

GAUCHET E O MESSIANISMO

Gauchet and the Messianism

Flávio Silva Souza¹

RESUMO

Este artigo se propõe a analisar a tese de Marcel Gauchet de que Jesus foi um “Messias ao revés.” Gauchet entende que a aliança de Deus com Israel era exclusiva a este povo e os tornava únicos. Por outro lado, o povo de Israel sustentava que este Deus era o Criador Universal, portanto um Deus Universal, e que deveria ter uma dominação universal. Para Gauchet, o messianismo é uma solução encontrada para resolver o problema entre a exclusividade e a universalidade, entre a aliança e a dominação. Neste artigo são analisados os argumentos de Gauchet a respeito da exclusividade da aliança, a partir de outros autores, mas principalmente através do texto sagrado para os judeus, a saber, o Velho Testamento e mais especificamente a Torá. Busca-se ainda o significado do messianismo para os judeus em comparação com “o rei sagrado” dos povos vizinhos. Por fim, é verificado o significado do messianismo de Jesus para os judeus, através da literatura judaica pós-cristianismo.

PALAVRAS-CHAVE: Gauchet. Messianismo. Aliança Universal. Exclusivismo Judaico.

ABSTRACT

This article proposes to analyze the thesis of Marcel Gauchet that Jesus was a "setback Messiah." Gauchet understands that God's covenant with Israel was exclusive to these people and made them unique. On the other hand, the people of Israel maintained that this God was the Universal Creator, therefore a Universal God, and that should have a universal domination. To Gauchet, the messianism is a solution found to solve the problem between the exclusivity and the universality, between the covenant and the domination. In this article are analyzed the arguments of Gauchet about the exclusivity of the alliance, from other authors, but mainly through the sacred text for the Jews, namely, the Old Testament and more specifically the Torah. Also seeking the meaning of messianism for the Jews compared to the "sacred king" of the neighboring peoples. Finally, it is checked the meaning of the messianism of Jesus to the Jews, through the Jewish literature post-Christianity.

KEYWORDS: Gauchet. Messianism. Universal Alliance. Jewish Exclusivism.

INTRODUÇÃO

Neste artigo será investigada a plausibilidade da tese de Marcel Gauchet, que identificou a Jesus como o “Messias ao revés”. Primeiramente será destacada a teoria de Gauchet a respeito de como aconteceu o processo

¹ Mestrando em Ciências da Religião pela UFJF, bacharel em Teologia pelo Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, diretor de publicações da IASD. E-mail: <colportagem@hotmail.com>.

de saída da religião. Em seguida será explicado o que é a saída da religião e a influência da exclusividade da aliança mosaica de acordo com o pensamento de Gauchet. Depois será motivo de estudo a aliança de Deus com o povo de Israel e a exclusividade deste povo baseado no texto religioso judaico, a saber, o Antigo Testamento e em especial o Pentateuco.

Em seguida, será analisado o surgimento do messianismo, seu marco histórico, motivação e expectativas com base em LARONDELLE (2002), HARRIS (1988), COENE; BROWN (2000), DAY (2005), MERRIL (2009) e SCARDELAI (1998). A partir de SKARSAUNE (2004), será estudada a relação entre o messianismo e o cristianismo. Serão também considerados os diversos “messias” entre o século I a.C. e o século II d.C. com base em SCARDELAI (1998), OTZEN (2003) e STEGEMANN (2004). Será observado o modo como o judaísmo recebeu a Jesus e o cristianismo, à luz dos estudos de DAY (2005) e SCARDELAI (1998). E por fim será analisado se é possível identificar a Jesus como o “Messias ao revés”, a partir de SIQUEIRA, (2004).

A TESE DE GAUCHET

Gauchet (2005)² analisou o processo de enfraquecimento da influência da religião sobre a sociedade no Ocidente. Segundo ele, a trajetória viva do religioso está acabada no essencial e o processo de saída da religião tornou-se algo visível, ou seja, a religião que antes organizava a sociedade agora não organiza mais. Gauchet apresenta este processo da seguinte maneira: no princípio estava a religião primeva, onde não havia Estado e ela determinava o comportamento social.

A lei fundadora neste momento passa a ter representantes, administradores e intérpretes no seio da sociedade, ou seja, com o surgimento do Estado, o que era inquestionável pode agora ser questionado. A ideia do divino passa a ter apenas efeito retroativo da ação política. Com o Estado, entramos na era da contradição entre a estrutura social e a essência do religioso.

A partir da criação do Estado, passa a ter lugar a dinâmica da transcendência. Do ponto de vista do ator religioso, a transformação pode ser vista por um duplo processo de redução da alteridade e promoção da interioridade. A grandeza divina é a liberdade humana. Ou seja, quanto maior e mais transcendente é o Outro, mais liberdade tem o ser humano.

² Marcel Gauchet é um historiador e filósofo francês. Atualmente é diretor de estudos na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* e editor da revista *Debate* (Gallimard), uma das principais revistas acadêmicas francesas, que fundou com Pierre Nora, em 1980. Disponível em: <http://fr.wikipedia.org/wiki/Marcel_Gauchet> Acesso em 2 de junho de 2011.

Em seguida, de acordo com Gauchet, vem o surgimento do monoteísmo com Moisés. Para ele, Moisés inventa um deus como nunca se havia conhecido antes, um deus construído em oposição a qualquer outra espécie de deuses. O surgimento do monoteísmo acontece como uma resposta do fraco para o forte, seria uma forma de dominar a dominação. Assim, Gauchet argumenta que a aliança de Deus com o povo de Israel era uma eleição exclusiva de Israel entre todas as nações. Mas, como um Deus universal e criador de tudo poderia ficar restrito a Israel? Surge então o messianismo, para um Deus universal, uma dominação universal.

Depois de fixado o judaísmo, vem Jesus e o ultrapassa completamente. Então, pode-se concluir que a vinda do Messias é uma etapa suplementar do processo começado por Moisés. Mas, Jesus é um Messias ao revés. E o cristianismo é a religião da saída da religião. Mas, o que vem a ser a religião da saída da religião? Isto é o que será visto a seguir.

A RELIGIÃO DA SAÍDA DA RELIGIÃO

A saída da religião, segundo Gauchet, não acontece pela consciência dos atores, mas pela articulação de sua prática. Não é pelo que pensam ou creem, mas é a ordem de suas operações de pensamento, o modo de sua coexistência, a forma de sua inserção no ser e a dinâmica de sua atividade. A sociedade se torna algo além do religioso, pois a religião já não regula a economia nem estrutura a vida social, material e mental como no princípio. O pensamento mítico (origem) e o pensamento simbólico (sua correspondência) se desfizeram. Todavia, o processo de decomposição/recomposição do marco humano-social não impede a existência de sociedades de crença dentro de uma sociedade inteiramente desprendida do influxo estruturante da crença.

Desse modo, o cristianismo realiza a saída da religião, pois é responsável pelo desenvolvimento completo de uma articulação entre o humano e o divino, que corresponde à inversão ponto a ponto da estrutura primordial de dívida com o invisível. Compreendendo o que é a saída da religião para Gauchet e a função do cristianismo nesta saída, é importante entender o surgimento do cristianismo e suas motivações, como Gauchet apresenta o messianismo de Jesus e, conseqüentemente, o cristianismo como uma etapa suplementar do judaísmo, ou ainda uma solução para a questão entre a exclusividade da aliança e a universalidade de Deus.

A ALIANÇA DE DEUS COM O POVO DE ISRAEL³

Segundo Gauchet, tem pelo menos duas inovações no javismo a partir

³ Para Eichrodt, o conceito central e símbolo apropriado que assegura a fé bíblica é a aliança. O conceito da aliança, explica Eichrodt, ganhou esta posição central no pensamento religioso do AT a fim de que, ao operar a partir dele, a unidade estrutural da mensagem veterotestamentária possa tornar-se mais visível. (HASEL 2007, p. 175)

da aliança de Deus⁴ com o povo de Israel: um Deus que salva do infortúnio e de exércitos mais poderosos, mas também responsável pelas calamidades como consequência da desobediência, fazendo assim com que haja a reflexão sobre si mesmos.

Outro fator novo foi o profetismo.⁵ Através da boca dos profetas se aprendia a lição sobre as desgraças de Israel e se formulava a chamada reflexão sobre si mesmo. Por exemplo, os profetas Elias, Isaías ou Jeremias buscavam produzir uma religião interior no lugar da religião da tradição, a decisão individual contra a inclinação comum. O profeta, diferente do vidente que tinha mensagens pontuais e particulares, falava a partir de um desígnio global da conduta humana. A mensagem era normalmente geral, mesmo quando falava a indivíduos em particular.⁶ Pois, fala em nome da suprema vontade legisladora.

Como a norma dada por Deus e a conduta dos indivíduos diferem grandemente, a função do profeta se torna necessária para lembrar a estes que eles têm uma responsabilidade diante da aliança feita. O profetismo não surgiu para ajudar a escapar ao círculo das obrigações definidas pela divindade, mas com o objetivo de, através de um esforço infinito, receber as bênçãos dadas através da estrita observância da lei. A discordância do profeta era proporcional à diferença entre os atos humanos e suas regras, diferença que dava a medida da oposição entre o humano e o divino. Então, segundo, Gauchet, com a lei de Moisés prescrita por Javé a Israel, há a fixação do judaísmo. A palavra de Deus escrita se torna a norma indiscutível. Já não há a necessidade dos profetas.

O MESSIANISMO

Como já foi mencionado, depois de fixado o judaísmo, vem Jesus e o ultrapassa completamente. Gauchet entende que a pregação de Jesus vem como solução à contradição original do javismo, agravada no seio do

⁴ A aliança de Deus com o povo de Israel se assemelha muito com as alianças hititas do final do segundo milênio antes de Cristo, com (1) Título ou Preâmbulo (Dt 1: 1-5); (2) Prólogo Histórico (Dt 1:6-3:29); (3) Estipulações ou mandamentos (Dt 4-26); (4) Depósito do texto e leitura pública (Dt 31: 9-13; 24-26) (5) Testemunhas (Dt 31:16-30) e (6) Bênçãos e Maldições (Dt 28:1-68). NETO (2001),

⁵ O profetismo faz parte do contexto da aliança. Em Dt 18: 9-14, Deus ordena o povo para que não tenha no meio dele adivinhos e feiticeros. Como parte da aliança, Deus garante que o dom profético estará no povo de Israel (Dt 18: 15-22), como resposta ao pedido do povo em Ex 20:19 (comparar com Dt 18: 16-17). Assim, o profeta será a boca de Deus e seu representante para lembrar os termos da aliança e exigir o seu cumprimento. Sendo assim, o profeta ao discursar ao povo de Israel, lembrava-lhe constantemente das bênçãos e maldições (Lv 26 e Dt 28) previstas na aliança, as primeiras como recompensa pela obediência e as segundas como consequência da desobediência.

⁶ As mensagens dos profetas normalmente eram de exortação ao povo. Por exemplo, Isaías alertava o povo a respeito de sua apostasia e condenava o culto hipócrita (Is 1:10-17), a cegueira espiritual e a hipocrisia do povo (Is 29:9-16). Mas também havia mensagens para indivíduos em particular como a Ezequias, o rei de Judá (Is 39:1-8).

judaísmo, entre a universalidade de Deus e o particularismo da aliança. Além disso, Gauchet coloca o surgimento do Messianismo após a renovação solene da Aliança, afinada pelos profetas e obtendo certa adequação entre a lei de Moisés e a conduta de seu povo. Surge aí a questão: como conciliar a vocação universal deste Deus, cuja onipotência e unicidade se destinam a todos os homens, com sua eleição exclusiva de Israel entre todas as nações.

Aqui surgem duas questões a serem observadas. A primeira é se a “aliança exclusiva de Israel” contradiz o universalismo do Deus de Israel, ou seja, se esta eleição faz com que os outros povos estejam excluídos do culto e da adoração ao Deus de Israel. A segunda é se o messianismo surgiu realmente depois da aliança, e mais ainda depois dos profetas.

Contudo, antes de analisar o texto religioso judaico, é necessário saber a partir de que ponto de vista de interpretação bíblica,⁷ Gauchet fez suas afirmações, e se suas conclusões são plausíveis de acordo com seus pressupostos.

Há indícios que permitem afirmar que Gauchet interpreta as narrativas bíblicas a partir do ponto de vista histórico-gramatical. O primeiro é o fato de que Moisés é visto como um personagem real.⁸ O segundo indício é que ao falar de Moisés e o monoteísmo, Gauchet coloca Moisés e os seus escritos são influência dos egípcios, no caso pelo Faraó Akenatón⁹ e não dos babilônicos.

Sabendo assim da provável posição de Gauchet em relação ao texto bíblico,¹⁰ é possível agora analisar suas conclusões em relação ao javismo e ao judaísmo. Em primeiro lugar, analisaremos a questão a respeito da exclusividade da aliança do Deus de Israel com seu povo. Mais uma vez, é importante ressaltar que ao utilizar o texto bíblico neste artigo o propósito

⁷ Há duas escolas de interpretação. A crítico-histórica, que é baseada na teoria das fontes. Teoria esta que foi formulada de maneira popular por Julius Wellhausen. Segundo esta escola, afirma-se que os textos bíblicos são posteriores à data suposta pela cristandade (cerca de 1400 a. C.), sendo escritos em sua maioria depois do cativeiro babilônico (séc. VI a. C.) e que coloca Moisés, Abraão, Isaque e Jacó, entre outros, como personagens fictícios. A segunda é a histórico-gramatical, que aceita as datas de composição e autoria segundo afirma a tradição do Baba Bathra (comentário judaico da Bíblia hebraica). Assim, apoia a ideia de Moisés como um personagem real e autor do texto bíblico chamado de Pentateuco e nascido no Egito e criado pela filha do Faraó.

⁸ Gauchet afirma que a reinvenção do divino começa com Moisés, entre outras passagens dá a entender Moisés como um personagem real. Não há nenhuma referência no texto à teoria das fontes ou documentarista. Em nenhum momento neste texto Gauchet questiona Moisés como personagem real.

⁹ Isto é importante, pois coloca os textos de Moisés o próprio e Moisés no Egito. Esta conclusão não defende a veracidade ou inerrância do texto bíblico, mas entende os textos mosaicos como anteriores ao cativeiro babilônico e como anteriores aos demais textos bíblicos.

¹⁰ Ao que parece, ele seguia uma abordagem histórico-gramatical. Isto não quer dizer que ele fosse um estudioso ou defensor do método histórico-gramatical. Apenas, pode-se observar que ele não utilizou o método crítico-histórico e acalentava o pensamento tradicional em relação à autoria do texto bíblico, e que as possíveis influências externas agiram no autor bíblico e não num grupo de sacerdotes ou escribas posteriores que fizeram acréscimos.

não é defendê-lo ou exaltá-lo, mas a partir dele entender a religião judaica, pois este é o texto base desta religião, ou seja, a própria fonte para a compreensão da mesma.

ALIANÇA EXCLUSIVA OU INCLUSIVA

Antes de saber se a aliança era exclusiva ou inclusiva é essencial saber o contexto em que foi feita a aliança do Sinai ou Mosaica. Em primeiro lugar, é importante destacar como Deus se apresenta a Moisés, ou seja, que Deus é este que faz aliança com o povo de Israel. Ele se apresenta como o Deus de Abraão, Isaque e Jacó (Ex 3:15 -16; Ex 4:5). Porque Deus se apresenta a Moisés como o Deus de Abraão, Isaque e Jacó antes da aliança do Sinai? Por que a aliança do Sinai está baseada numa aliança anterior (Ex 6:2-5 conferir com Gn 17:1-8), a aliança que Deus havia feito com Abraão, Isaque e Jacó. O resgate do povo de Israel e a aliança do Sinai estão dentro da aliança anterior feita aos patriarcas, mais conhecida como aliança Abraâmica.

Logo, para entender a aliança mosaica, precisa-se entender a abraâmica. A aliança abraâmica começa com o convite de Deus para Abraão sair da cidade na qual ele morava. É interessante observar que além de Deus afirmar que dele viria uma grande nação, Deus afirma categoricamente que nele seriam benditas todas as famílias da terra (Gn 12:1-3), ou seja, não apenas o povo de Israel, mas todas as nações. Esta afirmação não é um fato isolado, mas se repete com o próprio Abraão (Gn 18:17-18), Isaque (Gn 26:2-4) e com Jacó (Gn 28: 13-14). Dito de outro modo, uma das consequências da aliança de Deus com o povo de Israel era abençoar o mundo inteiro, logo se pode perceber que era uma aliança inclusiva e não exclusiva como afirma Gauchet.

Observa-se ainda que Deus afirmou que se o povo guardasse a aliança, este povo se tornaria um reino de sacerdotes (Ex 19:5-6) para levar a religião de Israel para todos os povos, pois o estrangeiro deveria ser ensinado a temer a Deus e a cumprir todas as palavras da lei (Dt 31:12). Mas a lei incluía o estrangeiro ou o excluía? É o que será observado a seguir.

Em primeiro lugar, é digno de nota que o estrangeiro estava sujeito às mesmas leis que o povo de Israel (Lv 17:12 e 15; 18:26 e 24:16). O estrangeiro não devia ser discriminado e nem oprimido (Dt 23: 7;24:14 e 17; 27:19), poderia morar entre o povo de Israel (Dt 16:11) e, além disso, as cidades de refúgio¹¹ eram também destinadas a eles (Nm 15:15). A justiça deveria ser igual para o israelita como para o estrangeiro (Dt 1:16). Enfim o estrangeiro

¹¹ Cidades destinadas a pessoas que cometessem homicídio não intencional, por acidente. Era um meio de salvá-las de uma vingança e esta oportunidade de salvação estava também destinada aos estrangeiros.

era igual ao israelita perante Deus (Nm 15:15). Os israelitas deveriam amar os estrangeiros (Dt 10:18-19) como a eles mesmos (Lv 19:34). Isto era demonstrado com o uso da beneficência para com o estrangeiro (Lv 19:10 e 33; 23:22; 25:36). Até parte dos dízimos (Dt 26:12) ou do que era consagrado (Dt 26:13) poderia ser utilizado para socorrer o estrangeiro.

Além disso, o estrangeiro poderia participar também da religião. O sábado deveria ser guardado também pelo estrangeiro (Dt 5:24), ele também poderia participar da festa da páscoa (Ex 12:48-49), a principal festa do povo de Israel,¹² e isto não aconteceu apenas na saída do povo do Egito, era uma lei que devia ser praticada (Nm 9:14). É curioso notar que quando o perdão era dado a todo o povo, este perdão era estendido ao estrangeiro (Nm 15:26), podendo ele mesmo oferecer ofertas diante de Deus (Nm 15:14). Quando Salomão inaugurou o templo, construído por ele, em um culto solene, afirmou que o templo estava destinado também aos estrangeiros e pediu a Deus que ouvisse a oração dos estrangeiros e a atendesse (I Re 8:41-43; II Cr 6:32-33).

Observa-se, portanto, que de um ponto de vista bíblico, a nação de Israel era inclusivista em relação aos estrangeiros. A respeito da saída do povo de Israel do Egito, é dito que, juntamente com eles saíram muitas pessoas que não eram israelitas (Ex 12:37-38). Logo em seguida, Moisés leva para o acampamento sua mulher Zípora, que era cuxita,¹³ ou seja, não fazia parte do povo de Israel. Mais adiante vemos o caso de Raabe (Js 2:1), a prostituta de Jericó, e Rute, a moabita (Rt 4:10), tornando-se parte do povo de Israel e delas descendendo o grande rei de Israel, Davi (Rt 4:21-22; Mt 1:5).

Salomão testemunha de seu Deus à rainha de Sabá, e, ao final, ela glorifica a Deus (IRe 10:4 e 9). Elias vai até Sarepta, fora de Israel, para dar sustento a uma viúva não israelita (IRe 17:10-22), Naamã, oficial sírio, é curado da lepra e se converte (IIRe 5:6 e 14-18). Nabucodonosor, rei da Babilônia, depois de ser restaurado como rei, reconhece o Deus de Israel como o verdadeiro Deus (Dn 4:37). Jonas vai até Nínive pregar o arrependimento e conversão ao Deus de Israel (Jn 3: 3-10). Os profetas, por sua vez, amaldiçoam aos que maltratam o estrangeiro (Ml 3:5) e consideram crime e um grave pecado não tratá-lo dignamente (Ez 22:7 e 29; Jr 22:3). Havia até promessas ao estrangeiro que se convertesse (Is 56:3). É fundamental observar que o exclusivismo acontece especialmente após o cativeiro babilônico, com o surgimento da seita dos fariseus¹⁴. Esta seita não era a essência do judaísmo, ao contrário, era uma

¹² Era a festa que lembrava a saída do povo de Israel do Egito, o principal evento da história deste povo.

¹³ Nm 12:1. Miriam e Arão se rebelaram contra Moisés pelo fato de esta mulher não ser do povo de Israel. Porém, o relato indica que Deus mostrou que não se deve fazer acepção de pessoas.

¹⁴ O significado do nome fariseu é separado, justo, santo. Surgiram possivelmente nos dias de João Hircano por volta do ano 120 a.C. e eram contra a helenização dos judeus. Denominava todos os estrangeiros de maneira pejorativa como gentios. Deles se originaram as duas escolas mais ortodoxas de interpretação do texto veterotestamentário: Hillel e Shammai.

deturpação do mesmo. Contudo, mesmo neste período helênico do judaísmo, havia proselitismo por parte de seus membros.

Assim como os não-gregos podiam tornar-se “helenistas”, também os não-judeus podiam, ao que parece, tornar-se adeptos ao “judaísmo” adotando o estilo de vida judeu. [...] Parecia haver um fluxo cada vez maior de convertidos ao judaísmo, em parte como resultado do agressivo espírito missionário que tomara conta dos judeus. Jesus disse aos fariseus: “[Vocês] percorrem terra e mar para fazer um convertido” (Mt 23:15). Além disso, fontes rabínicas confirmam este quadro de zelo missionário entre os gentios (SKARSAUNE, 2004, p. 33, 36).

Logo, é possível concluir que a religião, que segundo Gauchet foi instituída por Moisés, não era exclusivista em relação as suas leis, principalmente em relação a seus ritos e cultos, e pode-se ver isto através da história de Israel. Além disso,

Walter C. Kaiser conduziu uma pesquisa indutiva do Velho Testamento em seu livro erudito *Toward an Old Testament Theology* (Grand Rapids, Mich: Zondervan, 1978). Concluiu que o foco central do Velho Testamento como uma unidade orgânica é a promessa de Deus em abençoar todos os povos através da semente de Abraão, também sumarizada na fórmula tripartida: “Eu serei o Teu Deus e tu serás o Meu povo, e eu habitarei contigo”. Este plano de Deus inclusivo e singular, esta promessa é o cerne fixo na revelação progressiva de todos os concertos de Israel. Ele não é claramente uma “vara divina abstrata” imposta aos textos do Velho Testamento, mas provê “seu próprio padrão para um modelo permanente e normativo pelo qual julgar aquele dia e todos os dias por uma régua que reivindica ter sido estabelecida para o escritor da Bíblia e todos os subsequentes leitores simultaneamente”. Kaiser mostra que a promessa messiânica é o foco central de todo o concerto de Deus com o homem desde o começo. Essa promessa se relaciona com as predições divinas do Velho Testamento. Cristo [o Messias] é o alvo da missão de Abraão e de Israel. Veio para redimir o mundo e a raça humana como um todo. A salvação vem de Israel, mas não para os judeus apenas. (LARONDELLE, 2002, p. 21-22)

Em outras palavras, o messianismo não é a solução de um problema entre o Deus universal e a aliança exclusivista, o messianismo é o foco central da aliança. Sendo assim, a pergunta que deve ser feita a seguir é: Então quais foram os reais motivos para o surgimento do messianismo e quando isto ocorreu?

MESSIANISMO EM ISRAEL

Ao perceber que a aliança não era exclusivista e que, portanto, não seria um problema entre ela e a universalidade de Deus o responsável pelo surgimento do messianismo, aparecem duas hipóteses: o messianismo pode ser um fenômeno original do judaísmo ou uma apropriação da religião ou das religiões dos países vizinhos de Israel. Para entender o significado do messianismo em Israel e verificar se há uma apropriação da religião dos povos

vizinhos, é fundamental a análise do termo Messias e sua aplicação pelo povo de Israel e seus vizinhos.

O TERMO MESSIAS

A análise do termo “messias” e seu significado para o povo de Israel é fundamental para verificar se este termo em Israel tinha a mesma conotação para os povos do Antigo Oriente Próximo. Pois, é importante observar se há ou não um empréstimo do pensamento religioso do Antigo Oriente Próximo à religião judaica a partir do uso desse termo.

O termo “messias” aparece cerca de 40 vezes no AT, principalmente em 1 e 2 Samuel e Salmos. Sendo um termo quase exclusivamente usado para os reis.

Conquanto possa designar uma função, tal como sumo-sacerdote (Lv 4:3), *mashiah*¹⁵ é quase exclusivamente reservado como sinônimo de rei (*melek*), como em textos poéticos, onde é paralelo de rei.¹⁶ São notáveis as frases “o ungido do Senhor” ou equivalentes como “Seu ungido”, as quais se referem também a reis. (HARRIS, 1988, p. 885)

Apesar de serem ungidos os reis e os sacerdotes judeus como eram os dos países vizinhos, parece que as unções eram diferentes, especialmente no seu significado.

No que diz respeito à praxe de ungir em Israel durante o período primitivo, é necessário tirar distinções cuidadosas históricas e terminológicas. De acordo com investigações recentes (especialmente aquelas de E. Kutsch), embora a unção do rei e a unção do sumo sacerdote (ou originalmente de todos os sacerdotes?) sejam semelhantes quanto à forma, sua situação vivencial era inteiramente diferente. O fundo histórico, em ambos os casos era o costume antigo oriental. Mesmo assim, a unção dos reis de Judá parece ter sido [...] essencialmente associada com a dádiva e a transferência da autoridade, poder e honra (Heb. *Kabod*; gr. *Doxa*-glória). A unção outorgava à pessoa ungida uma posição de poder e o direito de exercê-lo. Além disto, trazia a ela o respeito apropriado, juntamente com a honra, e, numa ocasião as riquezas também. Há, do outro lado, muita coisa para apoiar a ideia de que a unção dos sacerdotes era em primeiro lugar uma purificação ritual, tendo por objetivo a capacitação dos sacerdotes para levarem a efeito um culto válido. (BROWN e COENEN, 2000, p.1080)

Como se pode ver, o conceito de ungido (messias) para o povo de Israel era diferente do conceito dos povos vizinhos a ele, mas há mais um detalhe, este título não era exclusivo para os reis de Israel, pois Ciro, rei Persa, é chamado de *mashiah* por um profeta de Israel em Is 45:1. Isto é importante

¹⁵ Transliteração do termo messias em hebraico, que tem como significado: ungido.

¹⁶ 1 Sm 2:10; 2 Sm 22:51; conferir com Sl 2:2; 18:50

para se entender o significado deste termo para o povo de Israel e sua religião. O termo *mashiah* parece estar associado com à função de libertação do povo de Israel.¹⁷ Além disso,

Neste contexto, vale a pena considerar com mais detalhes a descrição de Ciro, rei da Pérsia, como “ungido” de Deus (Is 45:1), embora fique claro que não tinha sido ungido rei em conformidade com o costume judaico (israelita). Vemos aqui uma sublimação do conceito que o torna independente do ato externo, ao transferir o peso inteiro do assunto para a nomeação da parte de Deus daquele que é designado pela unção. Neste caso, a pessoa ungida é aquela que Deus escolheu de modo especial, colocando-a sob seu comando. O ungido de Deus, portanto, depende de Deus, além de ter sido integrado no Seu plano em obediência a sua vontade. É assim que se explica, em parte, a razão porque os reis judaicos (de modo contrário ao padrão das monarquias sacras noutros lugares) juntamente com o messias judaico do AT, nunca adquiriram feições divinas, mesmo nos assim chamados salmos de entronização, tais com Sl 2 e 110. (op. cit., p. 1081)

Pode-se observar que o ato da unção não era tão importante como a escolha divina. Contudo não eram apenas as pessoas que eram ungidas, os utensílios do templo também eram ungidos (Lv 8:10-11; Nm 7:10) e até o povo era chamado de ungido (Hb 3:13). Pode-se concluir que apesar de os povos vizinhos utilizarem a unção a reis e possivelmente a sacerdotes, a unção para o povo de Israel tinha um conceito bem diferente, pois além de funções diferentes para o rei e o sacerdote como já foi visto, um rei estrangeiro poderia ser um “ungido de Israel” mesmo que não houvesse uma unção realizada por nenhuma autoridade de Israel. Logo, pode-se afirmar que a unção e mesmo o conceito do termo messias (ungido) não tem uma origem externa ao povo de Israel.

REIS DE ISRAEL X REIS SAGRADOS

Como o messianismo em Israel se cumpre através de um rei davídico, ao analisar as estruturas das realezas de Israel e de seus vizinhos pode-se perceber se a ideia de um Messias é uma absorção da cultura dos povos vizinhos ou é um conceito original do judaísmo.

Day (2005) comenta que há uma semelhança da unção dos reis em Israel ou ainda uma apropriação da unção dos reis sagrados do Antigo Oriente Próximo, especialmente de Canaã, influenciando assim na ideia de um Messias. Entretanto,

O conceito bíblico de messianismo, que vai além da simples instituição da realeza, tem dois aspectos principais: o primeiro, o Messias tem que descender da linhagem de Davi, o primeiro rei israelita com aprovação divina; o segundo, o Messias é um rei ideal. (op. cit., p. 73)

¹⁷ Ciro libertou o povo de Israel da Babilônia e autorizou a volta do mesmo para seu território. Ainda pode-se ver Saul como *mashiah* na sua primeira campanha militar 1Sm 11.

Além disso, o Messias era um rei que viria, ou seja, o reino ideal não é o atual, mas um que está por vir, diferente da ideia de reino ideal que, na Mesopotâmia, era o do momento atual.

Há ainda a ideia de que Israel incorporou a figura do rei sagrado de Canaã para seus reis; em outras palavras, a partir da cultura cananeia, Israel tornou seus reis, reis sagrados. Entretanto, “ao contrário do ponto de vista da antiga Escola de Mito e Ritual, parece que os israelitas não consideravam seu rei divino”.(op. cit., p. 87) Além disso:

É evidente que o Deuteronômio pretende, de algum modo, circunscrever e restringir os poderes do rei. O rei apresentado aqui difere enormemente do costumeiro conceito do Antigo Oriente Próximo do rei como executivo principal em todos os aspectos da vida da nação. (op. cit., p. 286)

De maneira significativa, o rei não é o “filho de Deus”, nos termos da teologia de Sião (Sl 2:7). Essa metáfora é antes aplicada a Israel (1:31- deste modo aproximando Deuteronômio mais de Ex 4:22-23 e de Os 11:1 do que de passagens que refletem a ideologia de Sião). Na verdade, o conceito de realeza de Sião é sutilmente contestado na fórmula deuteronômica de escolha divina, que se aplica ao local de culto (12:4, etc.) e ao rei. Esse par de objetos de escolha corresponde aos da teologia de Sião (Sl 2:6). Mas o anonimato do primeiro, no Deuteronômio, e o lugar humilde concedido ao segundo evidenciam um modo de pensar diferente a respeito da natureza da organização de Israel. Longe de ser filho de Deus, de forma especial, o rei é um irmão israelita (17:15b.20). Sua subordinação à Torá (vv. 18-19) corresponde a essa igualdade fundamental de posição com seus semelhantes. (op. cit., p. 287-288)

Observa-se que além de o rei ser igual aos seus cidadãos em sua subordinação à Torá, na distribuição de poderes em Israel, ele não está na posição de mais influência. Além disso, o rei não é nem mesmo imprescindível para Israel.

Deve-se ressaltar também a significativa diferença entre os sistemas de governo de Babilônia e Canaã em relação a Israel.

Pode-se dizer que os sistemas de governo da Babilônia e de Canaã estavam simbolizados no domínio divino, e o rei é a figura essencial neste mundo simbólico. O deuteronômio destina o rei a um papel administrativo que, sempre levando em conta o elemento da escolha de Iahweh, pode ser chamado de secular. A história deuteronomista também rejeita as teorias orientais sacras. (DAY, 2005, p. 19)

Pode-se ver então que um padrão canaanita para a realeza de Israel é pouco provável. Em relação a um empréstimo a partir do Egito seria improvável também, pois apesar da proximidade geográfica, Canaã e Egito estavam muito afastados quanto a padrões e instituições sociais. A crônica demótica, que demonstra uma esperança messiânica egípcia a respeito de um soberano que viria de Heracleópolis, no Médio Egito que é do Período Ptolomaico primitivo (sec. III a.C.) parece ser, pela data de sua composição,

mais um empréstimo do pensamento judaico do que a origem do mesmo. Além disso, a civilização egípcia tradicional estava longe de produzir qualquer coisa parecida com a figura de um “Messias”.

Logo, pode-se ver que tanto em relação a uma absorção do padrão de realeza como da origem do conceito de messias, é difícil apontar para uma origem externa a Israel, quer seja cananeia ou egípcia. O mais provável é que tanto o padrão de realeza, diferente da ideia do rei sagrado, como o conceito de messias surgiram no judaísmo.

A ORIGEM DO CONCEITO DO MESSIAS EM ISRAEL

Será possível encontrar no texto veterotestamentário primitivo, especialmente no Pentateuco, indícios de um conceito messiânico nos primórdios da religião judaica, especialmente sem o auxílio da interpretação cristã ou neotestamentária?

Desde o início da revelação do Antigo Testamento houve indícios, cada vez maiores e mais claros, de um indivíduo especial que o Senhor chamaria e capacitaria para libertar o mundo do pecado e do afastamento de Deus. A primeira aparição desse indivíduo foi na enigmática menção à semente da mulher (Eva) que esmagaria a cabeça da serpente (Gn 3:15), na antecipação da descendência real de Judá (Gn 49:10), na estrela de Jacó (Nm 24:17), no ungido (messias) da oração de Ana (1Sm 2:10) e, por fim, na descendência de Davi cujo trono o Senhor estabelecerá para sempre (1Cr 17:11-14). (MERRIL, 2009, p. 490)

Klausner, por sua vez, traça as origens da doutrina messiânica em tradições bíblicas muito antigas como, por exemplo, em Moisés e por extensão no evento da saída do povo hebreu do Egito. (SCARDELA, 1998, p. 24)

Como se pode ver, há uma opinião entre os estudiosos de que o messianismo estava presente desde o início do judaísmo. Há muitos textos nos profetas (Isaías, Ezequiel, Daniel) entre outros que falam a respeito do Messias. Mas como já foi mencionado, o objetivo aqui será analisar apenas passagens do Pentateuco, para verificar se a ideia do messianismo era possível no período inicial do judaísmo. Serão analisadas passagens de Gênesis, Números e Deuteronômio.

Pode-se ver o messianismo na interpretação judaica do livro de Deuteronômio:

A figura sugerida na interpretação judaica da leitura de Dt 18:15-20 exerce um papel relevante para a compreensão do contexto messiânico e das expectativas judaicas no século I, principalmente no que se refere ao paralelo entre o “messias” e a missão do “profeta como Moisés”. Ambos, profeta e messias, aparecem em perfeita conexão com os ideais do salvador esperado.

O judaísmo rabínico muitas vezes se referiu ao messias como protótipo de Moisés em virtude da exegese oriunda do livro de Deuteronômio 18:15: “Deus suscitará um profeta como eu no meio de ti”. (op. cit., p. 88,201)

A respeito de Teúdas, é dito o seguinte:

Não devem ter sido poucos aqueles que, atraídos pela força carismática de Teúdas, começaram a ver nele uma espécie de Moisés *revivido*, suscitado por Deus como libertador (cf Dt 18:15). (SCARDELAI, 1998, p.197)

Em relação ao livro de Números, pode-se notar a interpretação dada pelo rabino Akiba:

Não há razão para duvidar de que a referência feita por Akiba à passagem do livro de Números 24:17 tenha sido uma tentativa pessoal para reforçar uma associação explícita entre Kokhba e a expectativa redentora do messias. O eloquente testemunho deste suporte está explicitamente expresso na atribuição de Akiba à missão libertadora do líder da revolta, afirmando que Bar Kokhba era o rei Messias. (op. cit., p. 177)

Fica então evidente que os judeus já identificavam o Messias com base nas passagens do Pentateuco, demonstrando que, para eles, a ideia do messias não era uma solução para um problema entre aliança exclusivista e a universalidade de Deus. Para os judeus o messianismo faz parte do contexto da aliança. Após esta conclusão seria oportuna uma pequena análise no livro de Gênesis para verificar se na história anterior à aliança mosaica ou sinaítica, pode-se encontrar o messianismo.

Em primeiro lugar, Gn 49:10 é uma clara alusão ao messianismo com a vinda de Siló da tribo de Judá, a quem todos os povos obedecerão. Mas há dois textos em Gênesis que merecem atenção. O primeiro é Gn 3:15, a promessa a Adão e Eva da vinda de um descendente que venceria a serpente, que pisaria a cabeça da serpente. Mas, pode-se perguntar: será que Eva entendeu isto como uma promessa messiânica? Gênesis 4:1 pode ajudar a responder esta questão.

Gênesis 4:1 em hebraico está assim:

וְהָאָדָם יָדַע אֶת-חַוָּה אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד
 אֶת-קַיִן וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ אֶת-יְהוָה: Gênesis 4:1

Uma tradução literal poderia trazer: Coabitou o homem com Eva, sua mulher. Esta concebeu e deu à luz a Caim; então disse: Adquiri um varão do Senhor.

O nome Caim significa “o adquirido”. Pode-se perceber que provavelmente Eva imaginou que seu filho primogênito fosse o Messias. A decepção dela pode também ser sentida ao dar o nome ao segundo filho, Abel, que significa “vapor”, “nulidade”, “ vaidade”.

Como se pode ver, a esperança messiânica não é uma apropriação de outras religiões e tem sua origem antes da aliança (Gênesis), pode ser notada

no período da aliança (Números e Deuteronômio) e estava presente nos profetas (Isaías, Ezequiel, Daniel entre outros). Logo, a ideia do surgimento por empréstimo ou principalmente após o período dos profetas é muito improvável.

Sabendo da origem do messianismo, cabe agora observar a sua relação com o surgimento do cristianismo.

O MESSIANISMO E O SURGIMENTO DO CRISTIANISMO

O cristianismo surge a partir do messianismo, pois Jesus é reconhecido como o Messias por seus seguidores, e o fato de ser o “Messias” é que o habilitava a fazer os discursos que fez, realizar milagres e dar esperança a seus discípulos. Por outro lado, as tensões e as condições da época em que Jesus viveu propiciaram sua identificação e impulsionaram o messianismo e consequentemente o cristianismo. A grande questão é o que motivou de fato o surgimento do cristianismo: o personagem Jesus ou a situação histórica em que viveu.

Gauchet (2005, p. 178) afirma que

Uma vez mais se trata aqui de manter juntos os dois extremos da cadeia: necessidade estrutural, por um lado, contingência eventual e inclusa individual, por outro. Jesus poderia não aparecer. As condições que o afetaram, as tensões que o convocaram, os meios que o mobilizaram tinham também que estar em seu lugar e estar operativos. Nada faz necessário que uma situação encontre seu homem.

Em outras palavras, para Gauchet, as condições do momento histórico em que Jesus viveu foram mais importantes do que o personagem. Através do messianismo, a saída do judaísmo para uma “religião da saída da religião” aconteceria com outro personagem que se identificasse e fosse identificado como Messias. Para Gauchet, o momento era oportuno, e as tensões empurravam para que isso ocorresse. A situação não dependia de um homem específico.

Seria oportuno ver se os dados históricos confirmam a ideia de que outro personagem poderia ter feito o que Jesus fez. Em primeiro lugar, será observado como era visto o messianismo no judaísmo dos séculos I a.C. até II d.C. Se realmente havia tensões que o empurravam para acontecer e se o cristianismo era uma saída esperada pelo judaísmo, ou seja, se o judaísmo estava se preparando, mesmo que inconscientemente, para esta saída, e se havia o mesmo pensamento no judaísmo a respeito do messianismo, preparando, assim, o caminho para uma ampla aceitação desta “saída”. É importante destacar que o judaísmo deste tempo não pode ser considerado idêntico ao judaísmo do Pentateuco.

Hoje em dia, existe um pressuposto muito difundido entre os cristãos de que o judaísmo - de onde saíram Jesus, os apóstolos e as primeiras comunidades cristãs - é o mesmo judaísmo que os cristãos tomaram conhecimento pela Bíblia. Além disso, as Bíblias protestantes não trazem os apócrifos do AT (c. 200 a.C. a 1 d.C.). O pressuposto mais comum, portanto, é o de que o judaísmo de aproximadamente 30 d.C. seria mais ou menos o mesmo judaísmo dos livros mosaicos, dos profetas, salmos e livros de sabedoria.

Tal pressuposto padece de um equívoco fundamental, e muitos outros fenômenos do NT e da igreja primitiva deixarão de ser compreendidos adequadamente se não o corrigimos. Em suma: certas coisas muito importantes aconteceram ao judaísmo e ao povo judeu no período intertestamentário, fatos estes essenciais para a compreensão da origem do movimento suscitado por Jesus e pela igreja primitiva. (SKARSAUNE, 2004, p.15)

A literatura extracanônica produzida em Israel, especialmente no século I a.C. (Salmos de Salomão), juntamente com a literatura apocalíptica apócrifa, podem ser pontos referenciais para estabelecer a expectativa messiânica judaica num período que antecede a era cristã. Neste período e depois dele, havia muitas correntes de pensamento a respeito do Messias. Como exemplo, pode ser visto no Talmude Babilônico o Rabi Hiyya afirmando que os profetas só haviam profetizado a respeito da Era Messiânica (TB Sanh. 99a), enquanto, por outro lado, o grande Rabbi Hillel afirma que não haverá Messias para Israel (TB Sanh. 99a) (SCARDELAI, 1998).

Em relação à pessoa do messias, havia pelo menos três linhas de pensamento: O messias filho de Davi, o messias filho de José e o grande profeta. A esperança no rei descendente de Davi pode ser vista especialmente na ideia do valor dinástico que os seguidores de Judas Galileu (6 d.C.) e de Menahem (66 d.C.) imprimiram em seus respectivos movimentos. Já em relação ao messias filho de José, o episódio de Bar Kokhba (132-135 d. C.) foi o divisor de águas responsável por solidificar as bases ideológicas. Além disso, de acordo com a demanda, havia atualizações na ideia do que seria o messias:

Se no perfil do messias guerreiro, “filho de José”, nota-se a ausência das habilidades e outros aspectos inerentes à realeza do “filho de Davi”, é porque as expectativas messiânicas tiveram que sofrer alterações exigidas pela demanda de sua atualização. (op. cit., p. 69)

A ideia do messias filho de José como “messias sofredor” não poderia ser aplicada à interpretação cristã do messias “servo sofredor” de Isaías.

A ideia cristã do messias vir para expiar os pecados de todo o Israel também não teria apoio no judaísmo do tempo de Jesus.

As evidências são praticamente nulas em mostrar que a expectativa da vinda de um messias sofredor estaria associada a expiação dos pecados de toda a nação de Israel. (op. cit., p. 87)

Pode-se ver como o pensamento judaico era diferente do pensamento cristão. Além disso, havia pensamentos diferentes a respeito do messias, dependendo da comunidade em que se estava inserido, um exemplo é a comunidade de Qumran:

O messianismo da comunidade [de Qumran] tinha uma certa inclinação sacerdotal. A exemplo de outros grupos judeus da época, a comunidade de Qumran aguardava dois Messias, um que seria ungido sacerdote e outro que seria ungido rei (v. Zc. 4:11-14 como fundamento bíblico para esse modelo). Em Qumran, o Messias sacerdotal – provavelmente o sumo sacerdote zadoquita escatológico – ficaria acima do Messias davídico real. (SKARSAUNE, 2004, p. 111-112)

Logo pode-se concluir que havia pouca unidade no pensamento judaico a respeito do messias, para o cristianismo ser aceito como um cumprimento do messianismo e muito menos como uma saída do judaísmo.

Gauchet (2005, p. 170) também afirma a respeito da ideia de um homem-deus o seguinte: A encarnação do invisível era o meio por excelência para indicar a continuidade da hierarquia terrestre com a ordem celeste.

Em relação ao cristianismo como solução para o judaísmo, Gauchet afirma que o eixo principal do dispositivo é o mesmo: a ideia do homem-deus não tem seguramente nada de uma ideia nova, como muitas vezes se deduziu. (op. cit., p. 171)

Um ponto a se analisar a partir das conclusões de Gauchet é se os judeus da era pré-cristã admitiam a natureza divina do Messias “filho de Davi”. Scardelai (1998, p. 42) afirma que:

Parece não haver nenhuma base de sustentação para que as dimensões humanas e divinas pudessem ser aplicadas à sua pessoa. A tendência mais comum entre os eruditos judeus contemporâneos é uma nítida tentativa de reduzir a hegemonia da figura pessoal do messias na tradição judaica. Defende-se, ao invés, a ideia de uma “era messiânica” como condição preliminar motivadora da, e imprescindível para a vinda do messias. Na hipótese de ser esse o ideal aceito pela maioria judaica na antiguidade, então é fácil compreender certa resistência por parte do judaísmo em dar crédito à existência de figuras messiânicas durante as décadas de crises crônicas do século I da era cristã.

Além disso, depois do período pós-exílio, os judeus desenvolveram a ideia de reino messiânico na terra. Pode-se observar que o contexto para o surgimento do cristianismo é significativamente diferente do que propôs Gauchet. Seria oportuno agora observar que tipos de messias estes diversos conceitos a respeito do messianismo produziram em Israel.

OS DIVERSOS MESSIAS

Os muitos conceitos produziram muitos messias, alguns líderes judeus

foram conhecidos como messias aclamados.

Considerável número de judeus revolucionários, reformadores ou até mesmo agitadores e charlatões engrossam essa lista nos escritos de Flávio Josefo como candidatos à categoria de “messias aclamados”. É preciso ressaltar, contudo, que a palavra “messias” (ungido) é carente de definição precisa no judaísmo do século I. (SCARDELAI, 1998, p. 103-104)

Os muitos messias serão analisados separadamente a partir da interpretação segundo a qual o possível messias pode ser enquadrado, a saber, o messias filho de Davi, o messias filho de José e o messias profeta.

Pertencendo ao primeiro grupo, pode-se colocar em primeiro lugar a Ezequias (SCARDELAI, 1998; OTZEN, 2003), que foi um grande herói que iniciou longa e significativa sucessão dinástica. Foi o principal promotor de lutas armadas e das guerrilhas contra os romanos, fato que o levou à condenação e pena de morte no ano 46-47 a.C. Seus dois filhos, Tiago e Simeão, após a morte do pai também seguiram seus ideais e conseqüentemente encontraram o mesmo fim. (SCARDELAI, 1998)

Após Ezequias, vem seu filho, Judas Galileu sendo ele o principal responsável pela formação de um partido nacional. Ele iniciou efetivamente as guerrilhas contra o império romano. (SCARDELAI, 1998; OTZEN, 2003; STEGEMANN, e STEGEMANN, 2004). O ideal dinástico messiânico ganha projeção a partir dele. Judas é um forte protótipo da esperança messiânica de seu tempo, uma era impregnada de figuras que se dedicaram à causa da liberdade política de Israel.

O último representante desta dinastia foi Menahem (Ben Ezequias 66 a.C.). Ele era filho de Judas Galileu, e conseqüentemente neto de Ezequias. Para se ter uma ideia da importância de Menahem para o messianismo judaico, as fontes escritas são fundamentais. As tradições rabínicas dão um grande valor a ele e o Talmud o relaciona com a vinda do Messias. (SCARDELAI, 1998)

As ações de Menahem também podem ajudar a ver o ponto de vista dele a respeito do seu messianismo.

Além dos pretensos messias davídicos dinásticos, havia também os que eram davídicos, mas não faziam parte da dinastia de Ezequias. Como, por exemplo, um personagem com pouco destaque e ainda obscuro, Atronges (4 a. C.-6 d. C.), que tinha sério comprometimento com a causa de Israel e atuou um pouco antes de Judas da Galileia.

No período da grande Guerra Judaica (66 d. C.), surge mais um personagem de caráter e personalidade relevantes para o estudo do messianismo: João de Giscala. Ele foi o último de uma série de combatentes que pregavam a luta de resistência em defesa da Galileia, entre os anos 66 e

70 d.C.

Ele conseguiu reviver as esperanças messiânicas que estavam adormecidas no inconsciente coletivo. Outro que também faz parte da lista dos pretendentes messiânicos que lutaram pela libertação política de Israel foi Simão Bar Giora, que segundo Josefo nasceu em torno de 35 d. C. Ele lutou implacavelmente pela liberdade de Israel, e só parou sua luta por causa da queda de Jerusalém em 70 d.C. Observam-se algumas semelhanças de Simão Bar Giora com Jesus, como sua origem humilde, os estudos arqueológicos em relação a sua aceitação através da esperança escatológica e sua entrada triunfal em Jerusalém no período da Páscoa. (SCARDELAI, 1998)

Há ainda um pretense messias que teve seu “messianismo” fora das terras de Israel. Seu nome era Andreas Lukuas (114-117 d.C.), líder da grande rebelião de 114 d.C. Ele comandou judeus de diversas localidades como Cirene, Egito, Mesopotâmia e Chipre, e ainda foi proclamado rei.

Simão Bar Kokhba é o divisor de águas entre o messias filho de Davi e o filho de José. Sua rebelião contra Roma foi um dos maiores acontecimentos registrados nas crônicas judaicas depois da Grande Guerra de 66-70. O grande destaque de Bar Kokhba em relação aos outros pretendidos messias, é que pela primeira vez alguém de destaque na religião judaica atribuiu o título de messias a uma pessoa. (SCARDELAI, 1998)

Além disso, o Rabino Akiba considera Bar Kokhba como o cumprimento da profecia de Números 24:17, e o Talmud confere a ele o título de messias. Kokhba, como se sabe, fracassou em sua rebelião contra Roma. Então foi adotada uma abordagem marginal, já conhecida na tradição oral, a doutrina do “messias filho de José”. Era um elo entre a catástrofe daquele momento e a esperança do futuro.

O próximo tipo de “messias” a ser estudado é o “messias profeta”.

Teúdas foi um personagem exótico no período anterior à Grande Guerra de 66 a 70 d.C. Ele foi preso e condenado entre 44 e 46 d.C. Entre suas acusações estava a propagação de expectativas redentoras. Não foi um movimento isolado, Gamaliel cita-o em At 5:36. Teúdas, baseado em Dt 18:15, cria que o messias seria um novo Moisés e ele se considerava este novo Moisés. (SCARDELAI, 1998)

Ainda como messias profeta, Jonatas de Cirene e o falso profeta egípcio também utilizam a ideia de um Novo Moisés e a metáfora do deserto. Como pode ser visto aqui, entre o I a.C. e o II d.C., havia muitos pretendidos messias, ricos e humildes, descendentes de Davi e sucessores de Moisés, guerreiros e profetas.

É curioso que Gauchet, além de não atentar para o fato de que a ideia de um messias era muito plural e confusa em Israel, como já foi visto, afirme

que poderia ser qualquer um o Messias, que as condições e as pressões da época é que foram determinantes para que o messias fosse aceito. Questiona-se, desse modo, por que em meio a tantas possibilidades a religião que sai do judaísmo é a de Jesus e não a de nenhum outro destes aqui apresentados? Esta questão será discutida mais adiante.

O JUDAÍSMO E JESUS

Pelo que afirma Gauchet, parece que o cristianismo foi uma metamorfose natural do judaísmo. É verdade que o cristianismo iniciou entre os judeus e que os primeiros discípulos eram todos judeus. Mas, só o fato de terem surgido “novos messias” demonstra que a aceitação do messianismo de Jesus não foi tão grande assim por parte dos judeus e especialmente do judaísmo. (SCARDELAI, 1998)

Se Jesus “não esteve a altura” das expectativas messiânicas de seu povo, com o judaísmo normativo não foi diferente.

É curioso que o que identifica a Jesus como Messias no cristianismo é o que o afasta no judaísmo: a morte na cruz, por exemplo.

Na visão judaica, sua morte na cruz não foi apenas um malogro diante das suas pretensões messiânicas, como também privou-o do caráter messiânico. Como seria possível reconhecer o redentor diante do malogro da redenção? (SCARDELAI, 1998, p. 263)

Scardelai (1998, p. 39) ainda acrescenta que o Talmud também pode ajudar a confirmar esta rejeição do judaísmo a Jesus e ao cristianismo:

O Talmud, no entanto, retoma a questão da realeza para ironizar o messias cristão: parece que esse rei está crucificado! (Sanh. IX, 7)

Ele acrescenta que

O Talmud tenta negar a divindade de Jesus nos termos que regiam a doutrina da esperança messiânica predominante na época: “Rabi Abahu disse: Se um homem disser ‘Eu sou Deus’, ele não passa de mentiroso; se (ele disser, Eu sou) o filho do homem, no fim as pessoas o ridicularizarão; se ainda (ele disser) Eu subirei ao céu, ele apenas diz aquilo que não será capaz de executar”. (TJ Ta’anith 65b) (op. cit., p. 342)

Autores judeus posteriores ao segundo século também afirmam seu messianismo longe de Jesus e do cristianismo. Saadia (882-942) com seu pensamento a respeito do messias e em sua polêmica contra os cristãos (DAY, 2005) e o apocalíptico tardio Sefer Zerubbavel séc VII e VIII são exemplos claros de rejeição de Jesus pelo judaísmo, além dos talmudes que ainda apontavam para um messianismo no futuro.

Como se pode ver, o judaísmo rejeitou a Jesus como o messias. Pode-se concluir então que Jesus foi rejeitado pelo judaísmo ou pelo menos pela maior parte dos judeus e sua liderança. Em seguida, passaremos à discussão se é plausível a ideia de um messias ao revés.

JESUS, O MESSIAS AO REVÉS

Pode-se afirmar, com base na expectativa messiânica veterotestamentária, pode-se classificar que Jesus é um messias ao revés? É fundamental, para responder esta pergunta, estudar o contexto profético e as profecias de Israel a respeito do Messias.

Em primeiro lugar, é preciso entender que a profecia faz parte do contexto da aliança, ou seja, este dom profético foi dado por causa da aliança, para que ao invés de Deus falar com o povo, o profeta falasse (Dt 18:9-22). Esse ponto é essencial, pois o principal trabalho dos profetas em Israel era exortar o povo a cumprir sua parte na aliança e alertar para as condições da aliança, tanto as bênçãos como as maldições.

No texto da aliança, das bênçãos e maldições (Lv 26; Dt 28-30), pode-se ver a história de Israel, no seu afastamento de Deus e nas consequências deste afastamento (Lv 26:16).¹⁸ O ápice das maldições era o cativo (Lv 26: 33-39; Dt 28: 64-68). Mas, o cativo não era o fim; ainda havia promessas de restauração para Israel (Lv 26:40-45; Dt 30:1-14). Essas promessas estavam divididas em dois grupos: condicionais (Lv 26:40-42) e incondicionais (Lv 26: 43-45).

Em segundo lugar, é importante destacar que em Israel havia dois tipos de profecias. O primeiro tipo de profecia é chamado clássica. As profecias clássicas são as mais comuns e poderiam ser condicionais (Jr 18:7-8; Jn 3:10). Elas podem se cumprir ou não, depende da reação do ser humano à ordem divina. O segundo tipo de profecia era a apocalíptica que era incondicional, ou seja, não dependia do ser humano. Uma das funções da profecia apocalíptica, era afirmar o que se cumpriria da profecia condicional. Além disso, a profecia apocalíptica era dada em momentos de grande crise e dúvida sobre o cumprimento do plano de Deus.¹⁹

¹⁸ Podem-se observar diversas consequências deste adaptamento: os inimigos saquearem as plantações no tempo dos juízes (Jz 6:4, 5); Lv 26: 3-13; as bênçãos e a prosperidade podem ser vistos no período de Samuel a Salomão (I Re 10), mas com Salomão vem a apostasia (I Re 11); o céu como bronze no tempo de Elias (I Re 17:1; 18:1); comer a carne do próprio filho no tempo de Eliseu (II Re 6: 28-29); o cativo babilônico - Amós e Habacuque clamam a Deus por causa da maldade do povo e a resposta de Deus é: “mandarei os caldeus” (Hb 1:6-9); em Isaías e Oséias há o contexto da maldição, já não há bênção.

¹⁹ O livro de Daniel é dado num momento de grande crise pois o povo está no cativo na terra em que Abraão morava antes de ser chamado por Deus (Gn 11;2, 31; Dn 1:2) para sair e se tornar uma grande nação, parecia que tudo tinha voltado à estaca zero. Parecia que o plano de Deus não iria

É dentro desse contexto de juízo-exílio e expectativa de restauração que surge a profecia apocalíptica. Nesse contexto, aparentemente, surgiram perguntas tais como: Está Deus realmente no controle da situação? Será que as Suas promessas poderão um dia se cumprir? Como será isso possível? Como Deus as cumprirá? (SIQUEIRA, 2004, p. 89-90)

As promessas condicionais da aliança, que apontavam para o período pós-cativeiro, seriam interpretadas pela profecia apocalíptica de acordo com o cumprimento da parte sob responsabilidade humana para que a promessa fosse cumprida. A profecia apocalíptica para tal interpretação neste contexto é o livro de Daniel.

Assim poderíamos dizer que as profecias apocalípticas foram dadas como uma chave para ajudar na compreensão de como se cumpririam as promessas feitas por Deus através dos profetas clássicos. Isso fica bem claro em Daniel 9, um capítulo básico para a compreensão dessa questão. (op. cit., p.90)

A partir de agora será analisado o capítulo 9 do livro de Daniel como interpretação das promessas condicionais do pós-cativeiro através de um inter-relacionamento entre a profecia clássica e a apocalíptica. Daniel já estava há cerca de 66 anos em Babilônia,²⁰ e estava ansioso pelo cumprimento das promessas de restauração.

É neste momento que Daniel tem duas visões que lhe causam muita dificuldade. A primeira visão foi de quatro animais (Dn 7:1-7) que simbolizavam quatro reinos, e depois um chifre pequeno que era outro tipo de poder (Dn 7: 8, 24) e uma visão da purificação do templo em 2300 tardes e manhãs (Dn 8:14), o que coloca como improvável o cumprimento da profecia de Jeremias de que a duração do cativeiro seria de 70 anos (Jr 25:12; 29:10). Pois, seria impossível se cumprir tudo isso em apenas 4 anos (Dn 8:26; Dn 8:14).²¹

Então, Daniel começa a orar e confessar os pecados dele e do povo (Dn 9:2-19), pois ele sabia que esta era a condição para que se cumprissem as promessas do pós-cativeiro (Lv 26:40-42; Jr 29:12-14; Dn 9:17-19). Talvez ele imaginasse que o povo de Israel não estava cumprindo a sua parte, logo as promessas também não se cumpririam. Imediatamente chega a Daniel o anjo Gabriel para explicar a ele a relação entre a palavra,²² no caso de Jeremias, e a

se cumprir. Então Deus dá a profecia apocalíptica ao povo de Israel. No NT não é diferente. A igreja estava sendo perseguida por Domiciano. A volta de Jesus parecia demorar mais do que imaginavam os cristãos, e então vem o questionamento: o plano de Deus vai se cumprir? Então é dado o livro de Apocalipse. Com relação aos apocalipses pseudoepígrafos do período, intertestamentários e posteriores a este período parecem ser escritos inspirados em Daniel, mas sem nenhum valor para a religião judaica como inspirados por Deus (não estão no cânon).

²⁰ Dn 9:1 (no primeiro ano de Dario, o medo, cerca de 539 a.C.) Daniel havia sido deportado em 605 a.C.

²¹ Dia em profecia equivale a ano (Ez 4:5; Nm 14:34; Lv 25:8), 2300 dias= 2300 anos.

²² A palavra traduzida como coisa em Dn 9:23 é דָּבָר (davar) que tem como principal tradução: o termo palavra.

visão das 2300 tardes e manhãs (Dn 9:23).

Ao lermos o texto da profecia das 70 semanas, em Daniel 9:24-27, vemos que ela responde diretamente às inquietações de Daniel: todo o verso 24 e as primeiras partes dos versos 25-27 esclarecem como e quando se cumpriram as predições da *davar* de Jeremias; enquanto que a segunda parte de cada verso em Dn 9:25-27 esclarece elementos pertinentes às visões do próprio Daniel. (SIQUEIRA, 2004, p. 92)

Pode-se observar então que os dois temas, a profecia de Jeremias e a visão de Daniel serão respondidas simultaneamente nestes versos. Observa-se que em Dn 9:25, afirma-se que a profecia de Jeremias vai se cumprir, mas as condições em que ela se cumprirá serão outras.

É relevante para este estudo, o fato de as profecias de restauração de Jeremias falarem também acerca do Messias. Observa-se que há uma relação entre o Messias e a aliança nas profecias de Jeremias. Mais ainda, a ideia de um Messias sofredor estava presente em Jeremias. Gabriel explica a Daniel não apenas como aconteceria o sofrimento do Messias, mas também quando.

É curioso o fato de que Gabriel deixa claro que o Messias seria morto e já não estaria, ou seja, não há mais reino messiânico aqui na terra. Esta era a informação disponível para o povo judeu no período em que Jesus viveu. Observa-se que o tema da aliança volta mais uma vez, e agora há uma nova aliança entre Deus e Israel. E esta nova aliança está interligada com a morte sacrificial do Messias.

Não era uma interligação simples ou secundária: a morte sacrificial do Messias era a própria base do estabelecimento da Aliança do povo de Israel com Deus. Além disso, pode-se ver um significativo paralelo entre Jeremias e Isaías, e Daniel trazendo uma luz adicional a estes dois livros proféticos do Antigo Testamento.

A visão do capítulo 9 de Daniel, além de ter a função de fazer Daniel entender as profecias de Jeremias, também tinha como objetivo explicar a Daniel a relação de Jeremias com as visões dos capítulos 7 e 8 de Daniel e demonstrar como as duas se relacionavam e se completavam.

Daniel 9:24-27 define o tempo que cada uma das predições iria ocorrer, deixa claro que não eram eventos simultâneos como se supunha, e, talvez, como o próprio Daniel imaginasse. Se houve confusão a respeito da função do Messias no primeiro século da era cristã não foi por falta de informação. A ideia de um Messias guerreiro e de um reino messiânico para o povo de Israel estava totalmente descartada na profecia apocalíptica de Daniel.

Logo, pode-se concluir que Jesus, de forma alguma, pode ser chamado de messias ao revés baseando-se na literatura profética de Israel como Isaías e Jeremias, e especialmente na apocalíptica de Daniel. A relevância de Daniel

para o entendimento da missão de Jesus pode ser vista no sermão profético em Mateus 24. Expressões como o abominável da desolação (Mt 24:15; Dn 9:27; 11:31; 12:11), Filho do Homem (Mt 24:27, 30, 37, 39, 44; Dn 7:13), grande tribulação como nunca houve (Mt 24:21; Dn 12:1), vindo sobre as nuvens (Mt 24:30; Dn 7:13) e quatro ventos (Mt 24:31; Dn 8:8), são claros elos com o livro de Daniel. O sofrimento do servo sofredor já estava predito quase seis séculos antes de Jesus. Infelizmente, o povo de Israel, ou pelo menos seus líderes, não percebeu.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através deste estudo pode-se ver que a tese de Gauchet, em relação ao messianismo, encontra algumas dificuldades, pois é nítido que a aliança de Israel com Deus era inclusiva e não exclusiva como supõe ele. Assim, a afirmação de que a exclusividade da aliança foi um motivo determinante para o messianismo é insustentável. Pode-se ver também que a ideia de Messias em Israel era diferente do conceito de messias nos povos vizinhos de Israel.

Além disso, foi observado que o conceito de Messias em Israel, entre os séculos I a.C. e II d.C., era muito diversificado e com vários tipos de Messias, a saber, filho de Davi, filho de José e profeta, demonstrando, assim, que as expectativas messiânicas, naquele período, eram diferentes do que propõe Gauchet, ou seja, os judeus de uma maneira geral não aguardavam por um tipo específico de Messias, muito menos um Messias como Jesus.

Ainda foram motivo de estudo os diversos “messias aclamados” dos séculos I a.C. ao II d.C., tornando possível perceber que a ideia de Gauchet de que qualquer um poderia ser o messias e mais ainda aquele que originaria a chamada “religião da saída da religião” é muito improvável pelo número destes messias aclamados e o resultado de seus movimentos após a morte de cada um deles.

Ao observar a rejeição do judaísmo em relação ao cristianismo, que não é mencionada por Gauchet, tem-se uma ideia bem diferente do conceito de Gauchet em relação ao cristianismo como uma sequência natural do judaísmo. Por fim, ao estudar o artigo de Siqueira (2004) a respeito dos profetas e o messianismo, especialmente Daniel e Jeremias, compreende-se que Jesus não foi um Messias ao revés como supôs Gauchet, mas foi um Messias como foi previsto pelos profetas. Conclui-se, portanto, que a tese de Gauchet em relação ao messianismo não é plausível.

REFERÊNCIAS

ARCHER JR. Gleason L. **Merece confiança o Antigo Testamento?** Trad. Gordon Chown. 3ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2007. p. 465-508. Veja também FRIEDMAN, Richard Elliott. **Who wrote the Bible?** New York: Harper Collins, 1989.

DAY, John (org.) **Rei e Messias em Israel e no Antigo Oriente Próximo:** dissertações do Seminário Veterotestamentário de Oxford. Trad. Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2005.

Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento. R. Laird Harris (org.) Trad. Márcio Loureiro Redondo, Luis Antonio T. Sayão, Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998.

Dicionário internacional do Novo Testamento. Colin Brown, Lothar Coenen (orgs.). Trad. Gordon Chown. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2000.

GAUCHET, Marcel. **El desencantamiento del mundo,** una historia política de la religion. Trad. Esteban Molina. Madrid, 2005.

HASEL, Gerhard. **A teologia do Antigo e Novo Testamento:** questões básicas no debate atual. Trad. Luís M, Sander e Jussara Marindir P. S. Arias. São Paulo: Ed. Academia Cristã Ltda, 2007.

LARONDELLE, Hans K. **O Israel de Deus na profecia:** Princípios de Interpretação profética. Trad. Josimir Albino do Nascimento. 1ª ed. Engenheiro Coelho, SP: Imprensa Universitária Adventista, 2002.

MERRILL, Eugene H. **Teologia do Antigo Testamento.** Trad. Helena Aranha, Regina Aranha. São Paulo: Shedd Publicações, 2009.

NETO, Tiago Abdalla T. **Deuteronomio: escrito de Moisés ou uma fraude piedosa?** Disponível em: <http://www.fatep-sp.com.br/images/Deuteronomio_escrito_Moisés_ou_farsa_piedosa.pdf> Acesso em 03 de junho de 2011.

OTZEN, Benedikt. **O judaísmo na antiguidade:** A história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o imperador Adriano. Trad. Rosângela Molento Ferreira. São Paulo: Paulinas, 2003.

SCARDELAI, Donizete. **Movimentos messiânicos nos tempos de Jesus:** Jesus e outros messias. São Paulo: Paulus, 1998.

SIQUEIRA, Reinaldo. A profecia apocalíptica como chave hermenêutica para a interpretação da escatologia da profecia clássica do AT: um estudo em Isaías, Jeremias, Daniel e Apocalipse. Em: TIMM, A. R.; RODOR A.

A.; DORNELLES, V. (eds). **O futuro:** a visão adventista dos últimos acontecimentos. Artigos teológicos apresentados no V Simpósio Bíblico-Teológico Sul-Americano sob o tema 'Na Perspectiva do Futuro: Reflexões e Tendências Escatológicas Contemporâneas' em homenagem a Hans K. LaRondelle. Engenheiro Coelho, SP: Unaspres, 2004.

SKARSAUNE, Oskar. **À sombra do templo:** as influências do judaísmo no cristianismo primitivo. Trad. Antivan Guimarães Mendes. São Paulo: Editora Vida, 2004.

SKARSAUNE, Oskar. **À sombra do templo:** as influências do judaísmo no cristianismo primitivo. Trad. Antivan Guimarães Mendes. São Paulo: Editora Vida, 2004.

STEGEMANN, Ekkehard W. e STEGEMANN Wolfgang. **História social do protocristianismo:** os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo, RS: Sinodal; São Paulo, SP: Paulus, 2004.

DATA DE SUBMISSÃO: 27/09/2012

DATA DE ACEITE: 03/12/2012