Periods. *JQR*, Philadelphia, PA, New Series, Vol. 10, No. 1, p. 49-80, Jul. 1919a.

\_\_\_\_\_. Megillat Taanit as a Source for Jewish Chronology and History in the Hellenistic and Roman Periods. *JQR*, Philadelphia, PA, New Series, Vol. 10, No. 2/3, p. 237-290, Oct. 1919b.

\_\_\_\_\_. The Jews: Race, Nation or Religion: Which? A Study Based on the Literature of the Second Jewish Commonwealth. *JQR*, Philadelphia, PA, New Series, Vol. 26, No. 4, p. 313-347, Apr. 1936.

\_\_\_\_\_. *The Second Book of the Maccabees*. Translated by S. Tedesche. New York: Harper & Brothers, 1954.

ZISSU, Boaz; ESHEL, Hanan. Religious Aspects of the Bar Kokhba Revolt: The Founding of Aelia Capitolina on the Ruins of Jerusalem. In: ULANOWSKI, Krzysztof. (Ed.). *The Religious Aspects of War in the Ancient Near East, Greece, and Rome*. Leiden/Boston: Brill, 2016. (Ancient Warfare Series, 1; Culture and history of the ancient Near East, 84). p. 387-405.

ZOLLSCHAN, Linda T. The Earliest Jewish Embassy to the Romans: 2 Macc. 4:11? *JJS*, Oxford, Vol. 55, No. 1, p. 37-44, Spring 2004.

ZSENGELLÉR, József. Maccabees and Temple Propaganda. In: X&Z, 2007. p. 181-195.



## GLOSSÁRIO

**ALEXANDRIA:** principal cidade do Egito helenístico, fundada por Alexandre, o Grande, sendo por muito tempo a capital do Império Ptolomaico. Nesta cidade havia uma grande comunidade judaica, de modo que a cidade foi historicamente marcada por uma oposição entre os judeus estrangeiros e os egípcios nativos.

**ANTIGO TESTAMENTO:** designação cristã da Bíblia Hebraica, contendo os mesmos livros que esta, mas em ordem diferente. É a primeira parte do cânon cristão.

**APÓCRIFOS:** designação protestante dos livros deuterocanônicos, ou seja, Tobias, Judite, Eclesiástico, 1 e 2 Macabeus, Sabedoria de Salomão e Baruque. São livros que fizeram parte da Septuaginta (LXX), mas que não formam nem o cânon judaico (Bíblia Hebraica) nem o cânon protestante.

**ASMONEUS:** dinastia dos reis judeus que assumiram o poder após a Revolta dos Macabeus, tendo sido fundada por Simão, irmão de Judas Macabeu. Apesar de ter perdido o poder em 37 a.C., com a derrota para os romanos, permaneceram importantes, de modo que o rei designado pelos romanos no tempo de Jesus, Herodes, o Grande, casa com Mariane, uma princesa da dinastia dos Asmoneus.

**BÍBLICA CATÓLICA:** cânon católico que inclui não somente os livros da Bíblia Hebraica e do Novo Testamento, mas também outros livros da tradição judaica, traduzidos para o grego na Septuaginta (LXX).

**BÍBLIA HEBRAICA:** conjunto de livros tidos como sagrados para os judeus. É composta pelos mesmos livros que o Antigo Testamento dos protestantes, mas em ordem diferente.

**BÍBLICA ORTODOXA:** designação referente aos diversos cânones utilizados pelas igrejas ortodoxas, que podem incluir vários livros para além daqueles presentes na Bíblia Católica.

**CÂNON:** conjunto de livros tidos como sagrados para uma confissão religiosa.

**CIRCUNCISÃO:** retirada cirúrgica do prepúcio. Na comunidade judaica, é o símbolo da aliança estabelecida entre Deus e Abraão, marcando a pertença de uma criança de sexo masculino à comunidade.

**DIA DE NICANOR:** festa religiosa judaica realizada um dia antes do dia de Mordecai, ou Purim. Celebração realizada em comemoração da derrota do general selêucida Nicanor contra as tropas judaicas.

**DIÁSPORA:** designa tanto a dispersão dos judeus para outros territórios que não a Judeia, assim como a comunidade formada nestas outras terras. Ainda hoje designa os territórios onde vivem a comunidade judaica que não está na Judeia, assim como esta própria comunidade.

**ELEFANTINE:** ilha no Nilo, no Sul do Egito, onde havia uma grande presença judaica, cuja comunidade chegou inclusive a estabelecer um templo, dedicado ao Deus dos judeus.

**ERA SELÊUCIDA:** sistema de datação utilizado pelo Império Selêucida, iniciando com a reconquista da Babilônia por Seleuco I Nicator, em 312/311 a.C. (0 SE). Havia dois modos de uso da Era Selêucida como datação: 1) o sistema babilônico, iniciando o ano em 1 Nisanu; 2) o sistema macedônio, cujo ano novo era marcado no outono.

**FARISEUS:** grupo religioso judaico marcado pela crença na ressurreição e pelo ensino da Lei, em contraste com os saduceus, descrentes na ressurreição e centralizados no culto no Templo.

**FESTA DAS TENDAS:** também chamada de “festa das cabanas”, é uma celebração judaica realizada no dia 15 Tishrei, que busca recordar o tempo que o povo judeu passou no deserto, habitando em tendas.

**HANUKÁ:** também chamado de “festival das luzes”, é a festa judaica que celebra a rededicação do Templo de Jerusalém pelos macabeus, após a profanação do mesmo pelo rei selêucida Antíoco Epifânio. Esta festa, que começa no pôr-do-sol do 24º dia do mês de Kislev, dura oito dias.

**HEBRAÍSMO:** influência da língua hebraica sobre outras línguas, seja na escrita ou na fala.

**HERAKLES:** também chamado de Hércules, é um herói da mitologia grega, tomado como um semideus, filho de Zeus. Dizia-se que os espartanos eram seus descendentes, assim como diversas cidades adotaram seu culto.

**ISRAEL:** nome, segundo a tradição bíblica, dado por Deus a Jacó, patriarca dos judeus. É o principal termo para expressar o conjunto da comunidade judaica em sentido religioso, conectado a Deus. Durante a divisão da monarquia dos judeus, este termo designou o Reino do Norte, que tinha a cidade de Samaria como capital.

**JUDEIA:** nome judaico da região da Palestina onde viviam os judeus. Durante a divisão da monarquia, este termo designou o Reino do Sul, que teve a cidade de Jerusalém como capital.

**JERUSALÉM:** principal cidade e capital da Judeia, era também o centro da religião judaica, onde se encontrava o grande Templo dos judeus.

**LEONTOPOLIS:** antiga cidade egípcia, também chamada de Heliópolis, era localizada no Delta do Nilo, no Baixo Egito. Nesta cidade não somente havia uma grande comunidade judaica mas também chegou a ser construído um templo dos judeus.

**MACABEUS:** termo que pode designar os membros da família dos Asmoneus, que lideraram a revolta contra o domínio selêucida, ou ainda os judeus que participaram desta revolta, denominada Revolta dos Macabeus.

**MISANTROPIA:** termo que se refere tanto ao ódio pela humanidade como à falta de sociabilidade. Trata-se da principal acusação contra os judeus na Antiguidade.

**MONTE GERIZIM:** uma das mais altas montanhas da Cisjordânia, era onde ficava o Templo dos samaritanos.

**NANEIA:** deusa adorada na Pérsia, Armênia e Síria, era o equivalente das deusas gregas Artêmis e Afrodite, e da babilônia Ishtar, conhecida pelos sumérios como Inanna.

**NOVO TESTAMENTO:** segunda parte do cânon cristão. Conjunto de escritos tomados como sagrados para os cristãos, tendo sido escritos nos primeiros séculos depois de Cristo por Apóstolos ou pessoas próximas a estes.

**PROSÉLITO:** termo que designa um gentio convertido à religião judaica.

**PTOLOMAICO:** Império estabelecido por Ptolomeu, general de Alexandre, com base no Egito, tendo como capital a cidade de Alexandria. Uma das monarquias helenísticas.

**QUMRAN:** é um sítio arqueológico descoberto ao noroeste do Mar Morto, onde foram encontrados uma série de manuscritos que eram utilizados por uma comunidade que habitava a região por volta do tempo de Jesus Cristo.

**RESSURREIÇÃO:** crença escatológica judaica e cristã de que Deus trará novamente à vida seus escolhidos, em corpo. Difere, portanto, de crenças relativas à preservação da alma ou salvação da mesma, em contraste com o corpo, que é destruído.

**REVOLTA DE BAR KOKHBA:** também chamada de “Terceira Guerra Judaico-Romana”, foi uma revolta judaica contra o Império Romano, liderada por Simão Bar Kokhba, que durou entre 132 e 136 d.C., até ser suprimida pelos romanos.

**REVOLTA DOS MACABEUS:** revolta judaica liderada pelo sacerdote Matatias e seus filhos contra o domínio selêucida na Judeia, tendo como aparente causa as medidas instituídas por Antíoco IV contra a Lei judaica.

**SÁBADO:** sétimo e último dia da semana, tomado pelos judeus como sagrado, no qual se deve descansar, uma vez que Deus criou o mundo em seis dias e no sétimo descansou.

**SADUCEUS:** grupo religioso judaico centrado no culto no Templo de Jerusalém e nos sacrifícios, conhecidos pela descrença na ressurreição e na existência de anjos, em contraste com os fariseus.

**SAMARITANOS:** grupo étnico-religioso aparentado aos judeus, habitava a região ao norte da Judeia, tendo como principal cidade e capital Samaria. Apesar da sua religião ser próxima daquela dos judeus, não tomavam como centro de culto o templo em Jerusalém, mas o templo que havia no Monte Gerizim.

**SEGUNDO TEMPLO:** Templo de Jerusalém construído pelos judeus após seu regresso do

Cativeiro na Babilônia, por volta do séc. VI a.C. Foi destruído em 70 d.C. pelo general romano Tito, quando saqueou a cidade de Jerusalém.

**SELÊUCIDAS:** Império fundado por Seleuco, general de Alexandre, o Grande, com base na Síria, tendo como capital Antioquia. Uma das monarquias helenísticas.

**SEPTUAGINTA (LXX):** primeira tradução da Bíblia Hebraica. Esta tradução dos escritos sagrados judaicos para o grego, supostamente feita em Alexandria por 70 tradutores (por isso o seu nome) sob encomenda de Ptolomeu, continha não somente os textos presentes na Bíblia Hebraica, mas também outras obras judaicas, incorporadas posteriormente pelos católicos ao seu cânon.

**SINAGOGA:** local de culto da religião judaica, é local de leitura dos textos sagrados assim como de orações e exposições a respeito das Escrituras.

**SUMO SACERDOTE:** principal sacerdote. No caso judaico, o sumo sacerdote foi, por certo tempo, o líder não somente religioso como também político do povo judeu, tanto quando sob domínio estrangeiro como quando enquanto Estado independente.

**TANAKH:** termo hebraico para a Bíblia Hebraica.

**TORÁ:** termo hebraico que designa a Lei judaica, ou seja, os cinco primeiros livros da Bíblia Hebraica (e do Antigo Testamento), também chamados de Pentateuco.

**TRIRREME:** tipo de embarcação da Antiguidade que dispunha de três ordens de remos.

**YAHWEH:** adaptação do Tetragrama sagrado dos judeus, *YHWH* (יהוה), tido como o nome de Deus, e cuja pronúncia correta não se sabe ao certo. Outras variações são “Javé” e “Jeová”.

**APÊNDICE 1****GRADE DE LEITURA REFERENTE À DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL**

<b>Referência</b>	<b>Termos principais</b>	<b>Contexto literário</b>

<b>Contexto espacial</b>	<b>Personagens</b>	<b>Ações</b>

<b>Intencionalidade</b>	<b>Fontes</b>	<b>Recepção</b>



## APÊNDICE 2

### GRADE DE LEITURA REFERENTE À DOCUMENTAÇÃO NUMISMÁTICA

#### Anverso

Figura	Gestual	Detalhes	Disposição

Inscrição	Borda	Dados gerais

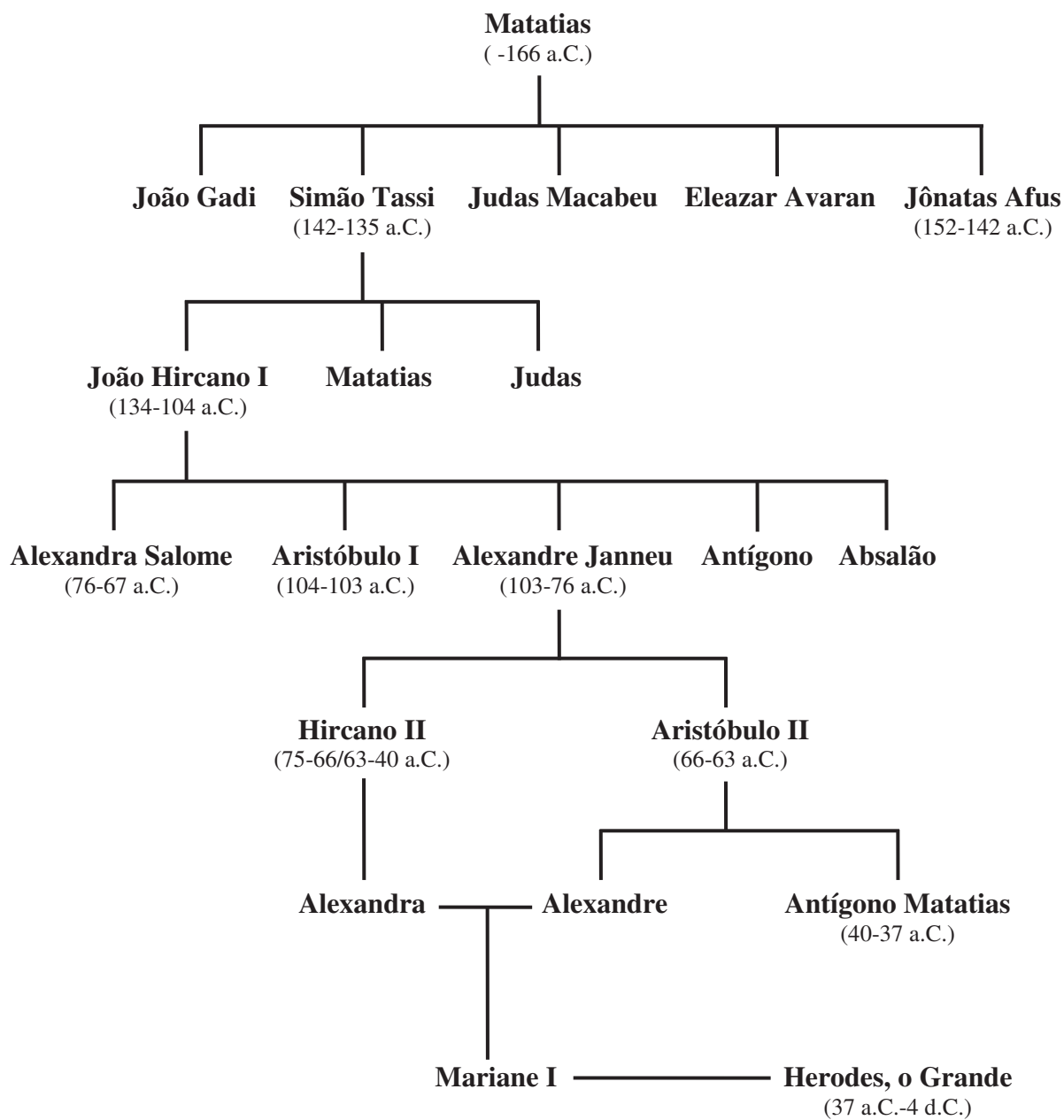
#### Reverso

Figura	Gestual	Detalhes	Disposição

Inscrição	Borda	Dados gerais

## ANEXO 1

## A DINASTIA DOS ASMONEUS



## ANEXO 2

## A DINASTIA DOS SELÊUCIDAS

