

“O *Quarto Livro dos Oráculos Sibilinos* e a idéia de um denominador comum para o judaísmo do Segundo Templo”¹

Vicente Dobroruka

O Wolfson College (Oxford) mantém religiosamente, desde 1965, um seminário toda terça-feira (excetuando-se os períodos de férias) para a discussão das intersecções entre judaísmo e cristianismo e quaisquer outros temas ligados ao assunto. Numa dessas sessões, em meio a uma discussão bizantina (sem trocadilho) sobre o que poderia distinguir um cristão de um judeu no séc.II, ou III, ou o quanto um se distinguiria do outro etc. um velho, consagrado e respeitado professor ergueu sua voz (e com ela, o peso de sua autoridade) e, em meio ao silêncio, enunciou: um cristão poderia nutrir esse tipo de dúvida, mas um judeu jamais teria dúvida de sua condição de judeu. Com essa fala encerrou-se a questão, até porque o autor da afirmação tinha décadas de pesquisa sobre o assunto e sabia muito bem do que estava falando.

Este capítulo propõe-se a discutir essa noção - que implica, evidentemente, num denominador comum para o judaísmo do período em questão, na mesma medida em que deixa em aberto as possibilidades para um cristão definir-se como tal, ou ser percebido como tal por terceiros, que na realidade não me parece desprovida de fundamento. Todavia, não se trata de distinguir judeus de cristãos, mas de problematizar, no texto, alguns temas-chave que podem colocar em xeque a idéia de um “judaísmo mínimo” ao qual poder-se-ia submeter qualquer um a testes e encontrar um substrato comum. O texto propõe-se a discutir esse tema do ponto de vista de um texto em particular (o quarto livro dos *Oráculos sibilinos*, daqui para a frente OrSib 4), com o auxílio de outros testemunhos inequívoca ou potencialmente judaicos (como o *Segundo Apocalipse de Enoch*, daqui para a frente 2En); e dentro do que OrSib 4 tem a nos oferecer na discussão, focarei meu exame em dois aspectos particulares do texto e, por extensão, do judaísmo do séc.I - a saber, as peculiaridades que as relações com animais

¹ Para as citações bíblicas, utilizei a *Bíblia de Jerusalém* (São Paulo: Paulinas, 1985); para as dos pseudepígrafos servi-me da edição de James H. Charlesworth (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983-1985. 2 vols. (abreviada como OTP daqui em diante); para os *Oráculos sibilinos* servi-me da edição de Alfons Kurfess. *Sibillynische Weissagungen*. Berlin: Heimeran, 1951. 1950 em minha própria tradução ou cotejada com a de John J. Collins em OTP; para autores clássicos como Josefo, utilizei as edições da Loeb Classical Library. Para as citações da literatura rabínica servi-me da versão inglesa do Talmude da Babilônia (ed. por Isidore Epstein) em CD-ROM (New York: Davka, 1999).

e o Templo podiam oferecer, e o modo como as concepções metahistóricas do sibilista de OrSib 4 se apresentam.

Recentemente, a idéia de um “judaísmo básico” encontrou em Sanders um de seus defensores mais capazes². O *shema* (Dt 6:4 ss. - “Ouve, ó Israel: Iahweh nosso Deus e o único Iahweh [...]”) é, evidentemente, uma condensação do mínimo que um judeu deveria saber para considerar-se como tal; não vem ao caso discutir neste texto a questão da pertença ao judaísmo como vínculo familiar ou biológico (lembramos que mesmo vínculos desse tipo podiam ser revogados mediante a apostasia - recordemos o caso de Tibério Júlio Alexandre, sobrinho de Fílon, que além de apóstata fez uma carreira muito bem-sucedida no alto funcionalismo público romano do Oriente³). Nem há espaço para discutirmos todas as variedades possíveis de judaísmo, além das quatro tradicionalmente enumeradas por Josefo (fariseus, saduceus, essênios e a “Quarta Filosofia”); sabemos que esse número era maior, o questionamento quanto a quem tenham sido os essênios ou mesmo se algum dia existiram é hoje um tema dos mais importantes, e mesmo fontes talmúdicas apontam para “tipos” de judaísmo que sumiram sem deixar traços. Samaritanos e caraitas, mais longevos como grupos, também estão de fora de nossa análise.

Entre os elementos que aparentemente se sobressaem em meio aos denominadores “comuns” do judaísmo do Segundo Templo estaria, em primeiro lugar, o respeito incondicional ao Templo, ou, numa variante do tema, a obediência às instruções dos sacerdotes⁴. Como se observa tanto em fontes judaicas quanto no Novo Testamento (basta lembrar a importância que Jesus atribui ao Templo - p.ex. Mt 12:5; 21:12; Mc 11:15 etc.) esse respeito era mais do que convencional e não era extorsivo: os sacrifícios eram proporcionais ao que cada fiel poderia oferecer (p.ex. Lv 5:11). Idéias infames como a de Gaius (que pretendia ver a própria estátua venerada no Templo eram também capazes de unir os judeus (ao menos os palestinos) em torno de uma causa comum, união essa motivada por um tema considerado coletivamente relevante, como nos informa Fílon em *Legatio ad Gaium*.

² Edward P. Sanders. *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE*, 1992. As obras de Josefo estão doravante abreviadas da seguinte maneira: *Guerra dos judeus*, BJ; *Antigüidades judaicas*, AJ; *Autobiografia*, V (de *Vita*); e *Contra Apião*, CA.

³ Embora tenha enfrentado considerável resistência por sua condição de renegado, é um dos poucos elogiados por sua administração antes da guerra em 70 d.C.; cf. Josefo. BJ 2.220 e Martin Goodman. *A classe dirigente da Judéia. As origens da revolta judaica contra Roma, 66-70 d.C.* Rio de Janeiro: Imago, 1994. P.28.

⁴ Sanders, op.cit. pp.19-20.

Lei e Templo parecem portanto, ser denominadores comuns mínimos para a condição de judeu praticante e não apenas etnicamente definido; Sanders chega mesmo a afirmar que os judeus estariam dispostos a aceitar o domínio estrangeiro desde que pudessem permanecer na obediência às prescrições da Lei⁵; ora, é precisamente o inverso que verificamos, quando se pensa que é a cessação dos sacrifícios em honra do imperador romano que é tida como o início oficial das hostilidades “sem retorno”, por parte de Josefo, no famoso discurso de Agripa:

‘Mas as vossas ações já são atos de guerra contra Roma: não prestastes tributo a César [...]’ Outro incidente ocorreu simultaneamente no Templo. Eleazar, filho do sumo-sacerdote Ananias, um jovem muito ousado, e então no posto de capitão [i.e. de um oficial imediatamente abaixo do sumo-sacerdote na hierarquia do Templo - cf. At 4:1 ss.] persuadiu aqueles que oficiavam no templo a não aceitarem oferendas ou sacrifícios de um estrangeiro [segundo Fílon, os sacrifícios eram pagos pelo próprio imperador - cf. Legatio ad Gaium 157 - mas segundo Josefo, pelos judeus mesmos - CA 2.77]. Esse gesto plantou as fundações da guerra com os romanos; pois os sacrifícios oferecidos em honra daquela nação e do imperador foram, em consequência, rejeitados. (BJ 2.408-424)

O retrato oferecido é algo homogêneo demais e, como veremos, OrSib 4 posiciona-se não apenas contra o Templo em Jerusalém mas contra qualquer templo (OrSib 4.24-30)⁶. Todavia, esses denominadores parecem poucos e não nos levam muito longe. Após a Revolta dos Macabeus (167-164-a.C.) e o estabelecimento de um sumo-sacerdócio ilegítimo aos olhos de muitos judeus⁷. Essa parece ter sido a origem da

⁵ Idem, p.38.

⁶ Idéias semelhantes circulavam noutros meios, inclusive pagãos, e por muito tempo: entre os judeus, embora a instituição da sinagoga tornasse o Templo irrelevante *aos nossos olhos*, por sabermos do desfecho da Revolta de 70, nada permite concluir que a mesma reação fosse a habitual antes da guerra; em meio pagão, uma das defesas mais interessantes da irrelevância das formalidades no trato com os deuses encontra-se na obra de Salústio (amigo de Juliano, o Apóstata, autor neoplatônico do séc.IV d.C. que nos deixou um *Tratado sobre os deuses e o mundo* no qual afirma que “o que é divino de nada necessita, e o culto é realizado em nosso próprio proveito” - livro 15). O tema da abstinência de carne encontra-se, entre os gregos, numa longa tradição que remonta ao pitagorismo e para a qual encontramos um defensor mais conhecido em Porfírio. Mas tanto este quanto Salústio encontram-se cronologicamente muito distantes de nossa fonte e são citados aqui apenas à guisa de exemplo. Quanto ao papel da sinagoga - se de substituto ou complemento ao serviço do Templo, pouco sabemos; cf. Sanders, op.cit. p.198. Em todo caso, a noção de que Deus teria posto um fim ao Templo por considerá-lo indigno de Si mesmo - e nessa indignação estariam incluídos os sacrifícios de animais - evoca um tema comum na teologia judaica da época, e que é especialmente importante na apocalíptica (e ironicamente, para Josefo): o de que Deus mantém o controle do curso dos eventos, qualquer que seja, mesmo que, como os visionários de 2Br ou 4Ezra os homens não consigam entender as intenções divinas.

⁷ Pode ser esta a origem da oposição entre o “Mestre da retidão” e o “Sacerdote iníquo”, figuras fundantes em vários dos textos de Qumran; estejam eles relacionados ou não com a comunidade que lá vivia, para não entrar no mérito da identificação desse grupo com os essênios, permanece o fato de que são de suma importância no conjunto das prescrições e narrativas constantes dos Manuscritos do Mar Morto, em

seita de Qumran, supondo é claro que se trate de uma seita dentro do judaísmo e que haja alguma relação entre seus membros e os Manuscritos do Mar Morto. O problema das relações dos qumranitas com o Templo de Jerusalém é complexo, mas podemos afirmar com certeza duas coisas relativamente aos sacrifícios do ponto de vista dos qumranitas:

1. Eles mantiveram suas contribuições para com o Templo, embora se abstivessem de participação ativa nos rituais do mesmo;
2. Ao proporem que suas abluções eram mais purificantes do que os sacrifícios oferecidos no Templo *tal como eles o viam profanado* (o que infiro das considerações de Josefo sobre os essênios em AJ 18.19), automaticamente colocavam-se numa situação peculiar quanto aos sacrifícios lá oferecidos.

Este é o primeiro dos pontos específicos que levantarei ao questionar o conceito de “judaísmo essencial” ou “mínimo”: as possibilidades diversas das relações com os animais, com ênfase especial em OrSib 4:24-30 e utilizando material de outros períodos, por comparação. Convém lembrar que, ao contrário do sibilista de OrSib 3.657-808, o Templo do compilador de OrSib 4 *não* é o centro do drama escatológico (tema de origem ugarítica, talvez)⁸.

Não se trata aqui de estudar os animais do ponto de vista simbólico, de pureza ou de impureza, mas da *relação* que diferentes grupos de judeus (se um judeu foi capaz de conceber essa relação em termos tão criativos como os encontramos em OrSib 4, nada impede que outros tenham seguido seus passos) estabeleceram concretamente com os animais.

Passagens notáveis a esse respeito no Antigo e no Novo Testamentos são as da autorização dietária em Gn 9:2:

especial nos *pescharim* de Habacuc (1QpHb) e de Naum (4Q169), bem como no *Documento de Damasco* (CD).

⁸ Cf. John J. Collins. “The place of the Fourth Sybil in the development of the Jewish Sibyllina” in: *Journal of Jewish Studies* 25, 1974. P.366. Collins argumenta contra Bent Noack (“Are the Essenes referred to in the Sibylline Oracles?” in: *Studia Theologica* 17, 1963) e Valentin Nikiprowetsky (“Réflexions sur quelques problèmes du quatrième et du cinquième livres des *Oracles Sibyllins*” in: *Hebrew Union College Annual* 43, 1972), para quem a resistência aos sacrifícios de animais seria relativa aos pagãos, mais do que ao Templo; se essa era a intenção do sibilista, diluiu-se na polêmica. É de se notar ainda o argumento de Collins de que não se deve atribuir a indiferença ou hostilidade do sibilista de OrSib 4 ao Templo apenas à destruição do mesmo após 70 d.C..

Sede o medo e o pavor de todos os animais da terra e de todas as aves do céu, como de tudo o que se move na terra e de todos os peixes do mar: eles são entregues em vossas mãos.

As prescrições e interdições do Pentateuco são todas referentes à taxonomia divina, e não contêm em si mesmas objeções ao sacrifício de animais, antes estabelecem preceitos rígidos para sua execução.

Mas é no Novo Testamento, cronologicamente próximo ao do autor ou compilador de OrSib 4 que se encontram as passagens mais contundentes numa época em que o Templo não gozava mais do prestígio de outrora (pela inépcia dos sumo-sacerdotes ou pela sua destruição pura e simples - OrSib 4 é normalmente datado entre 70-80 d.C.)

Entre as passagens que menosprezam o valor da vida animal, algumas são atribuídas ao próprio Jesus - a validade de se salvar uma ovelha num dia de sábado é questionada em termos do *trabalho* que isso implica, não relativamente à vida do animal em questão, como em Mt 12:11-12:

[...] Quem haverá dentre vós que, tendo uma ovelha e caindo ela numa cova em dia de sábado, não vai apanhá-la e tirá-la dali? Ora, um homem vale muito mais do que uma ovelha! Logo, é lícito fazer o bem aos sábados [...]

Veja-se ainda Mt 10:31 e Lc 12:7 (“Não tenhais medo, pois valeis mais do que muitos pardais”). Mas é na Primeira Epístola aos Coríntios que São Paulo expõe com toda a clareza a distinção entre homens e animais aos olhos de Deus, em termos que podem ter servido de justificativa para o tratamento subsequente dos mesmos por muitos séculos (a afirmação é de Keith Thomas em *O homem e o mundo natural*):

Com efeito, na Lei de Moisés está escrito: não amordaçarás o boi que tritura o grão [Dt 25:4; a passagem mostra-se algo solta no contexto deuteronomico]. Acaso Deus se preocupa com os bois?

Não obstante essas passagens, que variam do desprezo puro e simples pela vida animal até prescrições minuciosas sobre como matá-los com menos sofrimento, o Novo Testamento atesta a difusão dos sacrifícios em Jerusalém: todos o praticavam, e mesmo levando-se em conta a natureza propagandística dos Evangelhos, o quadro de Jesus revoltado com o comércio gerado pela difusão dos sacrifícios mais do que sugere sua difusão. É de se notar que não se trata do derramamento de sangue o que incomoda Jesus, mas antes a sordidez comercial num recinto sagrado (Mt 21:12; Mc 11:15-16; Lc

19:45). Entre os profetas encontra-se também o tema do sacrifício animal como abominável a Deus se não se fizer acompanhar de uma ética pessoal que lhe corresponda (em suma, de legalismo puro e simples; Os 6:6 e Am 5:21-22 são os exemplos clássicos - “Porque é amor que eu quero e não sacrifício, conhecimento de Deus mais do que holocaustos”, e em Amós, “Eu odeio, eu desprezo as vossas festas e não gosto de vossas reuniões. Porque, se me oferecis holocaustos [lacuna no TM] não me agradam vossas oferendas e não olho para o sacrifício de vossos animais cevados”. Restrições posteriores da intelectualidade judaica contra os sacrifícios se fazem notar, em período posterior, em At 7:36 ss..

Uma última variante do tema da importância apenas relativa do Templo encontra-se em apocalipses como 2Br (4:2; a cidade destruída, feita por mãos humanas, não é o que Deus havia planejado desde que Deus criou o Paraíso), 4Ezra (10:53-54; o campo “sem construções humanas” será o local onde a cidade definitiva do Altíssimo, não a Jerusalém destruída, será revelada) e o próprio *Apocalipse de João*: aqui trata-se de um Templo tornado obsoleto pelo fato dele ser apenas um *Ersatz* do verdadeiro templo, preparado por Deus no Céu (p.ex. Ap 21:3); em última análise, trata-se de justificar, teologicamente, a catástrofe de 70 sem prescindir da onisciência divina, como veremos ao final do capítulo ao tratarmos do papel da providência divina na história segundo Josefo e o sibilista.

Ora, os exemplos que temos para exame neste artigo colocam a questão em termos muito diferentes. Em OrSib 4:24-30 o sacrifício de animais é abominável por si mesmo; não se pode esperar a salvação mediante ele:

Felizes aqueles que [...] rejeitarão todos os templos quando os verem; também os altares, fundações inúteis de pedras mudas (e de estátuas de pedra e imagens feitas por mãos humanas – $\kappa\alpha\iota\lambda\ \beta\omega\mu\omicron\upsilon\upsilon\upsilon\ \epsilon\iota\kappa\alpha\iota\alpha\ \iota\lambda\iota\theta\omega\nu\ \alpha\phi\iota\delta\rho\upsilon\mu\alpha\tau\alpha\ \kappa\omega\phi\omega\nu$ ⁹) profanadas com o sangue se criaturas vivas, e sacrifícios de animais de quatro patas¹⁰ ($\tau\epsilon\tau\rho\alpha\pi\omicron\delta\omega\nu$). (grifos meus)

⁹ Conforme a observação de Collins numa das três coleções de mss. dos OrSib, γ , temos *naon lithon hidruthenta* no lugar de *naō lithon helkusthenta* para uma passagem imediatamente anterior, 4.8 que evoca o tema corrente já em Isaías da futilidade dos ídolos frente à majestade divina, impossível de ser contida em templos ou representada por imagens - cf. Is 66:1-2 e no NT, At 7:48 ss.. Cf. Collins, OTP 1, p.384 nota “b”. A primeira coleção contém os mss. conhecidos como γ e ϵ (livros 1-8) e ω (qu inclui os livros 9 e 10, que apenas repetem material já encontrado em 1-8, sendo por isso ignorados nas edições, que pulam do livro 8 para o 11).

¹⁰ O termo grego $\tau\epsilon\tau\rho\alpha\pi\omicron\delta\omega\nu$ tem essa significação precisa; parece indicar, estranhamente, que o sacrifício de certos animais que não os quadrúpedes seria admissível. Mas o contexto geral do livro é de condenação de qualquer obediência formal, em prol da exortação ética; os muitos exemplos de arrependimento pelo batismo confirmam essa tese. O termo parece ter sido utilizado pelo autor / compilador num sentido geral geral, de execração de sacrifícios animais de qualquer espécie, não apenas

Os termos usados pelo autor que se faz passar pela Sibila são muito mais fortes do que aqueles utilizados na denúncia mais próxima que temos no assunto, em termos temáticos ao menos, os profetas. A rejeição levada a efeito pelo autor é tanto maior por abranger o Templo (lugar-comum na teologia do séc.I d.C., como vimos) como também por abarcar os sacrifícios não como impuros pela imoralidade ou ascendência inadequada dos sacerdotes, mas levando em conta os animais mesmos. O fato da autoria putativa de OrSib 4 ser atribuída à uma mulher, a Sibila, torna o contexto mais estranho, mas não se pode usar como argumento esse fato para justificar o ponto de vista heterodoxo do autor (que nesse caso estaria escrevendo uma espécie de paródia, convenientemente colocada na boca de uma mulher e ainda por cima pagã; nada em OrSib 4 sugere isso - pelo contrário, por comparação com outros oráculos sibilinos, é um dos menos alucinados quanto aos assuntos de que trata; basta um olhar de relance sobre os livros 11 e 12 para se ter um termo de comparação).

Uma doutrina semelhante aparece em 2En; mas aqui há que se ter em conta uma série de fatores. Em primeiro lugar, o Templo como tal não é rejeitado *tout-court*; em segundo, são os maus-tratos aos animais que são condenados - os animais sacrificados corretamente, nos termos do autor de 2En, não são considerados vítimas inúteis de algo que desagrade a Deus; por fim, não sabemos quase nada sobre a datação ou autoria de 2En; tudo já foi proposto, desde a autoria por um autor judeu de Alexandria no séc.II a.C. até um monge bizantino do séc.IX d.C.¹¹. Talvez o texto mostre antes a mão de um copista cristão operando sobre um original judaico¹².

Em 2En 59:1-5 (nas duas recensões, a longa - “J” - e a curta “A”), portanto, temos que aos olhos do autor aquele que maltrata os animais condena antecipadamente a si mesmo:

de quadrúpedes. Em que pese a natureza compósita do texto e seu “cerne” grego, não faria sentido o sibilista autorizar sacrifícios de bípedes ou de aves (ou mesmo de produtos vegetais, como em 2En) no conjunto do texto tal como ele chegou até nós. Por outro lado, a exigência de 2En no sentido do sacrifício ser correto desde que o animal esteja “atado” corretamente faz eco à referência aos quadrúpedes, para quem tal procedimento faria sentido. A exigência do batismo encontra-se bem desenvolvida em por Aurélio Peretti. “Echi di dottrine esseniche negli Oracoli Sibilini giudaici” in: *La parola del passato* 17, 1962, embora com conclusões das quais discordo - se não se pode atribuir os Manuscritos do Mar Morto aos essênios, nem mesmo estar seguro de sua existência real como grupo religiosos, muito menos razoável é relacionar as abluções do sibilista de OrSib 4 com as prescrições dos Manuscritos, como em CD 10.12 ss.. De todo modo, o tema do perdão por meio de uma batismo de arrependimento, mais do que pela obediência a prescrições legais, surge como uma última e longínqua derivação do padrão deuteronômico de comportamento dos judeus e da forma escolhida por Deus para educá-los - é ainda o padrão de pecado - punição - perdão.

¹¹ Francis I. Andersen, “Introduction” in: OTP 1, p.95.

¹² Id. *ibid.* É a interpretação especulativa mas inteligente do editor supracitado.

Quem age de modo ilegal [i.e. ímpio] com relação à alma de um animal age impiamente contra a sua própria alma. [Se animais e cereais - farinha? - forem puros, ele poderá expiar seus pecados]. [...] E todo aquele que mata qualquer animal sem amarrá-lo¹³ mata a sua própria alma e age impiamente contra a sua própria carne. E aquele que maltrata qualquer animal às escondidas, trata-se de um costume maligno, e ele age impiamente contra a sua própria alma.

A última passagem sugere um tipo de judaísmo muito tardio, num *midrash* estranho por conta do papel atribuído a um animal em particular, o cão, que normalmente é execrado nos textos judaicos. Mas em *Genesis Rabbah* 22:12 lemos que um cachorro foi dado a Caim como companhia, em sua solidão:

E o Senhor estabeleceu um sinal para Caim. Rabi Judá disse: 'Ele fez a órbita do Sol brilhar por sua causa'. Rabi Neemias disse, 'Por causa desse pobre-diabo Ele fez a órbita do Sol brilhar! Pelo contrário, Ele fez a lepra eclodir em seu corpo, como está escrito [...] Rab disse: Ele lhe deu um cão. Abba José disse: Ele fez um chifre crescer de sua cabeça [de Caim]. Rab disse: ele o tornou um exemplo para os assassinos. Rabi Hanin disse: ele o fez um exemplo para os penitentes.

O ponto de vista judaico tradicional a respeito do destino final dos animais é bem mais simples e essa simplicidade mostra-se tanto no Antigo Testamento (p.ex. Ecl 3:19-21) e mesmo na literatura rabínica (*Midrash Rabbah Ecl* III.23); somente no medievo as especulações em torno das almas de animais tornam-se recorrentes¹⁴. Em todo caso, não se assemelha às preocupações de (ou ausência das mesmas) de Jesus ou Paulo quanto à vida animal. Mesmo no Pentateuco, o episódio do espancamento do jumento de Balaão faz do *barú* um personagem antipático mas não é pelo episódio que ele vem a morrer (Nm 22:23 ss.; Js 13:22). A referência aos maus-tratos encontra eco no clamor da Criação quanto à iniquidade dos gigantes, gerados pelo intercurso dos anjos com as filhas dos homens (Gn 6:4; 1En).

¹³ Em eslavônico, *povinoenie* (“obediência”. i.e. conformidade com prescrições legais - se estas relacionam-se ou não com o sofrimento do animal sacrificado não se tem como saber agora). Noutros mss. (notadamente A e U) outros termos são empregados. Cf. a nota “c” de Andersen, OTP 1, p.184.

¹⁴ Saadia hai Gaon (882?-942) foi um dos pioneiros a discutir a justiça divina no que concerne aos animais mortos, em especial os sacrificados; em seu *Livro das doutrinas e crenças* ele argumenta que, se a morte de um animal no abatedouro lhe causar mais sofrimento do que sua morte natural, Deus, que tudo provê e que é incapaz de injustiças, recompensará o animal no Além. Maimônides ridicularizaria essa posição em seu *Guia para os perplexos*, relacionando-a ao Islã mas sem associá-la diretamente a Saadia; mais tarde ele aceitaria que a preocupação árabe era, ao menos, legítima no que concerne à justiça divina. Somente na Cabala é que a preocupação com o bem-estar animal independente de questões rituais tornar-se-ia importante. Cf. Viktor Aptowitz. “The rewarding and punishing of animals and inanimate objects: on the Aggadic view of the world” in: *Hebrew Union College Annual* 2, 1926.

Há ainda um outro aspecto estranhamente similar entre 2En e OrSib 4: a aversão de ambos pela idolatria. Em 2En 66:3-5 temos a seguinte admoestação por parte de Enoch para com seus filhos e os anciãos entre o povo (na recensão mais longa, “J”), após a constatação de que Deus está em toda parte (donde não seria irrefletido concluir que locais específicos de culto para Ele, tal como templos, são inúteis ou mesmo blasfemos):

Pois o Senhor vê tudo o que um a pessoa pensa em seu coração¹⁵. Então a razão a aconselha. [Pois] todo pensamento é apresentado diante do Senhor que criou a terra firme [sic] e assentou todas as criaturas nela. Se olhardes para o céu, vede, o Senhor está lá; pois o Senhor criou o céu. Se olhardes para a terra, então o Senhor está lá [...] Pois o Senhor criou todas as coisas. Não vos ajoelheis diante de nada criado pelo homem, nem diante de nada criado por Deus, cometendo apostasia contra o Senhor de toda a criação. Pois nada se pode esconder da face do Senhor.

O peso do Templo, execrado juntamente com todos os outros templos em OrSib 4, faz eco com o peso ínfimo dado à Jerusalém no texto. A cidade é mencionada apenas *en passant* e junto com outras¹⁶ que em nada se lhe assemelham (como Corinto e Antioquia, e após a seqüência dos impérios mundiais), criando um quadro quase tão disparatado quanto os catálogos aleatórios de cidades e desgraças dos últimos livros sibílicos (o livro 14 é o exemplo acabado de um “gênero que nunca foi notável pela sua racionalidade”¹⁷ e que, segundo um de seus organizadores modernos, deve ter sido composto com um sibílista que nada mais era do que um *ignoramus* que nada sabia além de um catálogo de povos, países e cidades e os misturava arbitrariamente).

*Também vós, infeliz Corinto, verá uma tua captura.
Cartago, tua torre também terá os joelhos dobrados.
[...]*

¹⁵ Semitismo; em diversas passagens apocalípticas o coração é a sede do pensamento. David S. Russell identifica quatro funções ligadas ao coração nos apocalipses - ele identifica 1. O caráter e a personalidade; 2. o lado mais emocional da consciência humana; 3. a função intelectual; e 4. a função volitiva. Para o intelecto, Test12Jud 13:2 e Jb 12:20 entre outros; e como *locus* do desejo em Test12Rub 3:6; ApAbr 23:30. Cf. David S. Russell. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. Philadelphia: The Westminster Press, 1964. Pp.142-143.

¹⁶ Marcel Simon. “Sur quelques aspects des Oracles Sibyllins juifs” in: Daniel Hellholm (ed.). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*. Tübingen: Mohr, 1983. P.221.

¹⁷ Collins, “Introduction” a OrSib 14 in: OTP 1, p.459. Para as discussões mais específicas, cf. Johannes Geffcken. *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1902. Pp.66-68; Aloisius Rzach in: Pauly-Wissowa 2A, 2162-2165 e Walter Scott. “The last Sibylline Oracle of Alexandria” in *Classical Quarterly* 9, 1915 e 10, 1916.

Uma tempestade maligna de guerra também virá sobre Jerusalém da Itália, e saqueará o grande Templo de Deus, sempre que [eles] confiam na tolice e expulsam a piedade e cometem assassinatos repulsivos em frente ao Templo. (OrSib 4.105-118)¹⁸

Isso *pode* ser um indicativo da velha tese de que os destinatários da mensagem do sibilista não têm como ser diferenciados entre pagãos e judeus¹⁹, como também de que os níveis de composição e redação foram se sobrepondo sem muito critério (embora deva ressaltar que, por comparação com os oráculos mais tardios, OrSib 4 pode ser considerado não apenas como original mas relativamente coerente e testemunho de um compilador cujo pensamento é original, estimulante e relativamente claro).

O tema desenvolvido abaixo não se apresenta como elemento homogeneizador na tese de Sanders, mas merece atenção especial por implicar na eventual utilização de uma fonte pagã para a apresentação de um tema especialmente caro à apocalíptica judaica do Segundo Templo, o dos impérios mundiais. Como busco desenvolver abaixo, tal peculiaridade em OrSib 4 pode mesmo significar a manutenção de um substrato pagão bem mais antigo no texto.

O outro aspecto a salientar como estranho - mas não único - entre as concepções teológicas do compilador de OrSib 4 está na seqüência de impérios mundiais. O *topos* literário aqui presente já teria, pelo menos, cinco séculos de vida quando da formação do texto de OrSib 4, se ele de fato anteceder a queda do Templo em 70 d.C.. Suas origens mais imediatas podem ser encontradas em Ctésias, em sua hoje perdida *Persika* (FrGH 688; Diodoro da Sicília 2.1-34), e em Heródoto (*Histórias* 1.95; 130). Em minha opinião, essas constituem as primeiras tentativas de organizar a história universal em termos de padrões puramente políticos (as seqüências presentes nos mitos persas, p.ex. no *Zand-i-Vohuman Yasn* (em geral abreviado como BY, de *Bahman Yasht*, forma mais usual de se referir ao texto em questão - um *zand* é um comentário a um outro texto no zoroastrismo, no caso a um dedicado a Vohuman; eles mostram algo de “politeísta” como resquício no cerne da doutrina zoroástrica²⁰) envolvem reinos míticos e históricos.

¹⁸ Collins considera a referência aos assassinatos repulsivos (**stugerouj fohoj**) como mais provavelmente aos romanos, mas eventualmente aos zelotes; inclino-me pelos últimos, pois falar em “assassinatos” no contexto geral de uma cidade saqueada é algo tão óbvio que não se pode imputar aos romanos pela inadequação do termo - “massacrar” (Josefo usa um termo muito forte, “devorar” ou “arrasar”, **katafagein**, BJ 2.430 **katefacan**) faria mais sentido. Em todo caso, trata-se de um texto poético, em que a métrica tem de ser respeitada.

¹⁹ Simon, op.cit. p.220.

²⁰ Richard C. Foltz. *Spirituality in the Land of the Noble: How Iran Shaped the World's Religions*. Oxford: Oneworld, 2004. P.29.

1. [...] então Ahuramazda exibiu a sabedoria onisciente a Zaratustra, e por meio dela ele viu a raiz de uma árvore, na qual havia quatro galhos, um de ouro, um de prata, um de aço, e um misturado com ferro.
2. Então ele refletiu do seguinte modo, como se isso fosse um sonho, e ao acordar do sonho Zaratustra disse: ‘Senhor dos espíritos e dos que vivem na Terra! Parece que vi a raiz de uma árvore, na qual havia quatro galhos’.
3. Ahuramazda falou a Zaratustra Spitaman²¹, do seguinte modo: ‘A raiz da árvore que vistes, e esses quatro galhos, são os quatro períodos vindouros.
4. O de ouro é aquele em que eu e ti conversamos, e o Rei Vishtasp aceitará a religião, e destruirá as imagens dos demônios [...].
5. E a de prata é o reinado de Ardashir o rei Kayânida²², e a de aço é o reino do glorificado Cosroé filho de Cobad, e aquela misturada com ferro é o domínio maligno dos demônios descabelados da raça da Ira, e o final do décimo-centésimo inverno de teu milênio, ó Zaratustra Spitaman!’

Uma outra versão do mesmo tema surge em BY 2.14 (‘E vi uma árvore na qual havia sete galhos, um de ouro, um de prata, um de bronze, um de cobre, [um de latão], um de aço, e um misturado com ferro’), mas não se pode estabelecer qual é a seqüência original, embora a difusão da seqüência de quatro reinos e suas derivações seja muito mais amplamente atestada do que as de sete ou outros; é razoável supor que, mesmo o *zand* sendo um produto tardio e compósito, é mais lógico supor o acréscimo (e a apresentação narrativa) de mais três reinos do que a sua subtração no começo do texto,

Por outro lado, na “profecia dinástica” babilônica, o que se percebe é uma alternância de reinos ou governantes bons e maus - nada de universal e, menos ainda, que obedeça à tríade original (Assíria - Média - Pérsia)²³. Convém lembrar que a seqüência supracitada não trai, necessariamente, um ponto de vista persa de ver a história, embora sugira fortemente que o momento de consolidação do mito coincidiu com o apogeu do Império Aquemênida como potência mundial²⁴.

Por outro lado, em Dn 2 - do qual Dn 7 é essencialmente uma releitura - temos uma seqüência de monarquias mundiais (que é acrescida dos metais e da degeneração

²¹ Nome de família, ou ancestral, do profeta.

²² No zoroastrismo, a dinastia real que presenciou o nascimento de Zoroastro (cf. *Dinkard* 7).

²³ A principal polêmica aqui é aquela entre os pontos de vista do texto clássico e por muito tempo inquestionado de Joseph W. Swain. “The theory of the four monarchies: opposition history under the Roman Empire” in: *Classical Philology* 35 (1), 1940 e a crítica mais recente de Doron Mendels. “The Five Empires: a note on a propagandistic topos” in: *American Journal of Philology* 102, 1981.

²⁴ A presença dos medos como potência “mundial” é sempre e compreensivelmente questionada; o mesmo não é dá com os persas, obviamente - mas amiúde o papel dos assírios como construtores do primeiro império *eticamente* diversificado (e nesse sentido, “universal”) raramente é lembrado. Cf. John Keegan. *Uma história da guerra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. P.225. Curiosamente, Diodoro nega que as quatro primeiras monarquias (Assíria, Média, Pérsia e Macedônia, acrescidas de Roma) fossem mundiais, para exaltar Roma.

progressiva) que inicia-se com a Babilônia; essa ordem, absolutamente estranha às versões mais antigas do mito, tornou-se não obstante a mais popular, por sua popração em meios cristãos e judeus. “Babilônia” ser sinônimo mal-difarçado de Roma em Ap 18 e em diversos apocalipses não é mera coincidência (também aqui o tema da retribuição justa aos desmandos de Roma com relação ao Oriente encontra paralelo com o velho tema sibilino - p.ex. Ap 18:16²⁵:

*‘Ai, ai, ó grande cidade,
vestias linho puro,
púrpura e escarlata,
e te adornavas com ouro,
pedras preciosas e pérolas:
numa só hora tanta riqueza foi reduzida a nada! [...]’*

Em Dn 2:36-43, o rei Nabucodonosor tem um sonho e exige dos magos da corte não apenas a interpretação, como que lhe diga qual foi o próprio sonho:

Tiveste, ó rei, uma visão. Era uma estátua. [...] A cabeça da estátua era de ouro fino; de prata eram seu peito e os braços; o ventre e as coxas eram de bronze; as pernas eram de ferro; e os pés, parte de ferro e parte de argila. [A estátua é destruída e suas partes pulverizadas por uma pedra] Tal foi o sonho [...] Tu, ó rei dos reis, a quem o Deus do céu concedeu o reino, o poder, a força e a honra [...], és tu que és a cabeça de ouro. Depois de ti se levantará outro reino, inferior ao teu, e depois ainda um terceiro reino, de bronze, que dominará a terra inteira. Haverá ainda um quarto reino, forte como o ferro, como o ferro que reduz tudo a pó e tudo esmaga [...] Os pés que viste, parte de argila de oleiro e parte de ferro, designam um reino que será dividido: haverá nele parte da solidez do ferro [...] O fato de teres visto ferro misturado à argila de oleiro indica que eles se misturarão por casamentos, mas não se efundirão um com o outro, da mesma forma que o ferro não se funde com a argila [Seguem-se considerações sobre o último reino, o reino messiânico representado pela pedra]²⁶.

A mesma idéia acha-se desenvolvida na patrística, mas com nuances: o esquema de Eusébio na *Demonstratio evangelica* 15, fr.1 (tomado de empréstimo do *Comentário a Daniel de Hipólito*) principia com a Assíria, o que mostra uma variante argumentativa

²⁵ Cf. abaixo, nota 28.

²⁶ Uma das idéias metodologicamente mais absurdas nesse campo de estudos é a de preencher a lacuna do BY referente ao que está misturado ao ferro (não se sabe) com base no texto de Dn, que apesar de completo, fornece uma interpretação completa e acabada do problema e o relaciona aos casamentos entre Lágidas e Selêucidas. Nada permite concluir que fosse essa a intenção do autor do BY, quer pelos mss serem muito tardios e remeterem a contextos que hoje nos escapam, quer por ter existido um (hipotético) *Bahman Yasht* avéstico, anterior às confusões dinásticas do período helenístico. Cf. Philippe Gignoux. “Sur l’inexistence d’un *Bahman Yasht* avestique” in: *Journal of Asian and African Studies* 32, 1986.

em função do público-alvo (i.e. a adoção d esquema tradicional para polêmicas com pagãos, o do esquema daniélico para exegese bíblica ou literatura de proselitismo). A tradução de Jerônimo da *Crônica* de Eusébio exclui os medos, mas não se sabe se isso se deve ao tradutor ou se já estava presente em Eusébio²⁷.

Em todo caso, no *Comentário a Daniel* Jerônimo identifica o primeiro império com a Babilônia, e o segundo com medos e persas - mostrando que sua discussão histórica ou metahistórica independia de sua atividade exegética²⁸. Por fim, a variante mais bizarra do tema entre autores cristãos parece a de Orósio - em seus *Sete livros de história contra os pagãos* ele adota um modelo quaternário que inicia-se com a Assíria mas que prossegue com a Macedônia, Cartago, Roma e por fim com o reino de Cristo - nenhuma referência daniélica, portanto²⁹. A “simetria” Assíria - Roma já era então bem conhecida e compunha, por si mesma, um *topos* literário entre os pagãos (como em Aemilius Sura citado por Veleio Patérculo 1.6.6. ou em Ênio. *Anais* fr. 501). Esse ordenamento dos impérios mundiais é típico da historiografia romana imperial, desde o séc.I d.C. em diante³⁰.

Em OrSib 4.47-101 a seqüência completa mostra um quadro que alude antes a uma origem comum com o tema em Dn do que à uma derivação direta do mesmo:

*Primeiramente os assírios governarão os mortais,
dominando o mundo por seis gerações [...]
esses serão destruídos pelos medos {...}
eles terão apenas duas gerações. Em seu tempo as seguintes coisas ocorrerão:
Haverá noite ao meio-dia³¹. [...]
O poderio dos persas será o maior de todo o mundo.
Eles estão destinados a ter uma geração de governo muito próspero. [...]
Mas quando os macedônios se vangloriarem de cetros,
aí haverá a custosa captura de Tebas [...]*

²⁷ Swain, op.cit. pp.18-19.

²⁸ Idem, p.20.

²⁹ Idem, pp.20-21. A divisão consiste no livro I para a Assíria, II-III para Macedônia, IV para Cartago, V-VI para Roma e VII para Cristo, com quem aos poucos se teria o quinto.

³⁰ Mendels, op.cit. p.332; Robert Drews. “Assyria in classical universal histories” in: *Historia* 14, 1965 e Samuel K. Eddy. *The King is Dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism, 334-31 B.C.*. Lincoln : University of Nebraska Press, 1961. Pp.16-36. Que Sura ou Eratóstenes tenham sido fontes para Sura, de quem nada sabemos fora da referência brevíssima de Veleio Patérculo também está longe de se poder ter como dado certo.

³¹ Heródoto. *Histórias* 1.71, ao referir-se a um eclipse ocorrido em 585 a.C. numa batalha entre medos e lídios. Cf. Henry C. Lanchester in: Robert H. Charles. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*. Oxford: Clarendon Press, 1913. Vol.2. Collins está correto, a meu ver, ao assinalar que esse tipo de fenômeno é comum demais na literatura oracular para que se possa estabelecer com segurança a ligação feita por Lanchester. Cf. Collins, OTP 1, p.386.

O oráculo, que constitui sem dúvida herança helenística e é relativamente ameno para com os gregos, busca harmonizar as monarquias com as gerações, à moda de OrSib 1 e 2, com a diferença importante de que nos dois primeiros livros sibilinos por um lado a seqüência encontra-se interrompida entre OrSib 1.323 e 2.15 ss. - que devem ter formado originalmente um só livro -, e por outro o sibilista de OrSib 4 não estabelece um desenvolvimento paralelo (5 gerações antes do Dilúvio, 5 gerações antes da *ekpyrosis*, a destruição do mundo pelo fogo). Parte do oráculo repete os lugares-comuns de profecias de destruição (“Os cários habitarão Tiro, e os tírios perecerão. Areia cobrirá Samos debaixo de praias [...]”), mas acrescenta passagens absolutamente sem sentido:

*Os macedônios colonizarão a Bactriana, mas o povo da Bactriana
e de Susa fugirá todo para a Grécia.
E em gerações futuras Píramo da corrente de prata
avançará seu litoral, atingindo a ilha sagrada [...]*³².

A seguir o sibilista inicia a invectiva contra Roma, mas não a insere na seqüência de monarquias mundiais: se o tema de sua perversidade é recorrente (OrSib 4.104; 115-147 etc.), por outro lado ela não é mencionada, explicitamente, como uma quinta monarquia universal. Percebe-se isso pelo fato de não lhe ser atribuída nenhuma geração em particular (o que constitui uma das várias incoerências no texto, pois não seria possível a existência de uma monarquia, mundial ou não, sem uma geração de homens que lhe correspondesse). As passagens mais interessantes aqui são, em meu entender, a que retoma a lenda de Nero redivivo (OrSib 4.118 = OrSib 5.143; 216), a referência à erupção do Vesúvio, muito oportuna para o historiador datar a passagem

³² Oráculo encontrado também em Estrabão. *Geografia* 1.3 e 12.2 (“Ao passar pelas montanhas ele traz tanto entulho para o mar, em parte da Cataônia e em parte das planícies da Cilícia, que até mesmo um oráculo é tido como referindo-se a ele, do seguinte modo:

‘Os homens ainda experimentarão a época em que o Píramo de redemoinhos de prata irá assorear sua praia sagrada e chegará até Chipre’”, como lembra Collins, OTP 1, p.386. O conhecimento da Bactriana pelo sibilista (é de se duvidar que ele soubesse realmente de que estava falando) pode ter vindo através de Pompeius Trogus, que os menciona em várias passagens da epítome que dele restou em Justino - p.ex. no livro 4 (*Eodem tempore etiam Theodotus, mille urbium Bactrianarum praefectus, defecit regemque se appellari iussit, quod exemplum secuti totius Orientis populi a Macedonibus defecere*). Novamente a *Geografia* de Estrabão (11, em especial o cap.3) parece uma fonte possível ao citar um dos hoje perdidos historiadores contemporâneos de Alexandre em suas expedições, Onesicrito, que descreve a barbárie dos habitantes da região (algo omitido pelo sibilista desse trecho, que parece incluí-los apenas para sublinhar a extensão do território grego). Políbio também menciona a Bactriana em sua *História*, 11.34. Para os historiadores contemporâneos de Alexandre, cf. Lionel Pearson. *The Lost Histories of Alexander the Great*. New York / Oxford: American Philological Society, 1960.

(OrSib 4.135 ss.; a destruição gerada pelo vulcão é associada à fúria de Deus incitada pela destruição dos judeus mas, curiosamente, não à destruição do Templo):

*Mas quando uma labareda de fogo, desviada de uma fenda na Terra
na Itália, atingir a altura dos céus,
queimará muitas cidades e destruirá os homens.
Muitas cinzas encherão o céu,
e enxurradas cairão do céu como terra vermelha.
Conhecei³³ então a ira do Deus do Céu,
porque eles irão destruir³⁴ a tribo impoluta dos pios³⁵.*

A vingança do saque romano sobre a Ásia (OrSib 4.145-148) não é mais do que um lugar-comum, com paralelos numerosos demais para serem todos citados aqui (OrSib 3.350-355; OrSib 8.72; *Oráculo de Hystaspes* em Lactâncio. *Das instituições divinas* 17.15 e no Ap):

*Muita riqueza virá para a Ásia, que a própria Roma
uma vez saqueou e em sua própria casa depositou muitas posses.
Ela pagará então o dobro e mais
à Ásia, e então haverá um surto de guerra.*

O fato do sibilista de OrSib 4 adotar uma seqüência não-daniélica já foi observado por outros autores, mas ainda não foi suficientemente discutido³⁶; talvez trate-se apenas de coincidência com relação aos autores pagãos o modo como o sibilista judeu de OrSib 4 trata metahistoricamente do curso dos eventos humanos, mas essa coincidência não tem como ser provada, como de resto nenhuma outra o teria - a menos pelo exame de outras contraprovas e conclusões negativas quanto às mesmas. Portanto, um exame do que poderia ter levado o compilador a iniciar a seqüência com a Assíria e, mesmo incluindo Roma no texto, ignorá-la como último reino (bom ou mau) faz-se necessário. Em suma, o autor judeu de OrSib 4 não teria porque adotar a versão greco-romana do *topos* com a Assíria no começo. Em OrSib tampouco há menção aos metais associados aos impérios, outra evidência relativa à estranheza do autor quanto ao tema daniélico;

³³ Na verdade, o verbo encontra-se no infinitivo: *ginw̄sxein*, que Collins traduz por “Know then” e Kurfess, com mais precisão, por “Dann soll draus man erkennen”.

³⁴ No futuro, profecia *ex eventu* com toda a probabilidade: *ε̄ποι ε̄σουςιν*.

³⁵ Referência estranha não só pelo tempo verbal utilizado pelo sibilista como também pelo fato de que aqui os judeus, acusados de tantos abusos em passagens que vêm pouco antes da referente ao Vesúvio, são tidos aqui como “impolutos” (*fū on āhaition*).

³⁶ Cf. Collins, “The place of the Fourth Sibyl”, pp.372-373 e David Flusser. “The Four World Empires in the Fourth Sybil and in the Book of Daniel” in: *Israel Oriental Studies* 2, 1972. Pp.153-154.

por outro lado, o *topos* literário das monarquias, em qualquer seqüência e número, foi usado alternativamente contra e a favor de Roma, o que leva a crer que a noção desenvolveu-se à medida em que a interferência romana nos assuntos do Antigo Oriente Próximo helenístico foi aumentando, ao longo dos sécs.II-I a.C.³⁷. O papel da exação econômica de Roma ao final do séc.I d.C. (data provável para a conclusão do texto, tal como o conhecemos) era um fardo considerável sobre as populações dominadas, como atestam diversas fontes (Fílon é uma especialmente próxima, cronológica e geograficamente, do compilador de OrSib 4; cf. *Das leis especiais* 3.159 ss. Para um retrato sem retoques da ação dos cobradores de impostos e da infinitude de males causada por eles)³⁸.

Todavia, por razões não facilmente explicáveis, o mito das monarquias mundiais, ao associar-se ao dos metais e das gerações decadentes, tomou forma consagrada e longeva tal como se encontra em Dn; lá, como na literatura paradaniélica de Qumran [ex. e artigos], a seqüência de monarquias mundiais inicia-se com a Babilônia e depois dela é que se seguem Média e Pérsia, por vezes combinadas em versões posteriores do mito que tinham de acomodar os impérios ocidentais dos gregos e de Roma. Seria, portanto, de se esperar que um autor judeu do séc.I d.C. obedecesse à seqüência daniélica e não à clássica.

Obviamente, o acesso direto do compilador de OrSib 4 a essas obras parece-me fora de questão (como certa vez um ilustre acadêmico buscou argumentar que, pela descrição do equipamento militar dos *kittim* no *Rolo da Guerra dos Filhos da Luz contra os Filhos das Trevas* - 1QM 5:13-17 etc. - ser muito semelhante à de um manual de instrução militar romano do séc.I a.C., teríamos como consequência, em primeiro lugar, que o autor de 1QM conhecia o referido manual - em latim - e, como decorrência da primeira afirmativa, que os *kittim* seriam, incontestavelmente, os romanos. Este é o exemplo clássico das premissas corretas levando a conclusões absurdas). Provar que o autor ou compilador de OrSib 4 tenha se servido de fontes clássicas exigiria:

1. A referência clara e inequívoca às mesmas (i.e. uma indicação de uso de outro autor);

³⁷ Mendels, op.cit. p.336.

³⁸ Hans G. Kippenberg. "Dann wird der Orient herrschen und der Okzident dienen" in: Norbert Bolz e Wolfgang Huebener (eds.). *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1983. Pp.45-46 e Harald Fuchs. *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1964. P.7 ss.. A restituição material prometida em OrSib 4.145-148 não tem implicações escatológicas (cf. Flusser, op.cit. p.151).

2. A citação de trecho(s), ainda que sem assumir ou identificar a procedência dos autores;
3. A comprovação de que se serviram, clássicos e o compilador de OrSib 4, de uma fonte ou fontes comuns.
4. O núcleo clássico do OrSib 4 já continha essa tradição, e a referência grega torna-se óbvia.

Por outro lado, dentro da literatura disponível ao autor de OrSib 4 (e, nesse caso, vale a pena um olhar também em OrSib 3 e 5), como poderia ele ter se servido de uma seqüência do tipo “4 + 1” (i.e. quatro impérios mundiais seguidos do reino messiânico) que não principiasse com a Babilônia?

1. Por ter se utilizado de outras metáforas ou citações explícitas que colocam a Assíria no começo da seqüência inicial e que *não* dependam de autores clássicos (p.ex. Assur nos Manuscritos do Mar Morto: mas a referência aqui é antes um modo velado de referir-se aos Selêucidas - “Assur” tendo antes conotação geográfica, ligando-se aos domínios dos Selêucidas e *kittim* sendo a designação tradicional para os gregos, embora inicialmente fosse apenas uma referência aos provenientes da colônia de Kition, em Chipre³⁹);
2. Por ter se baseado em referências bíblicas que obedeçam a seqüências semelhantes (como Tobias 14 – Tobit chama seu filho Tobias e lhe anuncia que “Tudo sucederá a seu tempo. Haverá mais segurança na Média do que na Assíria e em Babilônia [...]). Mas aqui trata-se de uma sugestão de organização de monarquias - talvez nós as percebamos como mundiais por abuso interpretativo; de todo modo Assíria - Babilônia - Média não é atestada noutras fontes, nem haveria qualquer razão clara para o sibilista de OrSib 4 servir-se de Tb 14.

³⁹ Ou, com mais freqüência, para os romanos; na LXX de Dn 11:30 temos o termo $\rho\omega\mu\alpha\iota\epsilon\iota$ como sinônimo de $\kappa\iota\tau\iota\omicron\iota$. No *peshet* de Habacuc, como nos livros dos Macabeus e em Dn, o retrato dos *kittim* seria neutro. Os *kittim* de IQM estão sujeitos a reis ou imperadores (*melakhim*, מלכי). Tudo isso sugeriria sua identificação com os romanos, quando a referência à “Assíria” não existir - mas em IQM I:7 ela é inequívoca, levando-me a discordar da interpretação de Vermes nesse ponto: “Haverá grande pânico entre os filhos de Jafé e Assur [עשור] cairá sem ajuda”. Em 1QpHb IV:10-14 tampouco percebo neutralidade de tratamento: “[A] interpretação diz respeito aos líderes [מושלים, *moshelim*; note-se novamente o uso do plural, dificilmente aplicável ao imperador romano, fosse ele quem fosse] dos *kittim*, que por conselho de uma casa de culpados vão, um a um [...] arrasando a terra”. Cf. Geza Vermes. *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. London: Penguin Books, 1997. Pp.59-60; para os textos originais utilizei a edição de Florentino G. Martinez e Eibert J. C. Tigchelaar. *The Dead Sea Scrolls. Study Edition. Volume 1 (1Q1-4Q273)*. Leiden: Brill, 1997.

Como observações finais, gostaria de elencar um certo número de observações meta-históricas do sibilista de OrSib 4 que se harmonizam singularmente com o pensamento de Josefo. Em primeiro lugar, a questão da poluição do Templo, que em OrSib 4 surge em 115-118:

*Uma maligna tempestade de guerra também virá sobre Jerusalém
[vinda] da Itália, e ela saqueará o grande Templo de Deus,
sempre que eles [os judeus] puserem sua confiança na tolice e dispensarem a
piedade
e cometerem assassinatos repulsivos em frente ao Templo.*

Não há explicação satisfatória para a seqüência de impérios mundiais adotada em OrSib 4, nem é o propósito deste capítulo discutir o porquê de sua adoção; trata-se antes de apontar a originalidade do sibilista e de sugerir algumas razões que o teriam levado a adoção de um esquema não-daniélico. Essa seriam, portanto, as seguintes:

1. Desconhecimento do *topos* das monarquias tal como se apresenta em Dn (impossível de ser provado mas muito pouco provável);
2. Preferência pela literatura pagã e conhecimento da mesma (aparentemente sem sentido, já que não há referências diretas e sendo o tema tão comum entre os sécs. II a.C. – V d.C. nada obriga a referir o compilador de OrSib 4 a este ou aqueles autores clássicos);
3. Coincidência pura e simples (não se tem como prová-la, nem negá-la);
4. Utilização da Assíria por analogia com os inimigos tradicionais dos judeus (nesse caso, eles estariam identificados com os *kittim* de Assur dos Manuscritos do Mar Morto e, por extensão, teríamos aí mais um paralelo com Qumran, tão caro aos autores dos anos 60 do séc.XX; mas na literatura de Qumran o *topos* das monarquias surge sempre na seqüência daniélica, como p.ex. nos fragmentos 4Q243-245 e 4Q552-553. Ademais, a simetria Assur ou Assíria surgiria aqui por oposição a um grupo sectário, não como parte de uma seqüência encadeada);
5. A seqüência das monarquias de OrSib 4 faria parte do núcleo helenístico do texto⁴⁰ e por isso já não responderia aos problemas dos judeus com Roma, mas

⁴⁰ Flusser, op.cit. pp.151-154.

faria sentido em seu contexto original - o compilador simplesmente o teria incorporado;

6. Por fim, a simetria Assíria - Roma, sendo ela mesma tão antiga e utilizada tanto à favor como contra Roma, poderia evocar na mente do autor o velho tema sibilino da vingança da Ásia contra Roma e desse modo justificar o início da seqüência com a Assíria; é sobre essa última possibilidade que irei me deter nos parágrafos abaixo.

Em suma, a ausência de Roma da série, a par de sua presença explícita no texto *tal como chegou até nós* estaria explicada, nesse caso, pela natureza compósita do texto, que misturaria temas herdados do tempo dos Selêucidas com a confrontação presente (aos olhos do autor) com Roma, sem que se fizesse o devido ajuste no número de impérios ou de gerações. O esforço em harmonizar o número de gerações com os impérios é outro dos “enigmas” de OrSib 4: ao atribuir 10 gerações aos 4 impérios, por um lado o sibilista nos deixa um quadro completo (o que não ocorre com os OrSib 1 e 2, os quais, embora inequivocamente cristãos, “pulam” da quinta geração para a sétima no livro 2); por outro lado, e menção à Roma em termos muito desfavoráveis e a sua não-inclusão na seqüência de impérios mundiais sugerem dois autores diferentes pelo menos, o primeiro - possivelmente pagão - servindo-se das duas seqüências estruturadoras (impérios e gerações), e o segundo, posterior - e provavelmente judeu - ressentindo-se do domínio romano mas sem saber como harmonizá-lo no conjunto do texto herdado, ou não se preocupando em fazê-lo. Devemos lembrar aqui que é precisamente no que deve ter constituído um dos dois cerne helenísticos de OrSib 4 (49-101 e 173-192) que encontramos a costura estranha para os acontecimentos, ou seja, a essência metahistórica que lhes dará sentido⁴¹. Para um judeu isso seria muito mais importante, a meu ver, do que para um pagão; o peso de concepções metahistóricas como estruturantes da historiografia greco-romana é muito pequeno (o mito das monarquias mundiais, quando surge em Heródoto, Políbio ou Apiano - para dar três exemplos de autores importantes -, não exerce qualquer papel decisivo na narrativa,

⁴¹ Os trechos são OrSib 4.47-106 - um pouco menos do que o cerne apontado, e OrSib 3.158-161; este último oferece um paralelo interessante para a mesma falta de jeito na articulação dos eventos. Cf. Simon, op.cit. p.222. Flusser (op.cit. p.162) argumenta que em *Pirke Rabbi Eliezer* fala-se em 10 reis que governaram o mundo como sendo um paralelo possível (3-9; 28), o que não me parece o caso - reis não correspondem a gerações, nem os respectivos autores dão em a entender, em qualquer momento, que correspondam.

antes a embeleza). Mas para a elaboração de “filosofias da história”, ou antecessoras das mesmas, seu peso é imenso, ainda que na versão daniélica⁴².

Um paralelo tardio e pagão ao que o sibilista propõe como divisão em dez gerações encontra-se no *Comentário à Eneida* do gramático latino Sêrvio, pagão do final do séc.IV; ele também atribui 10 gerações à 4 etapas da história⁴³. Como essa simetria corresponde ao que deve constituir o cerne helenístico de OrSib 4, ficaríamos sem os “elos” na corrente mas a leitura de Sêrvio se torna mais compreensível e plenamente pagã. Nesse caso, o compilador judeu teria deixado o material intacto sem entendê-lo bem, mas ao mesmo tempo a presença das quatro monarquias mundiais lhe soaria familiar. A Assíria permaneceria como herança helenística, mas não se teria como explicar porquê o sibilista não a substituiu pela Babilônia – afinal, o esquema metahistórico daniélico também se apóia num *background* helenístico (para não dizer que os próprios eventos que desencadearam os dilemas teológicos presentes no livro também decorrem das relações turbulentas com os Selêucidas) e nem por isso deixa de efetuar a substituição.

Um argumento forte é o de que a figura de Daniel tem sua vida passada na Babilônia, entre a corte real desta e a dos persas (exceção feita à figura bizarra de “Dario, o Medo”); os fragmentos da literatura daniélica em Qumran não colocam qualquer problema nesse sentido, como de resto a vasta literatura paradaniélica também não⁴⁴.

Temos, portanto, dois elementos-chave a destacar na diferenciação de OrSib 4 no conjunto do judaísmo do Segundo Templo, um contradizendo a suposta homegeneidade no que se refere ao respeito devido ao Templo, e outro - não apontado como essencial na tese de Sanders mas a meu ver significativo pela influência, ou mesmo origem, pagã que implica que diz respeito à fonte na qual o compilador buscou seu modo de apresentar o tema dos impérios mundiais.

Há relativa leniência na condenação do Templo em Jerusalém, já que este, ao contrário dos templos pagãos, não abriga ídolos (OrSib 4:115-118). A questão manifesta-se diversas vezes em Josefo; no trecho final de BJ, no discurso de Eleazar ben

⁴² Arnaldo Momigliano. “Biblical studies and Classical studies: simple reflections upon historical method” in: *On Pagans, Jews and Christians*. Hanover: Wesleyan University Press, 1987 Pp.8-9 ss.

⁴³ Flusser, op.cit. pp.164-165.

⁴⁴ Florentino G. Martínez. “4Q Pseudo Daniel Aramaic and the Pseudo Daniel literature” in: Florentino G. Martínez (ed.). *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran*. Leiden: Brill, 1992.

Yair aos demais defensores, ele é explicitado - os crimes cometidos dentro do Templo são, ao menos retoricamente e à guisa de *gran finale*, admitidos por seus responsáveis.

[...] como poderíamos nós [os zelotes, grupo particularmente belicoso] esperar sermos os únicos sobreviventes de toda a nação dos judeus, como se diante de Deus fôssemos inocentes e isentos de crime - nós, que o ensinamos aos demais? (BJ 7.330)

E a própria defecção de Josefo nos é explicada por ele mesmo, nos seguintes termos:

[...] subitamente vieram à sua mente aqueles sonhos noturnos, nos quais Deus lhe tinha revelado o destino iminente dos judeus e dos soberanos romanos. Ele [Josefo] era um intérprete de sonhos e hábil em adivinhar os proferimentos ambíguos da divindade; ele mesmo era sacerdote, e descendente de sacerdotes, e ele não ignorava as profecias dos livros sagrados. Naquele momento teve a inspiração de ler seu significado, e, lembrando-se das imagens recentes de sonhos terríveis, rezou em silêncio a Deus. 'Já que Te agrada', ele disse, 'a Ti que criaste a nação dos judeus, destruir a Tua obra, já que a fortuna passou para os romanos, e já que Escolheste meu espírito para anunciar o que está por vir, rendo-me de boa vontade aos romanos e me permitirei viver; mas És testemunha de que não vou como traidor, mas como Teu ministro (BJ 3.352-354)

Nas *Antigüidades judaicas* 10 o comentário de Josefo quanto à ação e interesse divinos pelos assuntos humanos caminha na mesma direção:

E além desses trechos, os apocalipses 2Br 39:3-7 e 4Ezra 12:11-12 mostram perspectiva semelhante.

Em suma: a tese central de Sanders - a de que havia um certo número de denominadores comuns para todos os judeus - a saber, o culto a Deus, o respeito ao sábado, a circuncisão, as normas de pureza e o apoio ao Templo - mostra-se correta somente até certo ponto, visto que cada um desses elementos (mesmo a obediência ao sábado era passível de interpretações diversas, como se lê nos Evangelhos) podia prestar-se a entendimentos muito diversos entre si. Busquei ilustrar o tema neste capítulo ao tratar das divergências em termos da significação do Templo (e dos templos em geral) num texto judaico muito peculiar, OrSib 4. **Embora signifique um desvio dos elementos comuns apontados por Sanders (já que este não trata do tema), encontrei também um discurso heterodoxo** com relação às concepções metahistóricas presentes em OrSib 4; contra toda a expectativa, a seqüência de impérios mundiais mostrada pelo sibilista permanece como um enigma quanto à sua derivação - e mostra como fronteira

entre cultura erudita e popular podia ser fluida no contexto dos textos oraculares antigos. Mostra ainda como os sibilistas podiam aproveitar-se de material antigo que, aos nossos olhos exigiriam opções teológicas ou de método entre “esta” ou “aquela” versão, mas que aparentemente não importunavam os sibilistas nem suas audiências. Aos olhos de um investigador moderno, a coerência textual iria requerer a remissão a Dn ou pelo menos a adaptação da seqüência das monarquias ao modelo daniélico; isso não constituiu problema para o compilador de OrSib 4 na forma como ele chegou até nós.

Por tudo isso, a observação de Sanders de que o judaísmo do séc.I d.C. era muito mais um “modo de vida” do que uma doutrina me parece válida, feitas as devidas ressalvas⁴⁵. Textos como OrSib 4 são prova disso - há neles o bastante para se considerá-lo como judaico em sua redação final, e no entanto ele é suficientemente heterodoxo para causar perplexidade com relação aos dois aspectos enfocados. É preciso ainda levar em conta a natureza compósita do texto e seu cerne pagão - mas tendo executado essas operações, é a natureza absolutamente original de OrSib 4 que continua a causar expanto, não obstante seu formato inequivocamente judaico, ao menos da redação final sob a qual nos foi legado.

⁴⁵ Sanders, op.cit.p.3.