MARTIN GOODMAN



A HISTÓRIA DO JUDAÍSMO

A saga de um povo: das suas origens aos tempos atuais

CRÍTICA

Índice

Folha de rosto
Lista de mapas
Lista de Ilustrações
Nota
Introdução: Abordando a História do Judaísmo
Parte I: ORIGENS (c. 2000 aC-70 dC)
- 1. Desertos, Tribos e Impérios
- 2. A formação da Bíblia
- 3. Adoração
- 4. A Torá de Moisés: Judaísmo na Bíblia

Parte II: INTERPRETANDO A TORAH (200 aC-70 dC)
- 5. Judeus em um mundo greco-romano
- 6. 'A Doutrina Judaica assume três formas'
- 7. Os limites da variedade
- 8. Preocupações e expectativas

Parte III: A FORMAÇÃO DO JUDAÍSMO RABBÍNICO (70-1500 CE)
- 9. Da Roma pagã ao Islã e à cristandade medieval
- 10. Judaísmo sem templo
- 11. Rabinos no Oriente (70–1000 CE)
- 12. Judaísmo além dos rabinos
- 13. Rabinos no Ocidente (1000–1500 CE)

Parte IV: AUTORIDADE E REAÇÃO (1500-1800)
- 14. O Renascimento Europeu e o Novo Mundo
- 15. Novas certezas e novo misticismo

Parte V: O DESAFIO DO MUNDO MODERNO (1750-presente)
- 16. Do Iluminismo ao Estado de Israel
- 17. Reforma
- 18. Contra-Reforma
- 19. Rejeição
- 20. Renovação

Parte VI: EPÍLOGO
- 21. Esperando pelo Messias?

Ilustrações
Leitura Adicional
Notas
Glossário
Reconhecimentos
Siga o Penguin
Página de direitos autorais

Lista de mapas

1 . O Oriente Próximo no Segundo Milênio AEC
2 . O mundo judaico em 300 AC
3 . A Terra de Israel de acordo com a Bíblia
4 . O mundo judaico no primeiro século EC
5 . A Terra de Israel no Primeiro Século EC

6 . O mundo judaico no século VI DC
7 . O mundo judaico em 1200 DC
8 . O mundo judeu em 1500 DC
9 . O mundo judeu em 1800 DC
10 . O mundo judeu em 1880 DC
11 . O mundo judeu em 1930 DC
12 . O mundo judeu em 2000 EC

Os mapas 2 , 4 e 6 - 11 são após N. de Lange, *Atlas do Mundo Judeu* (Oxford e Nova York, 1984).

Lista de Ilustrações

1 . Pergaminho prateado *c.* 600 AEC encontrado em uma câmara mortuária em Ketef Hinnom, Jerusalém. (Museu de Israel, Imagens de Jerusalém / Bridgeman)
2 . Interior da cápsula de tefilina da cabeça do primeiro século EC, provavelmente de Qumran. (BibleLandPictures.com/ Alamy)
3 . Pergaminho do livro de Isaías, *c* . 125 AC, descoberto em Qumran. (BibleLandPictures.com/ Alamy)
4 . Inscrição de advertência da balaustrada do templo. (Museu de Arqueologia de Istambul / Fotos da Terra Santa)
5 . O Monte do Templo, em Jerusalém. (Robert Harding / Alamy)
6 . O Muro das Lamentações, em Jerusalém. (Lucas Vallecillos / Alamy)
7 . A fachada do Templo de Jerusalém representada em um tetradrachm cunhado por rebeldes judeus na Judéia, 132 DC. (Eddie Gerald / Alamy)
8 . Bloco de pedra esculpido em Migdal, na Galiléia, representando uma *menorá.* (BibleLandPictures.com/ Alamy)
9 . Masada. (Nathan Benn / Alamy)
10 . Parte do livro de Ben Sira (Ecclesiasticus) encontrado em Masada. (© Cortesia da Autoridade de Antiguidades de Israel, Biblioteca Digital de Manuscritos do Mar Morto de Leon Levy)
11 . Qumran. (Novarc Images / Alamy)
12 . O Pergaminho do Grande Salmo, primeira metade do primeiro século EC, encontrado em Qumran. (O Museu de Israel, Jerusalém, Imagens de Israel / Bridgeman)
13 . Vasos de pedra de Jerusalém no final do período do Segundo Templo. (Imagens de Zev Radovan / Bridgeman)
14 . *Mikveh* , primeiro século EC, em Qumran. (Pascal Deloche / Getty Images)
15 . Recipiente de vidro representando uma arca da Torá e uma *menorá* , de Roma, século IV dC. (O Museu de Israel, Jerusalém, Imagens de Israel / Bridgeman)
16 .Moisés conduzindo os filhos de Israel para fora do Egito, pintura de parede de Dura Europos, Síria, meados do século III EC. (Coleção ART / Alamy)
17 . Mosaico de piso, da sinagoga em Hamat Tiberias, na Galiléia, século IV dC. (BibleLandPictures.com/ Alamy)
18 . Mosaico no chão representando Davi, de uma sinagoga em Gaza, século VI dC. (BibleLandPictures.com/ Alamy)
19 . Tigela mágica de bronze da Babilônia, século V a VI dC. (Imagens de Zev Radovan / Bridgeman)
20 . Inscrição de piso de mosaico halakhic da sinagoga Rehov, século VI dC. (Amirki / Wikimedia Commons)
21 . Mesa de mármore na sinagoga de Sardis, século IV dC. (BibleLandPictures.com/ Alamy

)
22 . Tampa do sarcófago de Faustina, uma judia enterrada em Roma, provavelmente no final do século III EC. (Ryan Baumann)
23 . Rascunho autógrafo de Maimônides de uma seção de sua Mishneh Torá, encontrada no Cairo Genizah, c. 1180. (© Biblioteca Bodleian, Universidade de Oxford)
24 . Parte de um contrato de casamento em hebraico, aramaico e judaico-árabe, entre uma mulher caraíta e um homem rabbanita , escrito em 1082 EC, provavelmente no Cairo. Biblioteca da Universidade de Cambridge, Coleção Taylor-Schechter, TS 24.1 fol 1r. (Reproduzido com a gentil permissão da Biblioteca da Universidade Syndics of Cambridge)
25 . A sinagoga de El Transito em Toledo, século XIV. (Frédéric Reglain / Getty Images)
26 . Obras de estuque no interior da sinagoga El Transito , Toledo. (idade fotostock / Alamy)
27 . O Altneuschul em Praga, 1270. (Oyvind Holmstad / Wikimedia Commons)
28 . A Nova Sinagoga em Oranienburger Strasse, Berlim, pintura de Emile Pierre Joseph de Cauwer , *c* . 1866. (Art Collection4 / Alamy)
29 . The Portugese Esnoga in Amsterdam, pintura sem data. (Imagens de Zev Radovan / Bridgeman)
30 . Sinagoga Bevis Marks, Londres, 1701. (Grant Smith / Alamy)
31 . Imagem do Seder de Pessach da Hagadá de Sarajevo, meados do século XIV. (Imagens de Zev Radovan / Bridgeman)
32 .Página do Talmude Babilônico impressa por Daniel Bomberg em Veneza em 1519. (Sotheby's, Nova York)
33 . O sistema de *sefirot* da obra cabalística *Sha'arei Orah* ('Portões da Luz'), 1516, de Joseph b. Abraham Gikatilla . (Imagens de Leemage / Bridgeman)
34 . Sabbetai Zevi entronizado como Rei, 1666. (Coleção Lebrecht / Alamy)
35 . Vinho e velas para a cerimônia de Havdalá , miniatura da Hagadá de Barcelona, século XIV. British Library, Londres, Add. 14761, fol.26. (© British Library Board. Todos os direitos reservados / Bridgeman Images)
36 . Caixas de especiarias em estanho e prata feitas nos séculos XVIII e XIX na Alemanha e na Europa Oriental para a cerimônia de havdalah . (Museu de Israel, Jerusalém, Israel / Coleção Stieglitz / Imagens Bridgeman)
37 . *A Circumcision* , 1780, de Marco Marcuola . (Musée d'Art et d'Histoire Judaïsme , Paris)
38 . Benedict Spinoza, escola holandesa, século XVI. (Herzog August Bibliothek , Wolfenbüttel / Bridgeman Images)
39 . *Um judeu holandês* , século XVII. (© Photo RMN, Paris, em nome do Musée d'Art et d'Histoire Judaïsme , Paris)
40 . *Meguilá* do Livro de Ester para uso em Purim, holandês, século XVIII. (Museu de Israel, Imagens de Jerusalém / Bridgeman)
41 . Moses Mendelssohn, 1771, de Anton Graff. (Sammlungen der Universität, Leipzig / Getty Images)
42 . Frontispício da primeira edição da *Jerusalém* de Mendelssohn , 1783. (Coleção particular)
43 . Impressão que celebra a 'reintegração da religião judaica por Napoleão em 30 de maio de 1806', de Louis François Couché . (Bibliothèque Nationale , Paris / akg -images)
44 . *Sucá de* madeira , segunda metade do século XIX, de Fischach , Alemanha. (Museu de Israel, Imagens de Jerusalém / Bridgeman)
45 . *Shabat no Shtetl, c.* 1914, por Issachar Ber Ryback . (Yale Yiddish Book Collection, Beinecke Rare Book and Manuscripts Library. Número de telefone: 2007 Folio 18)
46 .Par de *rimmonim* de prata (remates da Torá) em forma de pagode, final do século XIX. (Musée d'Art et d'Histoire Judaïsme , Paris)
47 . Caso da Torá do Iêmen, século XIX. (BibleLandPictures.com/ Alamy)
48 . Cortina pendurada na frente da arca da Torá, Norte da África, século XX. (Musée d'Art et d'Histoire Judaïsme , Paris)
49 . *Reunião* em massa de Satmar *hasidim* no Brooklyn, 2015. (Darren Ornitz / Reuters)
50 . Estudante de Lubavitch no Brooklyn sob um retrato do Lubavitcher Rebe , 2004. (Mark

Boster / Getty Images)
51 . Meninas em uma celebração bat mitzvah, Manhattan, 1998. (Mark Peterson / Getty Images)
52 . Pergaminhos da Torá carregados em procissão, Pinner, Reino Unido, 1993. (Geoffrey Shalet / Ark Religion.com/Art Directors & Trip Photo Library)
53 . A ordenação do Rabino Alina Treiger , Potsdam, Alemanha, 2010. (© Camera Press, Londres)
54 . Celebração de Simhat Torah, Jerusalém, 2013. (© Camera Press, Londres)

O plano do Segundo Templo aqui é após Th. A. Busink , *Der Tempel von Jerusalem* , 2 vols. (Leiden, 1980), vol. 2, pág. 1179.

Nota

Glosas explicativas aparecem entre colchetes no texto principal e entre colchetes nas citações, exceto em citações dos manuscritos do Mar Morto, que usam as convenções em G. Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English* (Londres, 1997) (ver aqui) A abreviatura 'b.' é usado para o hebraico 'ben' ('filho de') e a abreviatura 'R.' é usado para o título hebraico 'Rabino'.

Introdução: Abordando a História do Judaísmo

> *Na terceira lua nova, depois que os israelitas saíram da terra do Egito, naquele mesmo dia, eles chegaram ao deserto do Sinai ... Então Moisés subiu a Deus; o Senhor o chamou do monte, dizendo: 'Assim direis à casa de Jacó, e aos israelitas: "Vistes o que eu fiz aos egípcios, e como vos levantei sobre asas de águia e vos levei a Eu mesmo. Portanto, agora, se obedeceres à minha voz e guardares a minha aliança, serás o meu tesouro mais precioso entre todos os povos. Na verdade, toda a terra é minha, mas vocês serão para mim um reino sacerdotal e uma nação sagrada. " Estas são as palavras que você dirá aos israelitas. ' (...) Na manhã do terceiro dia houve trovões e relâmpagos, bem como uma densa nuvem na montanha, e o toque de uma trombeta tão alto que todas as pessoas que estavam no acampamento tremeram. Moisés trouxe o povo para fora do acampamento para encontrar Deus. Eles se posicionaram ao pé da montanha. Agora o Monte Sinai estava envolto em fumaça, porque o Senhor desceu sobre ele em fogo; a fumaça subiu como a fumaça de um forno, enquanto a montanha inteira tremia violentamente. À medida que o toque da trombeta ficava cada vez mais alto, Moisés falava e Deus respondia com um trovão ...*

Este dramático relato da revelação divina a Moisés no Monte Sinai está preservado no livro bíblico de Êxodo. A história do Judaísmo compreende a contínua e variada história de interpretação desta aliança por esta 'nação sagrada' ao longo de cerca de três milênios. [1]

Mais de mil anos depois que se acredita que Moisés recebeu esta revelação, o sacerdote e historiador de Jerusalém Josefo inseriu a mais antiga teologia do judaísmo composta para leitores não judeus em seu livro *Contra Apion* , uma defesa das tradições judaicas contra as calúnias de autores gentios. Josefo atribuiu a Moisés a criação de uma constituição nova e perfeita para a humanidade, afirmando que essa constituição era tão diferente de todas as outras conhecidas em sua época, comomonarquia, democracia e oligarquia, que só poderia ser devidamente encapsulada pela invenção de um novo termo em grego, *theokratia* , 'teocracia', porque Moisés tinha insistido que Deus deveria estar no comando de tudo: 'Ele não fez da piedade uma parte da virtude , mas reconheceu e estabeleceu os outros como partes dele ... Todas as práticas e ocupações, e todo o discurso, têm referência à nossa piedade para com Deus. ' [2]

Na época de Josefo, no final do primeiro século EC , Moisés já era uma figura heróica envolta em mitos. Josefo reconheceu que Moisés realmente viveu cerca de 2.000 anos antes de seu tempo, afirmando vigorosamente: 'Eu sustento que nosso legislador excede em antiguidade os legisladores a que se referiam em qualquer outro lugar. As opiniões sobre Moisés entre os não judeus para quem Josefo escreveu sua teologia eram notadamente menos entusiasmadas. O fato de ser considerado pelos judeus como seu legislador era amplamente conhecido entre gregos e romanos, e no final do século IV AEC, Hecateu de Abdera o considerava 'notável tanto por sua sabedoria como por sua coragem'. Mas outros o atacaram como charlatão e impostor - o contemporâneo de Josefo, Quintiliano, um

especialista romano em retórica, poderia até usar Moisés como um exemplo da maneira como "fundadores de cidades são detestados por se concentrarem em uma corrida que é uma maldição para os outros" sem nem mesmo precisar nomear a pessoa que chamou de "o fundador da superstição judaica ". Quanto mais forasteiros atacaram o judaísmo, mais um judeu piedoso como Josefo reivindicaria a excelência de sua tradição, que 'fez de Deus o governador do universo'. Como Josephus perguntou retoricamente: 'Que regime poderia ser mais sagrado do que este? Que honra poderia ser mais adequada a Deus, onde toda a massa [de pessoas] está equipada para a piedade ... e toda a constituição é organizada como um rito de consagração? ' [3]

O contraste com outros povos também foi o que levou Josefo a sua afirmação de que, como todos os judeus aprendem as leis que governam seu modo de vida, 'nós as temos, por assim dizer, gravadas em nossas almas', eles, portanto, concordam em tudo a ver com sua religião:

> *Acima de tudo, é isso que criou nossa notável concórdia. Pois ter uma única e mesma concepção de Deus, e não diferir em nada no estilo de vida ou nos costumes, produz uma harmonia muito bonita no caráter [das pessoas]. Só entre nós não se ouvirá nenhuma afirmação contraditória sobre Deus, como é comum entre outras - e não apenas o que é falado por pessoas comuns quando a emoção os domina individualmente, mas também no que foi audaciosamente pronunciado entre certos filósofos, alguns dos quais tentaram acabar com a própria existência de Deus por meio de seus argumentos,enquanto outros eliminam sua providência em nome da humanidade. Nem ninguém verá diferença em nossos hábitos de vida: todos compartilhamos práticas comuns e todos fazemos a mesma afirmação sobre Deus, em harmonia com a lei, que ele zela por tudo.* [4]

Como se tornará aparente no decorrer deste livro, a "unidade" e "uniformidade" na prática e na crença que distinguia os judeus dos gregos e outros politeístas no mundo antigo, com sua infinidade de divindades, cultos, mitos e costumes, deixaram abundância de espaço para variedade e diversidade dentro do Judaísmo, não só então, mas ao longo de sua história.

Uma história do judaísmo não é uma história dos judeus, mas o judaísmo é a religião do povo judeu, e este livro deve, portanto, traçar a história política e cultural dos judeus na medida em que interferiu em suas idéias e práticas religiosas. Ao mesmo tempo, o Judaísmo é uma religião mundial - e não apenas no sentido de que, pela força das circunstâncias, o povo judeu esteve amplamente espalhado por milênios, de modo que suas idéias religiosas muitas vezes refletiram, por adoção ou rejeição, o mundo não-judeu mais amplo, no qual os judeus se encontraram vivendo. Mesmo que o judaísmo não seja tão divorciado da etnia como algumas outras religiões mundiais, como o cristianismo, o islamismo ou o budismo (embora, também dentro dessas religiões, a identidade religiosa possa às vezes ser um marcador étnico ou cultural), a identidade judaica era definida pela religião, bem como por nascimento, muito antes de Josefo escrever sobre a excelência da constituição especial atribuída a Moisés. No mais tardar no segundo século AEC , quase todos os judeus passaram a aceitar como judeus aqueles prosélitos que desejavam adotar os costumes judaicos e se definirem como judeus. Ao longo da maior parte da história discutida neste livro, o judaísmo teve o potencial de ser uma religião universal, e os judeus acreditaram que sua religião tem significado universal, mesmo que (ao contrário de alguns cristãos) os judeus nunca tenham perseguido uma missão universal para converter outros ao sua religião. [5]

Tentar isolar, descrever e explicar os aspectos religiosos da cultura judaica ao longo de cerca de três milênios é uma tarefa assustadora, e não apenas por causa da abundância de material e do peso da erudição. Os últimos 2.000 anos testemunharam uma grande variedade de expressões do judaísmo. Seria simples definir a essência do Judaísmo à luz das características valorizadas por um ou outro de seus ramos nos dias atuais, e traçar o desenvolvimento dessas características ao longo dos séculos, e tais histórias foram de fato escritas nos séculos anteriores . Mas é evidentemente insatisfatório supor que o que agoraparece essencial sempre foi visto como tal. Em qualquer caso, não se pode presumir que sempre houve uma tendência dominante no judaísmo e que outras variedades da religião foram, e deveriam ser, vistas como afluentes. As metáforas de um grande rio de tradição, ou de uma árvore com numerosos ramos, são sedutoras, mas perigosas, pois os aspectos mais importantes do Judaísmo agora podem ter pouca conexão com a antiguidade. É evidente, por exemplo, que a preocupação litúrgica central de 2.000 anos atrás - a

realização da adoração sacrificial no Templo de Jerusalém - tem pouco a ver com a maioria das formas de judaísmo hoje. [6]

Uma forma de evitar impor à história do Judaísmo uma narrativa inventada para justificar as preocupações dos dias atuais é descrever o mais objetivamente possível as várias formas de Judaísmo que floresceram em épocas específicas, permitindo que a semelhança familiar entre essas diferentes formas justificasse discutindo todos eles dentro de uma única história. Há muito a ser dito sobre esta abordagem pluralista, mas por si só pode parecer um tanto insatisfatória, uma vez que os forasteiros sempre tenderam a ver o Judaísmo como uma religião única, por mais diverso que possa parecer de dentro, e retórica sobre a virtude da unidade dentro do A comunidade judaica tem sido um lugar-comum na literatura religiosa judaica desde a Bíblia. Se tudo o que o historiador pudesse alcançar fosse descrever as inúmeras expressões estranhas do judaísmo nos séculos passados sem estabelecer qualquer conexão entre elas, o resultado seria uma galeria de curiosidades para divertir e confundir o leitor, mas não haveria história para explicar por que o Judaísmo evoluiu dessa forma e ainda é uma religião com influência na vida de milhões.

A abordagem deste livro é, portanto, um casamento entre as histórias assumidamente lineares de gerações anteriores e as descrições "politéticas" favorecidas por estudiosos contemporâneos preocupados em manter a mente aberta sobre as reivindicações de todas as tradições. O livro traça as diferentes expressões do judaísmo conhecidas por terem florescido lado a lado em qualquer momento e então examina - tanto quanto as evidências permitem - as relações entre essas variedades. Tenta estabelecer quando e onde diferentes ramos do judaísmo competiam entre si por legitimidade ou por adeptos, e quando e onde um tolerava o outro, seja em um espírito de aceitação aberta ou com animosidade relutante. [7]

O judaísmo tem uma rica história de divisões, às vezes por questões que podem parecer insignificantes para quem está de fora, mas, apesar da retórica usada contra seus oponentes por entusiastas religiosos, a violência de motivação religiosa entre judeus não era comum. A história bíblica de Pinchas , que fez justiça com as próprias mãos para acabar com a imoralidade por meio de resumoa execução de um israelita licencioso e da idólatra que ele trouxera para a família fornecia um modelo de fanatismo, mas raramente era invocado. Nada dentro do judaísmo era muito parecido com as guerras religiosas cristãs na Europa no início do período moderno, ou com a hostilidade profunda que às vezes prejudica as relações entre sunitas e xiitas no islamismo. Explorar a extensão da tolerância dentro do judaísmo é um dos temas deste livro. [8]

Ao mesmo tempo, uma história deve buscar rastrear os desenvolvimentos dentro do Judaísmo de um período para outro, e eu tento sempre que possível mostrar como cada variedade do Judaísmo alegou relacionar-se com a das gerações anteriores e identificar os elementos particulares da tradição anterior. que eles realmente escolheram enfatizar. Visto que os adeptos da maioria das manifestações do judaísmo fizeram afirmações sobre sua fidelidade ao passado, pode parecer estranho que a variedade tenha abundado tanto. Afirmações evidentemente conservadoras frequentemente mascaram mudanças e inovações. Esta história notará quais dessas inovações influenciaram a vida religiosa dos judeus em períodos posteriores e quais se mostraram becos sem saída.

Raramente é fácil, na discussão de qualquer parte desta história, estabelecer limites firmes para quem era judeu. É um erro imaginar que a identidade judaica era segura e sem problemas antes das complexidades do mundo moderno. Em todos os períodos, a autopercepção daqueles que se consideravam judeus pode não se alinhar com a percepção dos outros. A incerteza sobre a condição de filho de um pai judeu já era uma preocupação quando Josefo escreveu, visto que foi por volta do primeiro século EC que os judeus começaram a considerar a condição da mãe como decisiva, e não a do pai. Então, como agora, a conversão ao judaísmo de um gentio pode ser reconhecida por um grupo de judeus e não por outro. A solução prática adotada neste livro é incluir qualquer indivíduo ou grupo preparado para se identificar por todos os três nomes principais usados pelos judeus para se referir a si mesmos ao longo de sua história. 'Israel', 'hebraico' e 'judeu' tinham referências bastante específicas na origem, mas passaram a ser usados pelos judeus quase

que indistintamente, e a decisão de alguns grupos que se separaram do judaísmo, como os samaritanos e alguns dos primeiros cristãos, se denominaram 'Israel' em oposição a 'judeu' marcou uma ruptura definitiva.

Mesmo para os judeus que permaneceram no rebanho, as conotações desses diferentes nomes podem variar muito. Em inglês, o termo 'hebraico' era bastante polido em referência a um judeu no século XIX, mas seria um pouco ofensivo agora. Judeus franceses no século XIXse autodenominavam ' Israélite ' e só recentemente ' juif ' perdeu um tom depreciativo. A mudança na terminologia usada pelos judeus em hebraico e grego para se referir a eles próprios em tempos de tensão política no primeiro século EC sugere que isso não era novidade. Tudo depende do contexto, e o contexto, por sua vez, explicará muito do desenvolvimento dentro do Judaísmo, de modo que o livro aborda a história geral de grande parte do Oriente Próximo e da Europa, e (para períodos posteriores) das Américas e outros lugares, em ordem explicar as mudanças religiosas que constituem a sua principal preocupação.

O impacto sobre os judeus de eventos no mundo mais amplo moldaram os períodos em que a história do Judaísmo está dividida neste livro, desde os impérios do Oriente Próximo, Grécia e Roma até a cristianização da Europa, o enorme impacto do Islã e a criação do mundo moderno desde a Renascença, passando pelo Iluminismo, até o complexo mundo judaico de hoje, no qual a sorte de muitos judeus da diáspora está intimamente ligada ao estado-nação de Israel. Apenas um período é definido por um evento específico da história judaica. A destruição do Segundo Templo em Jerusalém em 70 EC DEU início a uma nova era no desenvolvimento do Judaísmo, que teve efeitos profundos em todas as formas de Judaísmo que sobrevivem hoje. É improvável que qualquer judeu tenha percebido na época o quanto sua religião iria mudar como resultado da perda do Templo, mas tratar 70 EC como um divisor de águas na história do Judaísmo é justificado, não menos, para corrigir a teologia cristã as concepções do Judaísmo como religião do Antigo Testamento foram substituídas e redundantes com o advento do Cristianismo. O judaísmo dos rabinos, que moldou a religião de todos os judeus no mundo moderno, de fato evoluiu ao longo do primeiro milênio EC em paralelo com a Igreja Cristã. O judaísmo rabínico é de fato baseado na coleção de textos que os cristãos chamam de Antigo Testamento e os judeus de Bíblia hebraica. Em particular, os rabinos designaram o Pentateuco, os primeiros cinco livros da Bíblia Hebraica, como a Torá ('ensino'), o mesmo termo que aplicaram de forma mais ampla a todas as orientações transmitidas ao povo judeu por revelação divina. Mas os rabinos não leram a Bíblia literalmente. Por meio do desenvolvimento de técnicas de *midrash* ('exposição didática'), eles incorporaram à halakhah ('lei') suas interpretações dos textos bíblicos em conjunto com decisões legais transmitidas por meio do costume e da tradição oral. Na prática, a halakhah , especialmente conforme preservada no Talmud Babilônico, é tão fundamental para o Judaísmo rabínico quanto a Bíblia.

Ao longo dos séculos, o Judaísmo foi expresso em uma ampla variedade de línguas, refletindo essas culturas circundantes. A lingua nacionaldos judeus é hebraico, mas o aramaico (o vernáculo do Oriente Próximo no primeiro milênio AEC) é encontrado na Bíblia, a maioria dos escritos judaicos preservados desde o primeiro século EC são em grego, e as obras fundamentais da filosofia judaica do A Idade Média está em árabe. Em um livro escrito em inglês, é difícil transmitir adequadamente as nuances inerentes aos diversos mundos linguísticos e culturais dos quais esses escritos surgiram, ou até que ponto a terminologia de origens bastante distintas pode vir a ser entendida pelos judeus como referindo-se ao mesmo coisa. A faixa de terra na costa oriental do Mediterrâneo, dita na Bíblia como prometida ao povo judeu, é identificada nas primeiras narrativas da Bíblia como Canaã, mas em outros lugares nos textos bíblicos como a Terra de Israel. Conhecida no império persa como a província de Yehud e sob o domínio grego como Judéia, a mesma região foi designada província da Síria Palaestina pelo estado romano em 135 EC . O resultado pode ser confuso para o leitor moderno, mas a escolha da terminologia foi freqüentemente significativa, e permiti que as fontes falassem por si mesmas tanto quanto possível.

Minha tentativa de apresentar uma história objetiva do judaísmo pode parecer ingênua a

alguns leitores. Muitos dos grandes estudiosos da *Wissenschaft des Judentums* , que começaram o estudo científico da história judaica na Europa do século XIX, escreveram na esperança de que suas tentativas de avaliar criticamente as antigas fontes judaicas, livres de interpretações rabínicas tradicionais, serviriam para fortalecer afirma a autenticidade por uma ou outra tendência dentro do judaísmo em seu tempo. Com o estabelecimento dos estudos judaicos como uma disciplina acadêmica reconhecida nas universidades ocidentais, particularmente a partir da década de 1960, tais ligações com a polêmica religiosa atual tornaram-se raras. Na Europa, muitos professores de estudos judaicos não são judeus e podem reivindicar com alguma credibilidade abordar seu assunto desapaixonadamente, embora as suposições cristãs ou ateístas obviamente importem seus próprios preconceitos. Esta não é minha posição. Nasci em uma família de judeus ingleses que levavam a sério sua identidade judaica. O estudo de meu pai estava cheio de livros sobre judaísmo herdados de seu pai, que havia sido secretário da congregação de judeus espanhóis e portugueses em Londres por muitos anos e escreveu seus próprios livros, incluindo uma história dos judeus. A família praticava pouco além de um jantar na véspera do sábado todas as sextas-feiras, um Seder familiar anual e comparecimento ocasional aos serviços na sinagoga Bevis Marks. Minha própria decisão quando adolescente de adotar um estilo de vida mais observador foi uma forma de rebelião moderada (com a qual o resto da família lidou com admirável paciência). É provavelmente significativo que eu tenha encontrado um lar no bairro judeu de OxfordCongregação, que é incomum no Reino Unido por abrigar Progressive e Masortibem como serviços ortodoxos dentro de uma única comunidade. O quanto esse pano de fundo afetou minha percepção do que era central e do que era marginal no desenvolvimento do judaísmo caberá aos leitores julgar.

A distinção entre a história da religião judaica e a história judaica de maneira mais ampla nem sempre foi fácil de traçar. O conceito de "religião" como uma esfera separada da vida tem sido um produto da cultura cristã ocidental desde o Iluminismo e não tinha equivalente preciso no mundo antigo, uma vez que a relação dos humanos com o divino era totalmente integrada ao resto da vida. O equivalente mais próximo de 'religião' na antiga língua hebraica era a *torá* ('ensino'), a orientação dada a Israel pela revelação divina abrangendo áreas da vida que em outras sociedades poderiam ser consideradas seculares, como a lei civil e matrimonial. Como resultado, este livro incluirá discussões de práticas e costumes, tanto quanto de teologia. A teologia sistemática apenas apareceu esporadicamente no judaísmo, geralmente sob a influência de estímulos externos como a filosofia grega, o islamismo ou o iluminismo europeu, mas isso não significa que o judaísmo pode ser definido pela ortopraxia em vez da ortodoxia, e um dos objetivos do O livro será para afirmar o significado das idéias em muitas encruzilhadas na história dos judeus e sua religião. No fundo, certas idéias religiosas se infiltram na história do judaísmo e tornam problemáticas noções contemporâneas, como o judaísmo secular, uma filiação divorciada de qualquer crença em Deus. O mais importante deles é a noção de uma aliança que liga Deus especificamente ao povo judeu e, em troca, impõe deveres especiais sobre eles. Ao longo de sua história, o Judaísmo afirmou que seu significado universal está encapsulado no relacionamento com Deus de um grupo divinamente escolhido.

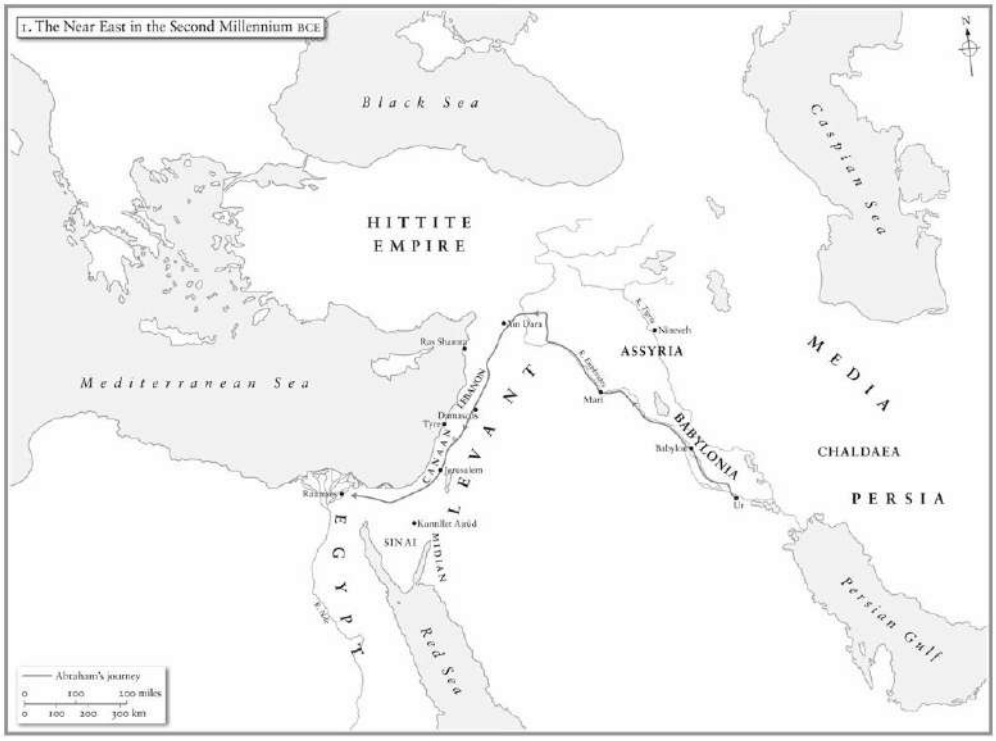
Este livro, portanto, discute crenças e idéias tanto quanto práticas, instituições e estruturas comunitárias. Tentei, tanto quanto possível, descrever a religião vivida pela massa de judeus comuns ao longo dos séculos, juntamente com relatos de inovação e carreiras exóticas de rebeldes que são encontrados com mais frequência nos registros históricos. Também tentei permitir a possibilidade de que movimentos e idéias que só podem ser vislumbrados vagamente nas fontes sobreviventes possam ter sido na época muito mais importantes do que pareceram para a tradição posterior. A descoberta casual em 1947 dos manuscritos do Mar Morto em cavernas perto de Qumran revelou tipos de Judaísmo sobre os quais todo o conhecimento havia sido perdido por dois milênios. Quando os primeiros rabinos dos primeiros dois séculos EC , cujoos ensinamentos jurídicos foram preservados na Mishná e no Tosefta no terceiro século, ou em seus sucessores, cujos comentários foram incorporados ao Talmude Babilônico em *c* . 600 DC , olhando para o período bíblico do desenvolvimento do Judaísmo, as lições que mais os impressionaram já diferiam muito das preocupações de seus ancestrais.

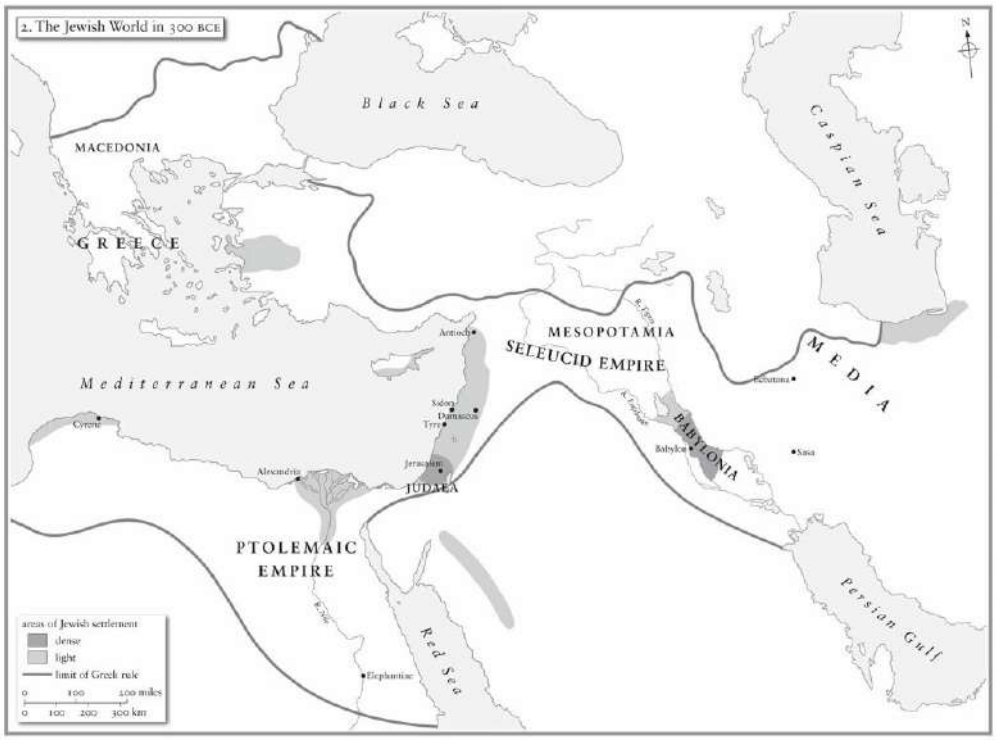
Quando começar a história? Com Abraão, o patriarca, como o primeiro a reconhecer que só existe um Deus? Com Moisés, recebendo a lei deste Deus no Monte Sinai? Séculos mais tarde, talvez, com o estabelecimento por Esdras de uma nação judaica centrada na adoração do mesmo Deus no Templo em Jerusalém? Ou com a conclusão da maioria dos livros da Bíblia no segundo século AEC ? Há algo a ser dito sobre cada uma dessas opções, mas escolhi começar ainda mais tarde, no primeiro século EC , quando o Judaísmo foi descrito como uma forma distinta de vida religiosa e Josefo olhou para trás, para o que ele percebia como as brumas de a antiguidade, para explicar a teologia, textos codificados, práticas e instituições da religião plenamente desenvolvida que ele orgulhosamente reivindicou como sua. Veremos que o longo processo pelo qual essa religião se formou ao longo dos séculos anteriores às vezes foi vacilante, e nosso conhecimento desse processo permanece tentadoramente parcial. No cerne da Bíblia está uma história do surgimento da religião distinta dos judeus, mas a incerteza sobre a datação e o processo de composição dos principais textos bíblicos e sobre o significado das evidências arqueológicas do período bíblico sustentou interpretações notavelmente divergentes de a historicidade dessas narrativas. Os rabinos herdaram a tradição bíblica, mas a trataram, na maior parte, a-historicamente . Temos, portanto, a sorte de ter um extenso relato do primeiro século EC , logo depois que a Bíblia começou a ser tratada como escritura sagrada, na qual a história dos judeus e o desenvolvimento de sua religião foram explicados por um estudioso versado tanto em as tradições dos judeus e as técnicas mais avançadas de sua época de investigação científica do passado. O autor desse relato foi Josefo, e é com suas *Antiguidades* que começaremos.

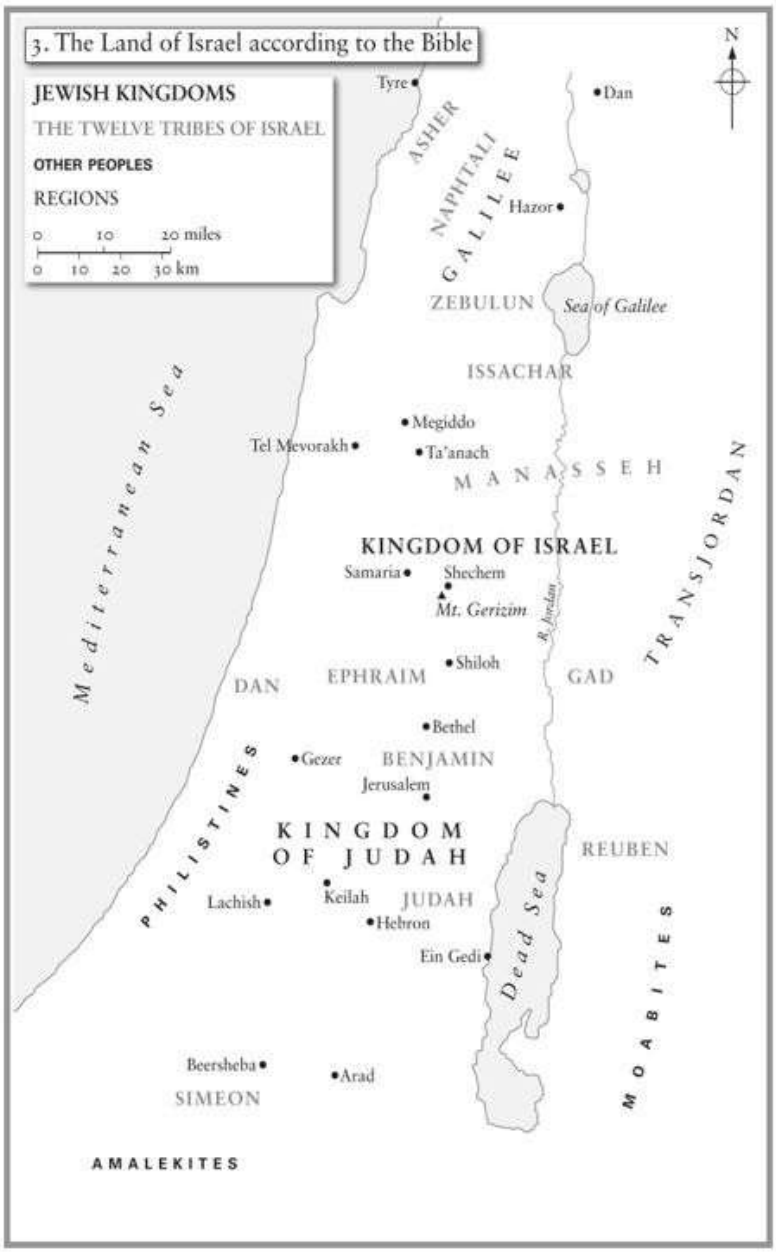
Parte I

ORIGENS

(*c* . 2000 AC -70 DC)




2. The Jewish World in 300 BCE
Black Sea
Caspian Sea
MACEDONIA
GREECE
MESOPOTAMIA
SELEUCID EMPIRE
MEDIA
Mediterranean Sea
Antioch
Sidon
Damascus
Tyre
Cyrene
Alexandria
Jerusalem
JUDAEA
BABYLONIA
Babylon
Susa
Ecbatana
PTOLEMAIC EMPIRE
Red Sea
Persian Gulf
Elephantine
areas of Jewish settlement
dense
light
limit of Greek rule
0 100 200 miles
0 100 200 300 km
N



1

Desertos, Tribos e Impérios

No final do primeiro século EC, Josefo olhou para trás com orgulho, para a antiguidade de seu povo e a notável precisão dos registros hebraicos nos quais sua história foi preservada. Era verdade que grande parte dessa história havia escapado à atenção do mundo não judeu e que os escritores gregos haviam prestado lamentavelmente pouca atenção aos judeus, mas isso poderia ser remediado. Antes de compor o relato da teologia judaica em *Against*

Apion , Josefo apresentou aos gentios uma narrativa contínua da história judaica desde o início até seus dias. Seus vinte livros sobre *as Antiguidades Judaicas* podem ter sido a primeira narrativa desse tipo escrita. [1]

Josefo estava escrevendo sob o peso de um trauma nacional. Nascido em 37 EC em uma família aristocrática em Jerusalém, ele serviu como sacerdote no Templo quando jovem antes de ser preso em 66 EC como um líder rebelde na luta política contra o poder imperial de Roma que liderou, em 70 CE , para a destruição do Templo. Ele havia sido capturado pelos romanos em 67 EC , mas em reconhecimento a uma profecia que disse ter feito ao general romano Vespasiano de que se tornaria imperador, ele teve sua liberdade concedida quando a profecia se cumpriu. Ele compôs todos os seus escritos à margem da corte imperial em Roma, onde parece ter assumido a missão de sua vida persuadir uma população romana cética de que os judeus que acabavam de sucumbir ao poder de Roma eram de fato um grande povo com uma longa história digna da atenção de seus conquistadores e do mundo não-judeu em geral. [2]

Para os leitores deste livro que conhecem a Bíblia Hebraica, que para os cristãos constitui o Antigo Testamento, a primeira metade das *Antiguidades Judaicas* de Josefo será familiar e, às vezes, desconcertante. A Bíblia está cheia de histórias sobre o passado judaico, mas essas histórias nem sempre são fáceis de conciliar com evidências não bíblicas. Reconstruir a história de Israel no período bíblico foi tão difícil no primeiro século EC como é agora. Josefo seguiu o relato bíblico para o primeirodez livros de sua história, mas com acréscimos e omissões que refletiam como a Bíblia era lida em sua época. Sua narrativa é impressionantemente coerente e frequentemente vívida, e devo permitir que fale por si mesma. Ele estava imensamente orgulhoso da autenticidade de sua história, mas para nós o significado de sua versão não reside em sua exatidão (o que muitas vezes pode ser duvidado), mas em sua reivindicação de exatidão. Veremos que a compreensão dos judeus de sua história nacional desempenhou um papel importante no desenvolvimento de suas idéias e práticas. Josefo fornece nosso primeiro testemunho completo desse entendimento histórico. Encontraremos razões para duvidar da confiabilidade de algumas das tradições que ele transmitiu e, no final deste capítulo, arriscarei algumas propostas provisórias sobre o que pode realmente ter acontecido, e quando, mas todas as religiões têm histórias sobre suas origens, e por Na criação dos mitos históricos sobre os quais o Judaísmo foi fundado, o que realmente aconteceu importa muito menos do que o que os judeus acreditavam ter acontecido. E para isso, a melhor testemunha, escrevendo logo após o término da Bíblia, foi Josefo.

Josefo começou sua narrativa contando a seus leitores sobre 'nosso legislador Moisés', de cuja sabedoria (como consagrada no texto bíblico) quase tudo naquela história, assim afirmou Josefo, depende. Portanto, a história judaica para Josefo começou onde a Bíblia começa, com o que Moisés disse sobre a criação do mundo e da humanidade, e a separação das nações após o dilúvio no tempo de Noé. Josefo já havia preenchido metade do primeiro livro das *Antiguidades Judaicas* com história mundial antes mesmo de começar a falar dos 'Hebreus' e da genealogia de Abraão, mas o leitor não teve dúvidas sobre a importância de Abraão, que era 'o primeiro para declarar ousadamente que Deus, o criador do universo, é um ', nem sua importância para a história dos judeus que se seguiria. Abraão, escreveu Josefo, era originalmente um habitante da cidade chamada Ur dos Caldeus, mas suas idéias religiosas despertaram hostilidade entre os caldeus e outras pessoas da Mesopotâmia e ele emigrou para a terra de Canaã. Lá, além de um breve período no Egito para escapar do impacto da fome em Canaã, ele permaneceu até sua morte aos 175 anos de idade. Ele foi enterrado ao lado de sua esposa Sara, em Hebron, onde seu filho Isaac também seria enterrado em a tumba ancestral. [3]

Josefo passa a contar detalhadamente a sorte de alguns dos descendentes de Abraão no Egito depois que José, neto de Isaque, foi levado para lá como escravo, mas elevado pelo Faraó a uma posição de autoridade excepcional por causa de sua facilidade na interpretação de sonhos. José forneceu um refúgio no Egito para seu pai Jacó e seus muitos irmãos quando elese seus rebanhos foram forçados pela fome a se mudar para o sul de Canaã em busca de alimento. A família estabeleceu-se felizmente no Egito, mas Josefo está sofrendo ao notar que Jacó profetizou em seu leito de morte que seus descendentes

encontrariam habitações em Canaã no devido tempo e que os ossos de Jacó e de todos os seus filhos, incluindo no devido tempo José, acabaria sendo enterrado no sepulcro da família em Hebron. [4]

A segunda metade do Livro 2 das *Antiguidades* de Josefo volta-se para a história do eventual êxodo em massa dos descendentes de Jacó do Egito depois que os egípcios ficaram com inveja da prosperidade dos hebreus - um nome para os ancestrais dos judeus usado pela primeira vez aqui em Josefo narrativa, e seguida na frase seguinte por uma referência ao mesmo povo como 'a raça dos israelitas'. A divisão do povo em tribos (em homenagem aos filhos de Jacó e, no caso das meias-tribos Efraim e Manassés, seus netos) é explicada por Josefo como a vontade de Jacó pouco antes de sua morte, quando ele 'encarregou de sua seus próprios filhos para contar entre seu número os filhos de José, Efraim e Manassés, e deixá-los participar da divisão de Canaã como recompensa pela excepcional generosidade de José para com seus irmãos.

Os hebreus, escreveu Josefo, foram submetidos a 400 anos de adversidades antes de serem resgatados sob a liderança de Moisés, filho de Amram, 'um hebreu de nascimento nobre', que, com seu irmão Aarão, os conduziu para fora do Egito e através do deserto em direção a Canaã. O próprio Moisés, apesar de seus quarenta anos no deserto, incluindo a dramática revelação no Monte Sinai, quando recebeu as leis de Deus e as deu ao seu povo, não iria chegar ao seu destino. Seus últimos dias foram envoltos em mistério: 'Uma nuvem de repente desceu sobre ele e ele desapareceu em uma ravina. Mas ele escreveu sobre si mesmo nos livros sagrados que morreu, por medo de que eles se aventurassem a dizer que, por causa de sua virtude insuperável, ele voltou para a Divindade. ' O leitor gentio desta história, já no final do quarto livro desta longa obra (e um quinto do caminho através de todo o relato), pode razoavelmente ter se sentido um pouco confuso com alguns aspectos da história até agora, não menos importante a falha de Josefo em referir-se a qualquer um de seus protagonistas como judeus, apesar de sua afirmação em sua introdução de que ele mostraria "quem são os judeus desde o início". A história contada no Livro 1 sobre a nomeação de Jacó como 'Israel' por um anjo nem mesmo explica o uso do mesmo nome, 'Israel', para os judeus em geral. [5]

A próxima parte da história nacional caiu em um padrão mais familiar para os leitores de Josefo em uma obra de história, uma vez que a narrativa se voltou para a guerra e a política. Os hebreus, disse ele, haviam lutado uma série decampanhas sob o comando de Josué contra os cananeus, alguns dos quais eram gigantes aterrorizantes 'de maneira nenhuma como o resto da humanidade', cujos 'ossos são mostrados até hoje, não tendo qualquer semelhança com os que chegaram ao conhecimento do homem'. A terra conquistada foi repartida entre a nação hebraica, mas o sucesso agrícola gerou riqueza, que por sua vez levou à volúpia e ao abandono das leis que Moisés lhes transmitira. O castigo divino por tal impiedade assumiu a forma de guerras civis desastrosas, seguidas de sujeição a estrangeiros (assírios, moabitas, amalequitas, filisteus) e os esforços heróicos de uma série de juízes, concedidos ao povo poder tanto para governá-los como para liderá-los. batalha contra seus inimigos. No devido tempo, o povo exigiu reis como líderes militares, e o juiz Samuel, que havia sido divinamente escolhido no nascimento para liderar a nação e tinha sido um profeta com orientação direta de Deus desde os onze anos de idade, em sua velhice, relutantemente, nomeou Saul como o primeiro rei dos judeus, com a missão (amplamente cumprida) de combater os povos vizinhos . [6]

Nesse estágio de sua narrativa, Josefo traça a sorte das pessoas - designadas como judeus, israelitas e hebreus, aparentemente ao acaso - em uma série de guerras locais. Os amalequitas, um inimigo hereditário cuja extirpação fora divinamente ordenada, continuaram a atormentar Israel porque Saul era insuficientemente implacável, desejando poupar Agague, o rei amalequita, 'por admiração por sua beleza e estatura'. A oposição mais insistentemente perigosa veio dos filisteus, contra os quais os hebreus lutaram em uma série de campanhas durante as quais um novo rei Davi fez seu nome como guerreiro, tendo sido escolhido por Deus para receber o reino como prêmio, não por formosura do corpo, mas pela virtude da alma ... piedade, justiça, fortaleza e obediência '. Ele já havia sido ungido secretamente por Samuel quando ainda era pastor. [7]

Quando Saul morreu na batalha contra os amalequitas, Davi a princípio compôs lamentos

e elogios para o rei morto e seu filho Jônatas; essas elegias, observa Josefo, "sobreviveram ao meu tempo". Davi foi informado por Deus por meio de um profeta em que cidade ele deveria governar 'a tribo chamada Judá' e foi instruído a se estabelecer em Hebron, enquanto o resto do país era governado por um filho sobrevivente de Saul. Mas o resultado foi uma guerra civil, que durou muitos anos até que o filho de Saul foi assassinado pelos filhos de seus próprios seguidores e "todos os principais homens do povo dos hebreus, os capitães de milhares e seus líderes", vieram a Hebron e ofereceram sua lealdade a Davi, como o rei escolhido por Deus para salvar o país dos hebreus conquistando os filisteus. Com uma grande força combinada de tropas de todas as tribos e meias-tribos (Judá,Simeão, Levi, Benjamin, Efraim, Manassés, Issacar, Zebulom, Naftali, Dan e Aser, e Rúben e Gade do outro lado do Jordão), Davi festejou em Hebron para celebrar sua confirmação como rei e marchou sobre Jerusalém. Jerusalém era habitada nessa época por jebuseus 'da raça cananita'. Nenhuma razão é dada por Josefo para o ataque, mas depois que Davi conquistou a cidadela e reconstruiu Jerusalém, ele a chamou de 'Cidade de Davi' e a escolheu como sua residência real. Quinhentos e quinze anos se passaram entre a conquista original de Canaã por Josué e a captura de Jerusalém por Davi. [8]

Josefo descreveu longamente as grandes vitórias de Davi contra os filisteus e depois a sujeição ao governo das nações vizinhas. Eles foram forçados a pagar tributo a ele, de modo que ele acumulou 'tanta riqueza como nenhum outro rei, seja dos hebreus ou de outras nações, jamais fez'. Quando ele morreu, foi enterrado com ele em Jerusalém tanto dinheiro que 1.300 anos depois um sumo sacerdote judeu invadiu uma das câmaras do túmulo de Davi para subornar um exército sitiante. Muitos anos depois disso (apenas um século antes de Josefo escrever), o rei Herodes abriu outra câmara e extraiu outra grande soma. [9] Apesar de suas alegações anteriores sobre a riqueza inigualável de David, Josefo afirmou, ilogicamente, que foi ultrapassado pelo seu filho e sucessor Salomão, cuja sabedoria muito superou até mesmo a dos egípcios. Sem se distrair com a guerra contínua que preocupava seu pai, Salomão construiu em Jerusalém o grande templo para Deus que Davi planejou, mas não iniciou. Cópias das cartas escritas por Salomão a Hiram, rei de Tiro , para solicitar ajuda na aquisição de cedros do Líbano para o propósito em troca de grãos ainda podiam ser encontradas nos arquivos públicos em Tiro - como qualquer um poderia descobrir, disse Josefo, por investigação com os funcionários públicos relevantes. Salomão governou por oitenta anos, tendo subido ao trono aos quatorze anos, mas as glórias de seu reinado não durariam após sua morte, quando seu reino foi dividido em dois. Roboão, filho de Salomão, era governante apenas das tribos de Judá e Benjamim no sul, na região de Jerusalém, enquanto os israelitas no norte, com sua capital em Siquém, estabeleceram seus próprios centros de adoração sacrificial em Betel e Dã, com diferentes práticas religiosas, para evitar ter que ir a Jerusalém, 'a cidade dos nossos inimigos', para adorar. À esta inovação Josefo atribuiu "o início das desgraças dos hebreus, que os levou a serem derrotados na guerra por outras raças e à sua queda em cativeiro" - embora ele admita que a degeneração de Roboão e seus súditos em Jerusalém convidou ao castigo divino. [10]

O agente inicial da vingança divina foi Shishak, rei do Egito, e a história das gerações seguintes dos reis hebreus é pontuada no relato de Josefo pelas intervenções de grandes impérios (Egito, Assíria e Babilônia), bem como das potências menores da região, especialmente os reis da Síria e Damasco, e por guerra civil entre os reis de Jerusalém e os reis dos israelitas com sua nova capital em Samaria, ao norte. O destino do reino dos israelitas foi selado quando o rei da Assíria soube que o rei de Israel havia tentado fazer uma aliança com o Egito para se opor à expansão assíria. Após um cerco de três anos, a cidade de Samaria foi tomada pela tempestade e todas as dez tribos que habitavam nela foram transportadas para a Média e a Pérsia. Estrangeiros foram importados para se apossar da terra de onde os israelitas haviam sido expulsos. Josefo, o sacerdote de Jerusalém, não mostra simpatia: foi uma punição justa por sua violação das leis e rebelião contra a dinastia de Davi. Os estrangeiros importados, 'chamados de' Cuthim 'na língua hebraica e' samaritanos 'pelos gregos', adotaram a adoração do Deus Altíssimo que era reverenciado pelos judeus. [11]

Em contraste com Samaria, Jerusalém foi preservada nesta época contra o ataque assírio pela piedade de seu rei Ezequias. Mas Jerusalém também acabaria sendo vítima do poder

militar esmagador de um grande império. Presos entre as ambições expansionistas dos babilônios, o império sucessor dos assírios e o poder do Egito ao sul, uma série de reis em Jerusalém tentou jogar um lado contra o outro, mas acabou falhando em garantir a segurança. Após um terrível cerco a Jerusalém, o rei Sacchias (chamado Zedequias na Bíblia) foi capturado, cegado e levado para a Babilônia pelo rei babilônico Nabucodonosor. O templo e o palácio em Jerusalém foram arrasados e o povo foi transplantado para a Babilônia, deixando toda a Judéia e Jerusalém desertas por setenta anos. [12]

Josefo não tinha muito a informar seus leitores sobre a sorte dos judeus na Babilônia, além da profecia precisa de Daniel, primeiro na corte de Nabucodonosor e então - muitos anos depois, quando a Babilônia estava sob cerco de Ciro, rei da Pérsia, e Dario, rei da Média - na corte de Belsazar. Daniel interpretou corretamente o significado de palavras obscuras que haviam aparecido na parede da sala de jantar no meio de uma festa. As palavras significavam que Deus destruiria o reino da Babilônia entre os medos e os persas. Daniel se tornou uma grande figura na corte de Dario e construiu em Ecbátana na Média uma fortaleza 'que era uma obra muito bonita e maravilhosamente feita, e permanece e é preservada até hoje ... Nesta fortaleza elesenterre os reis da Média, da Pérsia e da Pártia agora mesmo, e a pessoa a cujo cuidado é confiada é um sacerdote judeu; e este costume é observado até hoje. ' [13]

No primeiro ano do reinado de Ciro, Josefo diz aos seus leitores, o rei foi inspirado por uma antiga profecia que ele leu no livro de Isaías (que havia sido composto 210 anos antes) para restaurar os exilados judeus em sua terra:

> *Assim diz o rei Ciro. Visto que o Deus Altíssimo me nomeou rei do mundo habitável, estou persuadido de que ele é o deus que a nação israelita adora, pois ele predisse meu nome pelos profetas e que eu deveria construir seu templo em Jerusalém, na terra da Judéia. .*

O rei convocou a ele os judeus mais ilustres da Babilônia e lhes deu permissão para ir a Jerusalém para reconstruir o Templo, prometendo apoio financeiro de seus governadores na região da Judéia. Muitos judeus preferiram ficar na Babilônia para evitar a perda de seus bens. Mas alguns voltaram para a Judéia, apenas para descobrir que o processo de reconstrução foi dificultado pelas nações vizinhas, e especialmente pelos cuteus que haviam se estabelecido em Samaria pelos assírios quando as dez tribos foram deportadas muitos anos antes. Os cuthaeans subornaram os sátrapas locais para impedir os judeus na reconstrução de sua cidade e templo. Tal oposição teve tanto sucesso que Cambises, filho de Ciro, que era "naturalmente mau", deu instruções explícitas de que os judeus deveriam ser proibidos de reconstruir sua cidade. Mas então uma revolução na Pérsia levou ao poder uma nova dinastia, cujo primeiro governante, Dario, era amigo de Zorobabel, governador dos prisioneiros judeus na Pérsia e um dos guarda-costas do rei. Zorobabel usou sua influência para lembrar a Dario que uma vez ele havia jurado, antes de se tornar rei, que se ele obtivesse o trono, ele reconstruiria o Templo de Deus em Jerusalém e restauraria os vasos do Templo que Nabucodonosor havia levado como despojo para a Babilônia. [14]

E assim o Templo foi realmente reconstruído e se tornou o centro do governo para os judeus que haviam retornado a Jerusalém. O último rei de Jerusalém antes do exílio havia sido bem tratado na corte babilônica após a morte de Nabucodonosor, mas o governo real não foi restaurado. Em vez disso, os judeus tinham "uma forma de governo que era aristocrática e oligárquica", com sumos sacerdotes à frente dos assuntos. Eles tinham o firme apoio do estado persa, exceto na época de Artaxerxes, quando as maquinações na corte real persa ocasionadas pelo ressentimento do ministro favorito do rei, Haman, trouxeram todos os judeus do império para dentroperigo mortal. Disto eles foram resgatados apenas pela intervenção heróica da bela esposa judia do rei, Esther. [15]

O fim do império persa como resultado das conquistas militares de Alexandre da Macedônia teve grande implicação para os judeus, que inicialmente permaneceram leais ao rei persa Dario. Quando o próprio Alexandre fez uma visita a Jerusalém, no entanto, ele não saqueou a cidade como seus seguidores esperavam, mas se prostrou diante do sumo sacerdote e ofereceu sacrifícios no templo. O grande conquistador, de acordo com Josefo, reconheceu o poder do Deus judeu. Os samaritanos decidiram professar-se judeus a fim de obter favor também para sua cidade de Siquém, mas em vão: quando Alexandre os pressionou quanto à sua identidade, 'eles disseram que eram hebreus, mas foram

chamados de sidônios de Siquém', e quando ele perguntou novamente se eles eram judeus, eles disseram que não eram, como resultado, foram negados os privilégios que solicitaram. A partir de agora, de acordo com Josefo, os samaritanos e seu templo tornaram-se um refúgio para judeus de Jerusalém acusados de violar as leis religiosas. [16]

O resto da história de Josefo sobre seu povo até sua época cobriu períodos e tópicos que, em muitos aspectos, foram mais familiares para seus leitores gentios contemporâneos. (Um relato mais completo para os leitores deste livro pode ser encontrado no Capítulo 5.) Os leitores de Josefo devem saber como os generais de Alexandre dividiram o Oriente Próximo entre eles em uma luta prolongada por seu legado imperial após sua morte precoce, com Seleuco governando a Babilônia e regiões vizinhas e Ptolomeu ganhando o controle do Egito. Josefo afirmou que Jerusalém caiu nas mãos de Ptolomeu por meio de um estratagema, pois o rei entrou na cidade no sábado como se fosse fazer um sacrifício, de modo que não houve oposição. Ptolomeu governou severamente e levou muitos da região montanhosa da Judéia como cativos para o Egito, mas sob seu governo e o de seus descendentes Jerusalém prosperou no devido tempo. Muitos judeus se estabeleceram no Egito por vontade própria, atraídos pela excelência do país, inclusive pela nova cidade de Alexandria, que se tornou a capital ptolomaica. Josefo afirma que o respeito com que os Ptolomeus tinham os judeus foi revelado pela decisão de Ptolomeu Filadelfo de encomendar uma tradução da lei judaica para o grego. Se os judeus sofreram sob o domínio ptolomaico, foi apenas por causa da devastação de suas terras, junto com as das regiões vizinhas, durante as campanhas dos selêucidas para conquistar seu território dos ptolomeus. Essas campanhas terminaram com a vitória de Antíoco, o Grande, e a anexação da Judéia ao estado selêucida. [17]

Antíoco começou seu governo sobre Jerusalém ao proclamar o direito de os judeus continuem sem perturbar seu culto ancestral em Jerusalém, com uma proclamação publicada em todo o reino:

> É ilegal para qualquer estrangeiro entrar no recinto do Templo que é proibido aos judeus, exceto para aqueles que estão acostumados a entrar depois de se purificarem de acordo com a lei do país. Nem ninguém trará para a cidade carne de cavalo ou de mula ou de jumento selvagem ou domesticado, ou de leopardos, raposas ou lebres ou, em geral, de quaisquer animais proibidos aos judeus. Tampouco é lícito trazer suas peles ou mesmo criar qualquer um desses animais na cidade. Mas apenas os animais de sacrifício conhecidos por seus ancestrais e necessários para a propiciação de Deus eles terão permissão para usar. E quem violar qualquer um desses estatutos deverá pagar aos sacerdotes uma multa de três mil dracmas de prata. [18]

Essa tolerância aos tabus especiais dos judeus não duraria. Após a contenda faccional entre os judeus pelo controle do sumo sacerdócio em Jerusalém, que estava no presente do rei selêucida, alguns dos líderes judeus informaram a Antíoco IV Epifânio, filho de Antíoco, o Grande, que desejavam 'abandonar seu país leis 'e' adotar o modo de vida grego '. Antíoco Epifânio marchou contra Jerusalém, tomou a cidade e despojou o Templo. Sua motivação era a ganância, por causa da riqueza do Templo, mas ele não parava no saque. O rei 'construiu um altar pagão sobre o altar do templo e abateu porcos nele' e ordenou aos judeus que desistissem da adoração ao seu próprio Deus e cessassem sua prática de circuncidar seus filhos, torturando aqueles que se recusassem a obedecer. A perseguição instigou a rebelião, liderada por um sacerdote idoso chamado Matatias e seus filhos, principalmente Judá Macabeu. O sucesso dessa revolta e a purificação do Templo estabeleceram a família como uma nova dinastia governante, denominada 'Hasmona' em homenagem ao bisavô de Matatias. Eles governaram como sumos sacerdotes e, no devido tempo, também como reis e, em um caso (Alexandra, a viúva de Alexandre Jannaeus), como rainha. [19]

A narrativa de Josefo, sem surpresa, tornou-se cada vez mais detalhada perto de sua época. O regime hasmoneu por um tempo se deleitou com a independência do controle selêucida e depois com conquistas fora da região de Jerusalém, incorporando a Galiléia ao norte e a Iduméia (a região ao redor de Hebron) ao sul no território dos judeus, mas dissensão dentro dos hasmoneus A dinastia deu uma oportunidade ao grande general romano Pompeu de intervir, capturando Jerusalém depois de um intenso cerco no qual ele aproveitou a observância dos sábados pelos judeus para construir suas obras de terraplenagem. Assim, como Josefo observou amargamente, 'perdemos nossa liberdade e

nos tornamos sujeitos aos romanos'. [20] Josefo continuou a notar no mesmo lamento que, como resultado desse erro de cálculo dos Hasmonaeanos, 'o poder real que havia sido anteriormente concedido àqueles que eram sumos sacerdotes por nascimento tornou-se privilégio dos plebeus'. Ele retratou a ascensão ao poder real na Judéia do idumeu Herodes, o Grande, como um produto direto da realpolitik no senado romano. A votação do senado foi seguida imediatamente por sacrifícios pagãos pelos magistrados romanos para ratificar o decreto, que foi depositado no Capitólio Romano; e Herodes obteve o controle de Jerusalém apenas com a ajuda das forças romanas. Mas, apesar desses começos nada auspiciosos, e apesar das inseguranças políticas causadas não menos pelas maquinações de sua própria extensa família, o reinado de Herodes foi de certa forma glorioso, e o Templo Judaico foi remodelado em uma magnificência que despertou admiração muito além do mundo judaico. [21]

A fragilidade do governo de Herodes, que se baseava principalmente no medo que seus súditos judeus sentiam por ele e por sua polícia secreta, tornou-se clara com a erupção de uma série de revoltas após sua morte. Os romanos procuraram dar autoridade a seus descendentes, e uma pequena proporção de seus territórios permaneceu sob seu domínio até a época em que Josefo estava escrevendo. Porém, dez anos após sua morte, a própria Judéia foi confiada a um governador romano, com a missão de impor o governo direto, incluindo um censo para a extração do imposto territorial. Foi o censo que provocou uma revolta imediata.

Josefo escreveu muito retrospectivamente sobre o que vira com seus próprios olhos algumas décadas depois, quando a oposição ao domínio romano culminou em um cerco excepcionalmente violento a Jerusalém e na destruição total do Templo de Herodes. Ele às vezes escrevia sobre esse desastre como se fosse inevitável, mas no decorrer de sua narrativa detalhada na última parte de sua grande obra, ele também chamou a atenção às vezes para indícios em contrário. Agripa I, neto de Herodes, teve um reinado breve mas glorioso como rei da Judéia quando Josefo tinha entre quatro e sete anos. É improvável que seja acidental que a narrativa da tortuosa carreira política de Agripa domine todo o décimo nono livro das *Antiguidades* de Josefo . A história de Josefo pretendia demonstrar o quão gloriosa a história judaica tinha sido - e, por implicação, poderia ser novamente, uma vez que os judeus pudessem deixar para trás a guerra desastrosa, e Jerusalém, e seu Templo, poderiam ser restaurados ao antigo glória.

Quão verdadeiro foi o relato de Josefo sobre as origens e a história dos judeus? Ele insiste em intervalos frequentes em sua veracidade e cita documentos sempre que pode para mostrar a força de suas evidências, mas láera, é claro, muita coisa que ele simplesmente não podia saber. Organizar o material da Bíblia Hebraica, no qual ele baseou a primeira metade de sua história, em uma narrativa contínua foi em si um grande feito, mais reconhecido no respeito que os cristãos da Idade Média e no início da modernidade prestavam às suas *Antiguidades* do que pelos estudiosos hoje. O processo exigiu algumas mudanças silenciosas em suas fontes, como na substituição do nome de um rei persa por outro diferente no texto bíblico quando ele relatou as ações heróicas de Ester, na tentativa de trazer a cronologia de sua narrativa judaica para em linha com a cronologia aceita dos antigos impérios familiares aos leitores romanos e gregos não judeus. Narrativas discrepantes em textos bíblicos - quando, por exemplo, os livros dos Reis são contraditos por Crônicas - foram suavizadas. Ocasionalmente, ele perdeu material que deve ter encontrado em sua fonte, como o episódio, descrito no livro bíblico do Êxodo, de um bezerro de ouro feito pelo irmão de Moisés, Aarão, para os israelitas adorarem, bem na época em que Moisés era recebendo instruções divinas no Monte Sinai. Presumivelmente, ele desejava evitar contar uma história que refletia tão mal sobre seu povo. [22]

A narrativa de Josefo cobriu não apenas muitos séculos, que ele se esforçou para enumerar para seus leitores com base nas fontes escritas à sua disposição, mas também uma ampla extensão geográfica da Mesopotâmia a Roma, incorporando paisagens tão variadas quanto as férteis economias de irrigação de Mesopotâmia e Egito, o grande e terrível deserto da península do Sinai e as terras costeiras do Mediterrâneo, onde a regularidade dos padrões anuais de precipitação marcava a diferença entre fome e

abundância. É ainda mais impressionante como , evidentemente, ele acreditava que o verdadeiro foco de sua história foi a região montanhosa da Judéia. De fato, em *Against Apion* , composto alguns anos após a conclusão das *Antiguidades* , Josefo citou o isolamento sem litoral de sua terra natal como uma razão para o fracasso da maioria dos historiadores gregos das gerações anteriores, a fonte mais confiável de conhecimento histórico para o grego de Josefo e leitores romanos, para fazer menção à magnífica história dos judeus: 'Agora não habitamos um país com costa, nem temos interesse no comércio ou na mistura com outros que daí resulta ...' [23]

O problema do silêncio das fontes gregas sobre a história judaica ao qual Josefo estava respondendo era real, e seus esforços heróicos em *Contra Apion* para desenterrar referências a judeus em cantos obscuros da literatura grega (incluindo uma alusão de Choerilus à menção de Homero de Solymi , tomada por Josefo como uma referência a Jerusalém (grego: *Hierosolyma*)) só serviu para mostrar quão pouco havia para ser encontrado. [24] o problemapermanece até hoje, mesmo que os historiadores modernos possam agora complementar as fontes judaicas e gregas com evidências de outras fontes escritas contemporâneas, como documentos hieroglíficos do Egito e tabuinhas cuneiformes da Mesopotâmia que Josefo foi incapaz de usar. Se os historiadores agora são céticos sobre grande parte da versão de Josefo do passado judaico distante, isso se deve menos à descoberta de novos textos do que ao resultado do estudo crítico dos últimos dois séculos sobre a natureza e a história da composição dos escritos bíblicos e do investigações arqueológicas do Oriente Próximo nos anos mais recentes. Em seu aspecto mais extremo, sugeriu-se que toda a história dos judeus antes do terceiro século AEC foi inventada naquela época pelos compiladores da Bíblia. Essas histórias inventadas para povos que não conheciam suas origens podem certamente ser atestadas neste período - foi, por exemplo, nessa época que os romanos começaram a adotar elementos do mito da guerra de Tróia para vincular a fundação de Roma. às teorias gregas sobre as origens dos povos. [25]

Esse ceticismo extremo provavelmente é injustificado. Nenhuma quantidade de estudo crítico pode lançar luz sobre a veracidade das narrativas de viagens de Abraão e seus descendentes, mas há muitas evidências no Oriente Próximo no terceiro e segundo milênio AEC do estilo de vida nômade representado nessas histórias, com relações frágeis ambos entre grupos tribais e entre eles e centros urbanos mais assentados nas periferias de áreas desérticas. Também está claro que algumas tribos nômades entraram em contato próximo com o altamente regulamentado estado egípcio no final do segundo milênio AEC , embora os esforços para vincular os registros egípcios diretamente à narrativa bíblica do Êxodo não sejam convincentes. Evidências arqueológicas do início da Idade do Ferro na terra de Israel não confirmam a história bíblica de conquista por tribos israelitas que se infiltraram rapidamente na Transjordânia, mas as evidências estão em consonância com a incorporação de estranhos a uma população local neste período, talvez em um forma mais gradual. [26]

A escavação de impressionantes fortalezas de pedra em Megido e em outros lugares desde o início do primeiro milênio demonstrou a extensão da urbanização no período que Josefo atribuiu à monarquia unida sob Saul, Davi e Salomão, embora sejam essas fortalezas ou os restos monumentais de *c* . 1000 AC encontrados nas últimas décadas ao sul do Monte do Templo em Jerusalém, confirmam que a história da monarquia, conforme descrita na narrativa bíblica, é muito mais debatida. Edifícios impressionantes não podem por si só demonstrar a extensão da autoconsciência nacional judaica como pressuposto na narrativa de Josefo. Achados deAs inscrições hebraicas, os primeiros exemplos aceitos datados do oitavo século AEC , confirmam a existência em Israel nesta data de pessoas usando este ramo distinto do grupo cananeu de línguas semíticas, mas muitos dos extensos dados arqueológicos da terra de Israel no O décimo ao sétimo séculos AEC poderia ter sido produzido por grupos étnicos que não os judeus, e raramente é possível uma ligação direta entre sítios arqueológicos específicos e histórias bíblicas específicas. Por outro lado, esses links não estão totalmente ausentes. Todas as referências da primeira metade do primeiro milênio AEC em fontes não bíblicas existentes - aramaico, moabita, assírio e babilônico - a um rei de Israel (o reino do norte, governado originalmente de Siquém e eventualmente de

Samaria) ou a um rei de Judá (o nome adotado pelo reino do sul, com sua capital em Jerusalém) tem o mesmo nome que a narrativa bíblica aproximadamente na mesma data que seria esperado da Bíblia. O relato do reinado em Jerusalém no final do oitavo século AEC de Ezequias, que Josefo derivou dos livros bíblicos de Reis e Crônicas, e que incluiu ataques ao território de Ezequias por exércitos assírios, é confirmado em termos muito gerais por referência a campanhas vitoriosas em Judá, incluindo o cerco de Jerusalém, nos relevos, agora no Museu Britânico, do rei assírio Senaqueribe. As versões dessas campanhas de 701 AEC nos registros assírios não concordam exatamente com as das fontes judaicas, mas é claro que se referem aos mesmos eventos. [27]

Não pode haver dúvida de que as tradições históricas dos reinos de Israel e Judá e do exílio na Assíria e na Babilônia foram manipuladas por gerações posteriores para ensinar lições morais a seus contemporâneos, mas é altamente improvável que tenham sido inventadas do zero. Por volta do quinto século AEC , e com o retorno de alguns judeus do exílio babilônico a Jerusalém, moedas com a palavra ' Yehud ' mostram que o nome dos judeus estava em uso para uma entidade política sob o domínio persa. O resto da narrativa bíblica sobre o estado do Templo de Jerusalém no período persa é difícil de esclarecer por meio da arqueologia, mas um arquivo de documentos da comunidade judaica egípcia que guarnecia uma guarnição em Elefantina na primeira catarata do Nilo desde o final do século VI ao início do quarto século AEC, revela esses judeus da diáspora escrevendo às autoridades do Templo em Jerusalém, pedindo conselhos sobre como manter as festas judaicas em seu próprio santuário local (ver Capítulo 3). [28]

Essa longa história só pode ser entendida à luz das condições políticas e culturais mais amplas do Oriente Médio. A urbanização deMesopotâmia, um processo dependente da fertilidade da região e do desenvolvimento dos sistemas de irrigação, é muito anterior ao nascimento de Abraão em Ur, qualquer que seja a data atribuída a este evento - a cronologia interna da Bíblia situa seu nascimento na primeira metade do segundo milênio AEC , mas é altamente improvável que essa cronologia tenha sido baseada em qualquer terreno firme. Uma extensa rede de rotas comerciais através do crescente fértil no segundo milênio AEC fornece o pano de fundo para as histórias de sua migração para Canaã. A estabilidade do reino do Egito ao longo das dinastias XVIII e XIX, na segunda metade do mesmo milênio, com política externa voltada para a expansão para o norte, explica a centralidade do Egito nas narrativas dos patriarcas israelitas e no êxodo. As ambições imperiais dos reis da Assíria de meados do século IX AEC , que estendeu sua influência ao sul do Levante, e a necessidade de aplacar essas ambições, bem como as do Egito ao sul, explicam muito da política externa do reis de Israel e Judá até o final do sétimo século AEC . As ambições semelhantes dos reis babilônios que conquistaram o império assírio em 612 AEC levaram à queda de Jerusalém em 586 AEC . O retorno dos judeus do exílio na Babilônia foi o resultado direto da captura da Babilônia por Ciro, rei da Pérsia, em 539 AEC , e o início do domínio grego sobre Jerusalém em 332 AEC foi o produto da rápida conquista do império persa por Alexandre, o Grande. Na tradição da monarquia macedônia herdada por Alexandre, a legitimidade de um governante foi provada pela conquista estrangeira, e esses valores foram preservados pelas dinastias ptolomaica e selêucida em suas inúmeras guerras no terceiro século AEC para controlar a Judéia, menos para seu próprio bem do que como um prêmio do império. [29]

A localização da Judéia em uma encruzilhada estratégica entre o império da Síria e o Egito explica muito da frequência de intervenções externas em uma região com poucos recursos naturais para torná-la importante por seu próprio direito . A planície fértil que se estende de norte a sul ao longo do Mediterrâneo fornecia acesso ao comércio marítimo apenas por meio de um pequeno número de portos em uma costa inóspita. A região montanhosa que se estende paralelamente da Galiléia ao deserto de Negev produzia apenas os produtos básicos da agricultura mediterrânea (grãos, vinho e óleo) nos vales e nas encostas em socalcos. Mais a leste, o vale do Jordão, que afunda muito abaixo do nível do mar em seu caminho para o Mar Morto, é excepcionalmente fértil ao redor do Mar da Galiléia, e o oásis de Ein Gedi junto ao Mar Morto era famoso por seus bosques de bálsamos. Ainda mais a

leste, as pastagens da estepe da Transjordânia fundem-se gradualmente com o desertodo qual, de acordo com o relato bíblico, os israelitas surgiram no tempo de Josué para conquistar a terra. A invasão e a guerra fazem parte da história da região desde então.

Cada cultura invasora deixou sua marca nos judeus na época em que Josefo estava escrevendo sua história no final do primeiro século EC . Muitos aspectos dos relatos da Mesopotâmia sobre a criação do mundo são semelhantes às histórias do Gênesis. Artefatos egípcios de todos os tipos são comuns em sítios arqueológicos na terra de Israel no segundo e no início do primeiro milênio AEC . O aramaico, a língua oficial do estado persa, tornou-se a língua franca de todos os habitantes do crescente fértil ao lado do grego, a língua oficial dos reinos macedônios no Oriente Próximo depois de Alexandre. A reconstrução de Jerusalém por Herodes, o Grande, havia incorporado muitas das inovações mais recentes na arquitetura romana, e Agripa, que governou como o último rei da Judéia de 41 a 44 EC , tinha um nome romano. [30]

A influência de outras culturas sobre os judeus e o judaísmo foi ainda maior na diáspora do que na pátria. Já em 200 AC, havia comunidades judaicas na Babilônia e no Egito, e ao longo dos próximos dois séculos muitos judeus foram encontrados em partes da Ásia Menor (Turquia moderna), Grécia e Macedônia, em Cirene (na Líbia moderna) e, da meados do primeiro século AEC , na cidade de Roma. A origem de algumas dessas comunidades, como Babilônia e Roma, foi por meio da deportação de cativos de guerra da Judéia, mas foram inchadas por migrantes econômicos e mercenários, e por um número desconhecido de prosélitos das sociedades anfitriãs em que viviam. Josefo foi capaz de contar apenas histórias esporádicas sobre algumas dessas comunidades da diáspora, como as aventuras dos bandidos judeus Asinaeus e Anilaeus no norte da Mesopotâmia no início do primeiro século EC e as angústias da grande população judaica de Alexandria, no Egito, onde as relações entre judeus e gregos sob o domínio romano eram frequentemente tensas. Josefo relata que, ocasionalmente, governantes hasmonianos e herodianos intervieram junto ao estado romano em nome dos direitos políticos das comunidades da diáspora. No segundo século AEC, OS judeus de todas as partes da diáspora compartilhavam uma preocupação com o bem-estar do Templo de Jerusalém e seu culto, embora as comunidades individuais fossem livres para se desenvolver de maneiras locais distintas, sem qualquer imposição de controle das autoridades na Judéia. [31]

Estudiosos modernos têm feito o seu melhor para dar sentido à narrativa bíblica à luz de outras evidências, da mesma forma que Josefo, embora ele ficasse horrorizado com a sugestão de que parte da tradição foi inventada. A maioria colocaria as histórias sobre Abraão e seus descendentes imediatos na Idade do Bronze Médio, entre 2000 e 1800 AC , com base nas semelhanças entre seu estilo de vida seminômade e os movimentos populacionais no norte da Síria, conhecidos a partir de documentos em Mari. De acordo com os textos bíblicos, passaram-se 215 anos entre a chegada de Abraão em Canaã e a migração de Jacó e sua família para o Egito, e mais 430 anos antes do êxodo, mas esses números provavelmente foram derivados das genealogias a que pertencem anexados e não são confiáveis, mesmo dentro do contexto da narrativa bíblica.

Datar o êxodo em meados do século quinze AEC por referência à afirmação em I Reis de que Salomão, que governou no século dez AEC , começou a construir o Templo de Jerusalém '480 anos depois que os israelitas deixaram o Egito' é igualmente problemático, visto que o o número 480 foi quase certamente uma invenção literária baseada em doze gerações de quarenta anos entre Moisés e Salomão. A menção no livro de Êxodo das cidades-guarnição de Pitom e Ramsés torna o reinado do faraó Ramsés II no Egito, no século XIII AEC, o contexto mais plausível para a história do êxodo.

Quando a Bíblia prevê um período de quarenta anos vagando no deserto entre o Egito e Canaã antes que os israelitas entrassem na terra sob o comando de Josué, a história não diz mais respeito a grupos familiares, como no período patriarcal, mas a uma nação em movimento , dividido em doze tribos com os nomes dos filhos (e, no caso de Efraim e Manassés, netos) de Jacó, de quem alegavam descendência. É impossível saber o quanto essas divisões tribais no deserto foram retrojetadas na narrativa para explicar a história

posterior dessas tribos quando se estabeleceram nas terras de Canaã e Transjordânia. A própria história da conquista também é impossível de verificar. Uma assimilação mais gradual com os habitantes assentados da terra após *c* . 1200 AC está melhor de acordo com as evidências arqueológicas, mas não há razão para duvidar do esboço geral da narrativa nos livros de Juízes e Samuel, com histórias sobre pequenos grupos tribais, vagamente alinhados uns com os outros e frequentemente em guerra com vizinhos opressores como como midianitas, amonitas e filisteus.

A unidade veio com a nomeação de Saul como rei para todo o Israel para agir como campeão contra esses inimigos no último quarto do século onze AEC . Com o advento do período real e uma grande quantidade de dados cronológicos nos livros de Reis e Crônicas, alguns deque pode ser correlacionada com fontes externas, a história bíblica assume uma definição muito mais clara. A monarquia unida sobre a qual Saul, Davi e Salomão presidiram durou *c* . 1025 a *c* . 928 AC . Uma vez dividido em dois reinos, o reino de Israel no norte foi governado por vinte reis (alguns como co-regentes) até a conquista assíria e seu eclipse total com a captura de Samaria em 722 AEC . Transplantados à força para o norte da Mesopotâmia e mais a leste, de acordo com a prática padrão do estado assírio de transferir populações derrotadas para regiões distantes de suas origens, as dez tribos foram perdidas para a história.

O reino do sul de Judá sobreviveu intacto à sombra do estado assírio durante o sétimo século AEC e, no final do século, o rei Josias, que governou desde 639 AEC , aproveitou o declínio do estado assírio sob o ataque dos medos e Os babilônios devem expandir seu território ao norte em regiões que antes faziam parte do reino de Israel. A morte de Josias na batalha de Megido em 609 AEC marcou o fim deste último período de prosperidade para Judá. Espremido entre as ambições imperiais da Babilônia e do Egito e dividido por divisões internas, o reino, incluindo Jerusalém e o Templo, foi destruído pelos babilônios em 586 AEC .

Ao contrário dos levados cativos do reino do norte quase um século e meio antes, os exilados de Judá não perderam sua identidade nacional. Tanto aqueles que fugiram para o Egito quanto os grandes números transportados à força para a Babilônia mantiveram um apego à sua terra natal. Ajudou o fato de nem os babilônios nem os egípcios interferirem na vida religiosa e social das comunidades judaicas em seu meio. Como resultado, quando o rei persa Ciro conquistou Babilônia em 539 AEC e deu permissão aos judeus exilados para retornarem de Babilônia a Judá, muitos se recusaram a se desenraizar.

Aqueles que voltaram a Jerusalém eram, portanto, poucos no início, e foi apenas em *c* . 515 AEC que o Templo foi concluído. Mesmo assim, a comunidade restaurada estava longe do centro nacional , como fazia setenta anos. Foi somente em meados do século V AEC que uma política judaica realmente distinta ressurgiu. De acordo com os livros bíblicos de Esdras e Neemias, Esdras foi enviado em 458 AEC , junto com um grupo de companheiros judeus da Babilônia, com um mandato do rei persa Artaxerxes I para impor a lei da Torásobre a comunidade em Jerusalém. Neemias, o copeiro de Artaxerxes, foi nomeado governador de Judá de 444 a 432 AEC e liderou uma campanha para repovoar a cidade de Jerusalém com judeus. O estado persa se contentou em permitir que os judeus da província que chamavam de ' Yehud ' desfrutassem de uma boa dose de autogoverno.

A súbita queda do império persa em 331 AC, por meio das conquistas de Alexandre da Macedônia, fez pouca mudança no status dos judeus de Yehud , que os gregos chamavam de 'Judéia'. As lutas por seu território entre os generais que sucederam a Alexandre após sua morte em 323 AEC deixaram a Judéia em 301 AEC como parte do império dos Ptolomeus, que se baseava no Egito. Depois de um século de conflito, incluindo seis 'guerras sírias' na região da Judéia entre os Ptolomeus e seus rivais selêucidas, cujos territórios extensos incluíam a Síria e a Mesopotâmia, a Judéia estava sob o controle selêucida em 198 AC .

A mudança de regime fez pouca diferença para os judeus da Judéia até a intervenção do rei selêucida Antíoco IV Epifânio (175-164 AEC), descrito de forma tão vívida por Josefo. O curso preciso dos eventos e suas causas não são claros (ver Capítulo 5), mas por volta de 167 AEC, Antíoco havia sancionado não apenas o estabelecimento de uma população não

judia em Jerusalém, mas a introdução de um culto pagão no Templo. A resistência bem-sucedida liderada por Judá Macabeu recuperou o Templo para a adoração judaica por volta de 164 AEC e no devido tempo levou ao estabelecimento da família de Judá como uma nova dinastia governante na Judéia. Em 129 AEC , o governo da Judéia era efetivamente independente do controle selêucida.

No início do primeiro século AEC , a dinastia Hasmonaean (assim chamada em homenagem a um ancestral de Judá Macabeu) estendeu o domínio judaico a um território comparável em extensão ao reino de Davi. Mas a independência era temporária. Com a captura de Jerusalém por Pompeu em 63 AEC , a Judéia ficou sob o domínio romano, exercido a princípio por meio do apoio de membros individuais da família asmonaeana como governantes clientes, e a partir de 37 AEC por meio da imposição de Herodes como rei da Judéia. O governo de Herodes dependia inteiramente do apoio romano e, com sua morte em 4 AEC, seu reino foi dividido pelos romanos entre três de seus filhos. Arquelau, que havia sido nomeado etnarca da Judéia, foi demitido de seu posto em 6 EC após um apelo feito por seus súditos ao imperador Augusto, e nos sessenta anos seguintes a Judéia foi colocada sob o controle de um governador romano da mesma forma que outras províncias, com exceção de um breve período (41 a 44 EC), quando Agripa I, neto de Herodes, governou um reino tão extenso quanto o de seu avô. O governo romano direto provou ser um desastre. Em 66 EC, os judeus da Judéia se rebelaram e em 70 EC , após um cerco brutal, tanto o Templo quanto a cidade de Jerusalém foram destruídos.

As Antiguidades Judaicas de Josefo terminavam com uma referência a essa destruição, que ele havia descrito na íntegra em seu relato anterior da guerraque levou a isso. Será evidente que, embora a estrutura e o propósito explícito da história de Josefo tenham pressuposto a continuidade do povo judeu de Abraão até seus dias, é provável que a identidade nacional distinta que ele considerava garantida apenas emergiu gradualmente no decorrer de séculos sob a influência de muitas culturas diferentes. Vimos a variedade de nomes pelos quais os judeus podiam se referir a si mesmos na época de Josefo. Josefo chamava a si mesmo de *hebraios* e *ioudaios* , enquanto os rebeldes judeus em Jerusalém de 66 a 70 EC proclamavam em suas próprias moedas a liberdade de Israel e de Sião (um nome originalmente aplicado a uma colina em Jerusalém, mas muitas vezes tratado no uso bíblico e posterior judaico como sinônimo de Jerusalém ou do povo judeu como um todo). O passado lembrado era complexo e, não raro, inglório, e Josefo às vezes podia escrever a história dos judeus em seu próprio tempo como uma ladainha de sofrimento: 'Olhando por toda a extensão da história, eu diria que o sofrimento dos judeus foram maiores do que os de qualquer outra nação. '

Mas sejam quais forem as origens genuínas do povo judeu, o Judaísmo era uma religião enraizada na memória histórica, real ou imaginária, como veremos, e os livros históricos da Bíblia Hebraica, que estão no cerne da religião, deram forma a ambos Formas judaicas de adoração, muitas das quais foram configuradas especificamente para relembrar eventos nesta história da salvação e para a compreensão judaica da relação entre o homem e Deus. [32]

2
A formação da Bíblia

A Bíblia Hebraica, da qual é conhecida a maior parte da história dos judeus discutida no capítulo anterior, acreditava-se que foi escrita por inspiração divina. A maior parte da Bíblia consiste em uma narrativa histórica contínua, no Pentateuco (os cinco livros de Moisés), Josué, Juízes, Samuel, Reis, Esdras-Neemias e Crônicas, das origens de Israel das angústias de Abraão e seus descendentes ao retorno a Sião de alguns exilados babilônios e suas tentativas de restabelecer Jerusalém como um centro religioso e nacional . Os livros de Ruth, Esther e Daniel contêm narrativas separadas de eventos significativos em vários pontos da história nacional. Os livros de Isaías, Jeremias, Ezequiel, Oséias, Joel, Amós e vários pregadores menores, de Obadias a Malaquias, preservam os ensinamentos oraculares atribuídos aos profetas cujas vidas e carreiras são, em alguns casos, também mencionadas nos livros históricos. Ensinamentos de sabedoria e reflexão teológica são encontrados nos vigorosos apotegmas de Provérbios e Eclesiastes e na narrativa sóbria de Jó. O livro dos Salmos contém uma rica coleção de poesia lírica religiosa, muito diferente da intensa poesia de amor do Cântico dos Cânticos. Começando com uma explicação da criação do universo e da humanidade, e variando em tópicos desde as preocupações nacionais, e até mesmo internacionais, às mais pessoais e privadas, esses livros usam uma ampla variedade de gêneros e estilos literários. As instruções de adoração e os mandamentos e proibições legais figuram fortemente no Pentateuco (especialmente Levítico, Números e Deuteronômio) e deveriam desempenhar um papel importante no desenvolvimento

posterior do Judaísmo, mas constituem apenas uma pequena parte da Bíblia como um todo . [1]

Como essa coleção veio a ser escrita? As pessoas na antiguidade pensavam nos livros bíblicos como se cada um tivesse um autor, mas é provável que muitas dessas obras fossem o produto de várias gerações de escritores que retrabalharam ou adicionaram a um texto herdado de gerações anteriores, às vezes incorporando material de uma versão oral tradição,antes que um editor final redigisse os textos para a forma em que agora estão preservados. Muito esforço crítico foi dedicado à tentativa de estabelecer a natureza, data e propósito desses componentes anteriores dos textos bíblicos. Que a Bíblia contém algum material composto, de uma forma ou de outra, no período antes do exílio babilônico, que começou em 586 AEC, não é questionado, mas há menos acordo sobre sua extensão, muito menos quanto pode ser rastreado até os documentos originais , contos de heróis locais, ciclos de histórias, provérbios de aldeia ou as tradições herdadas de seus professores pelos discípulos de profetas individuais. Apenas ocasionalmente os próprios textos dão alguma sugestão direta. O Pentateuco, universalmente considerado na Antiguidade como tendo sido composto por Moisés, é na verdade contado por um narrador anônimo em terceira pessoa, com Moisés aparecendo apenas como um personagem na história. No livro dos Salmos, referências ocasionais aos Salmos de Asafe e aos Salmos dos filhos de Korach sugerem que o livro, como o temos agora, contém trechos de coleções anteriores. Por outro lado, a conclusão de que a forma atual do livro de Isaías deve conter os ditos de um profeta que viveu muito depois do próprio Isaías ter sido alcançado no século XII por Abraham ibn Ezra, o comentarista bíblico espanhol, que observou essas referências nos capítulos 40 –66 para o rei persa Ciro II, que governou no sexto século AEC , deve ter sido composta por alguém que não seja o profeta Isaías, filho de Amoz, cuja carreira em Jerusalém no oitavo século AEC é narrada em II Reis. [2]

Para Josefo e outros judeus no primeiro século EC, a natureza das matérias-primas com as quais os textos bíblicos foram criados era irrelevante, uma vez que assumiam a forma final de cada texto pelo seu valor nominal, como se tivessem sido compostos do zero. Diferentes livros bíblicos alcançaram suas formas finais em épocas diferentes, mas a grande maioria foi editada pelo menos no quarto século AEC . É cada vez mais reconhecido pelos críticos bíblicos que esse processo de edição frequentemente envolvia uma grande dose de habilidade literária e proporcionava uma oportunidade para inserir as mensagens teológicas que justificaram a inclusão dessas obras entre os livros sagrados dos judeus. Quaisquer que sejam as profecias diferentes encontrados no livro de Isaías, a bela rolagem do texto completo de Isaías encontrado em Qumran no Mar Morto (ver placa) demonstra que o livro foi visto como um texto religioso único e precioso no segundo século AC quando foi copiado. Na verdade, a evidência para a Bíblia como uma coleção de livros de santidade especial vem menos dos próprios livros, cujo conteúdo (especialmente quando são dedicados a longas genealogias) pode às vezes parecer extremamente mundano, do que nas atitudes em relação a esses livrosatestado em séculos posteriores. Filo, Josefo e os autores dos manuscritos do Mar Morto trataram as palavras precisas dos textos bíblicos como uma fonte de iluminação espiritual. O mesmo aconteceu com os primeiros rabinos: os *tannaim*(os sábios rabínicos cujos ensinamentos são preservados na Mishná) e seus sucessores os *amoraim*(sábios do terceiro ao sexto séculos EC, cujos ensinamentos estão consagrados no Talmud) produziram comentários bíblicos, como as compilações *tannaíticas Mekilta*em Exodus, *Sifra*em Levítico e *Sifre* em Números e Deuteronômio, dedicado especificamente a derivar lições morais e jurídicas de tais leituras minuciosas. [3]

O próprio texto bíblico foi produto de múltiplas influências externas sobre os gêneros literários, motivos religiosos e formulações jurídicas espalhadas pelos livros bíblicos. A Mesopotâmia de onde Abraão teria vindo, e para a qual alguns de seus supostos descendentes voltaram como exilados após 586 AEC, quando Jerusalém foi conquistada pelos babilônios, era no terceiro milênio AEC o lar de uma civilização altamente desenvolvida com burocracias eficientes, cuja as operações ainda podem ser rastreadas em centenas de milhares de tabuinhas cuneiformes. Os babilônios adotaram mitos religiosos complexos que, em alguns casos, como a versão suméria da história do dilúvio, têm uma

semelhança notável com as histórias da Bíblia. Semelhanças há muito foram observadas no Código de Hamurabi entre algumas características dos códigos legais detalhados do estado babilônico, como a necessidade de pagar por cuidados médicos para um oponente ferido em uma briga, e as decisões encontradas nos códigos legais no Pentateuco. [4]

O Egito, onde Israel supostamente sofreu na escravidão antes da salvação sob a liderança de Moisés, foi por milênios uma sociedade igualmente avançada, administrando (como na Mesopotâmia) uma economia de irrigação por meio de um estado centralizado. Com algumas exceções notáveis , como o livro bíblico de Provérbios, as influências culturais e religiosas egípcias foram menos fáceis de detectar na maioria dos textos bíblicos, talvez refletindo a frequente expressão de hostilidade ao estado egípcio encontrada, por exemplo, em as profecias de Jeremias. Tal hostilidade foi fundada tanto nas tradições do êxodo quanto na proximidade do Egito como uma grande potência nas fronteiras de Israel e Judá: 'o Deus de Israel disse: “Vejam, estou castigando ... o Egito e seus deuses e seus reis, sobre o Faraó e aqueles que nele confiam ... ”'Foi sugerido que o monoteísmo intolerante atribuído a Moisés, com sua clara divisão entre religião verdadeira e falsa, foi influenciado pela fracassada revolução religiosa do Faraó Akhenaton no Egito, que abandonou o politeísmo tradicional egípcio em favor da adoração de umúnica divindade solar no século XIV AEC , mas mais fácil de rastrear, é o impacto inverso da cultura egípcia, em que as práticas religiosas mais conspícuas do Egito pagão passaram a ser vistas como o maior pecado.

Sobre a influência religiosa do estado persa, sob cujos auspícios benevolentes os exilados judeus voltaram da Babilônia no século VI e, no devido tempo, reconstruíram o templo de Jerusalém, talvez o mais impressionante tenha sido a proliferação de especulações sobre os anjos como habitantes do reino divino. O impacto das ideias gregas no judaísmo, depois que o estado persa foi varrido por Alexandre da Macedônia entre 332 e 323 AEC e Jerusalém foi incorporada a uma série de estados governados por reis macedônios que favoreciam a cultura grega (ver Capítulo 5), veio tarde demais para ter mais do que um efeito mínimo na própria Bíblia, embora o cinismo do Eclesiastes possa ser atribuído à influência da filosofia grega. Esses ecos do mundo mais amplo em que a Bíblia foi formulada estão espalhados de maneira desigual pelo texto e têm sido usados, junto com as evidências linguísticas do hebraico, como critérios de datação para a composição de livros específicos . Assim, por exemplo, em conjunto com a evidência linguística do hebraico, as idéias gregas encontradas no Eclesiastes sugerem uma data no terceiro século AEC, apesar da atribuição tradicional da obra ao rei Salomão cerca de 800 anos antes. [5]

A Bíblia foi o produto de uma variedade de paisagens, desde pântanos, lagoas, planícies lamacentas e margens de junco da Mesopotâmia e as aldeias e pirâmides amontoadas ao longo do Nilo no Egito, até o mundo dos nômades nos desertos rochosos e arenosos do deserto do Sinai pontuada por poços ocasionais e pela agricultura camponesa da terra de Israel na Idade do Ferro, com suas colheitas regulares de grãos, vinho e óleo. Essas paisagens eram tanto imaginadas quanto reais - o Jordão nunca foi um rio particularmente impressionante, e a Judéia parece ser uma 'terra que mana leite e mel' apenas em contraste com a aridez do semidesértico ao leste e ao sul - mas todos eles deixaram marcas profundas no desenvolvimento de uma religião que seria praticada em ambientes muito diferentes nos próximos dois milênios.

Na época em que a Bíblia foi compilada aproximadamente em sua forma atual, no terceiro século AEC , muitos dos mais importantes aos olhos de todos os judeus eram os cinco livros de Moisés, o Pentateuco. Para Josefo, os livros oficiais dos judeus constituíam 'a lei e os profetas', uma formulação que ele compartilhou com seus contemporâneos que escreveram o Novo Testamento. Dos manuscritos bíblicos encontrados entre o Mar Mortorolos, fragmentos do Pentateuco, especialmente Deuteronômio, predominam. A figura de Moisés, como autor do Pentateuco, já era excepcional aos olhos dos judeus por sua descrição no próprio Pentateuco, onde Deus é retratado como especificamente o distinguindo de outros profetas, aos quais o Senhor se dá a conhecer em visões e sonhos : 'Não é assim com meu servo Moisés ... Com ele eu falo cara a cara - claramente, não em enigmas; e ele contempla a forma do Senhor ', de modo que' nunca, desde então, surgiu um profeta em Israel como Moisés, a quem o Senhor conheceu face a face '. Essa retórica é

ainda mais impressionante porque o próprio Pentateuco retrata Moisés como um líder imperfeito, impedido de entrar na terra prometida por sua falta de fé ao enfrentar um levante popular em Meribá . Existem notavelmente poucas referências a Moisés nos livros proféticos bíblicos ou nos Salmos, embora muito do conteúdo do Pentateuco seja apresentado como a palavra divina mediada ao povo por meio de Moisés: 'O Senhor falou a Moisés, dizendo ... ' [6]

Nenhum dos outros livros da Bíblia apresenta a revelação divina de maneira tão consistente e direta, mas esses outros livros eram vistos na época de Josefo como compartilhando a mesma aura de inspiração divina do Pentateuco. Josefo é a primeira testemunha de algo como um cânone das escrituras, observando que, entre os judeus, ao contrário de outros povos,

> *não cabe a ninguém escrever por conta própria ... mas só os profetas aprenderam, por inspiração de Deus, o que havia acontecido no passado distante e mais antigo ... Entre nós há ... apenas vinte e dois livros, contendo o registro de o tempo todo, que merecem confiança. Cinco deles são os livros de Moisés, que contêm as leis e a tradição desde o nascimento da humanidade até sua morte ... Desde a morte de Moisés até Artaxerxes, rei dos persas após Xerxes, os profetas após Moisés escreveram a história de o que aconteceu em seus próprios tempos em treze livros; os quatro livros restantes contêm hinos a Deus e instruções para as pessoas sobre a vida.* [7]

Parece claro que Josefo tinha em mente nesta passagem algo próximo à forma específica da Bíblia, conforme foi concebida posteriormente pelos rabinos e pelos cristãos. Embora seu propósito ao se referir a esses livros nesta passagem fosse insistir na veracidade das tradições judaicas sobre sua história, era impossível omitir de sua lista os últimos quatro livros (presumivelmente pelo menos Salmos e Provérbios e Eclesiastes, embora qual outro livro entraram nesta categoria é menos certo), embora estes não contivessem história alguma. [8]

A crença na origem divina das palavras registradas no Pentateuco tornou sagrados os pergaminhos nos quais essas palavras foram inscritas. Josefo registrou motins quando um pergaminho da Torá foi queimado por um soldado romano na Judéia em meados de século ce ; quando a sinagoga dos judeus em Cesaréia foi atacada pelos gentios locais em 66 EC , pouco antes do início da guerra contra Roma, os judeus abandonaram o prédio, mas preservaram os pergaminhos. Josefo registrou a si mesmo que, após a destruição do Templo em 70 EC, ele pediu um presente de livros sagrados ao imperador romano Tito.

Na terminologia rabínica antiga encontrada na Mishná, os livros sagrados eram aqueles que "contaminam as mãos" . Essa noção deve estar conectada aos conceitos mais gerais de pureza e impureza nos textos bíblicos (ver Capítulo 4), mas, neste caso, aparentemente se tratava de uma espécie de acusação religiosa, como a força que se diz ter matado Uzá por tocar na arca dos aliança no tempo do rei Davi, embora com efeito menos mortal. A noção não tem paralelo em outras religiões antigas pré-cristãs; em muitos aspectos, a reverência judaica pelos textos das escrituras como objetos era a mais próxima por natureza das atitudes pagãs em relação às estátuas de seus deuses. Já em textos rabínicos do início do terceiro século EC , podem ser encontradas regras para a cópia de textos sagrados; essas regras deveriam ser cada vez mais elaboradas ao longo dos séculos seguintes, com instruções detalhadas até mesmo para os floreios decorativos em forma de coroas no topo de certas letras nos rolos da Torá. O surgimento de regras cuidadosas pode ser observado nos manuscritos bíblicos de Qumran, os mais antigos a sobreviver (em alguns casos, datando já no segundo século AEC), em práticas como o uso de letras paleo- hebraicas ou pontos para o divino nome, provavelmente para evitar a pronúncia acidental do nome em voz alta, o que, como veremos (Capítulo 4), foi considerado um sacrilégio. [9]

Essa ênfase na natureza e no valor dos textos bíblicos escritos implicava grande fé na confiabilidade dos escribas que os copiaram para estudo e uso litúrgico. É provável que arquétipos de pelo menos alguns textos bíblicos tenham sido preservados no Templo de Jerusalém, mas se ou com que freqüência esses arquétipos foram consultados é desconhecido. Os manuscritos bíblicos de Qumran exibem muita variedade textual, variando de numerosas variantes ortográficas em manuscritos do Pentateuco, com palavras hebraicas às vezes escritas com as consoantes para marcar vogais e às vezes não, a variações muito maiores no texto: em um manuscrito fragmentário do livros de Samuel, a

versão em Qumran está muito mais próxima do relato desse período em Crônicas do que em Samuel na Bíblia rabínica posterior.

Havia uma longa tradição de escribas como adjuntos da administração em estados burocráticos no Oriente Próximo e Egito, e é possível que alguns dos que copiaram textos religiosos judaicos no período persa, como Esdras "o escriba" (como ele é descrito no próprio texto bíblico), ocupou tais posições oficiais na sociedade judaica em tempos anteriores. Os textos bíblicos preservam a tradição de que os escribas eram treinados em guildas parecidas com famílias e que uma família proeminente de escribas poderia desempenhar um papel importante na vida política no período da monarquia, quando o mais alto cargo de escriba era o de escriba real, mas lá não há evidência de uma classe ou guilda de escribas judeus no final do período do Segundo Templo. É possível discernir o trabalho distinto de vários escribas individuais na produção dos manuscritos do Mar Morto entre o segundo século AEC e o primeiro século DC , mas os próprios textos não fazem referência a quem eles eram, nem Josefo nem os rabinos tannaíticos dos primeiros dois séculos EC têm algo a dizer sobre as qualificações ou o papel social de uma guilda de escribas.

Os escribas eram amplamente empregados para fins cotidianos, como a cópia de documentos legais, como pode ser visto em documentos de casamento e escrituras de venda dos séculos I e II EC encontrados em cavernas do Mar Morto. Parece provável que qualquer escriba que decidisse copiar um texto religioso precisaria ter a confiança de seus clientes, que geralmente seriam incapazes de verificar a exatidão de seu texto. Deve-se imaginar tais escribas abordando sua tarefa com reverência, sabendo que o objeto que eles estavam criando tornou-se sagrado por meio de suas ações. Para judeus rabínicos que acreditavam que tocar qualquer texto bíblico, mesmo um trecho de apenas 85 letras, tornaria as mãos impuras, o processo de escrita deve ter sido ainda mais solene do que o de um escultor não judeu criando uma estátua para adoração , para quem (segundo Cícero) a escultura só se tornou sagrada depois de concluída e dedicada. Foi talvez porque esses escribas eram necessariamente percebidos como eruditos e piedosos que os autores dos Evangelhos os imaginaram como uma seção identificável nas multidões galiléias concebidas como comungando com Jesus. [10]

Um pouco em desacordo com o valor atribuído aos textos hebraicos e suas cópias físicas foi a tradução dos textos sagrados para outras línguas, mas é evidente que isso estava sendo feito por judeus mesmo antes de meados do segundo século AEC , quando as partes finais do que agora é a Bíblia Hebraica - as últimas profecias do livro de Daniel, que parecem ter sido compostas em 167 AEC - foram escritas. O Pentateuco foi traduzido para o grego, provavelmente em Alexandria, já no terceiroséculo AEC , e o resto dos livros bíblicos foram traduzidos no século seguinte ou mais. As diferenças nos estilos de tradução sugerem que vários tradutores estavam trabalhando, possivelmente em lugares diferentes. Em algum momento em meados do segundo século AEC , um autor judeu redigiu um relato romântico, supostamente uma carta a um não-judeu chamado Filócrates de seu irmão Aristeas , sobre como a tradução da Torá ocorrera por ordem do Grego - Rei macedônio Ptolomeu Filadelfo um século antes. De acordo com esta 'carta', Ptolomeu convocou setenta e dois sábios de Jerusalém para completar uma tradução da lei judaica para o grego para inclusão na biblioteca real, e o texto está repleto de declarações de admiração pela sabedoria judaica pelo rei gentio. A confiabilidade desse relato tem sido questionada há muito tempo, mas demonstra o orgulho do autor judeu pelo texto grego que ele afirmava ter resultado. Em meados do primeiro século EC , esta tradução estava sendo celebrada na ilha de Pharos, no porto de Alexandria, com um festival anual, quando 'não apenas judeus, mas multidões de outros cruzavam as águas ... para homenagear o lugar em que o a luz daquela versão primeiro brilhou. ' O filósofo Filo (ver Capítulo 7), que contou os detalhes do festival, acrescentou de forma reveladora à versão da Carta de Aristeas em sua descrição do processo de tradução. De acordo com a Carta de Aristeas , os setenta e dois tradutores compararam suas versões no final de cada dia para obter a melhor versão possível do hebraico. A versão de Philo era diferente. Segundo ele, os tradutores, tendo escolhido a ilha de Faros 'onde poderiam encontrar paz e tranquilidade e a alma pudesse comungar com as

leis sem que ninguém perturbasse sua privacidade', sentaram-se em reclusão e, tornando-se 'por assim dizer, possuído ", cada um escreveu exatamente as mesmas palavras" como se ditado a cada um por um incursor invisível ". [11]

Esta tradução grega da Bíblia, conhecida como a Septuaginta ('os Setenta') em comemoração (numericamente ligeiramente incorreta) da história dos tradutores do Pentateuco, é preservada para nós agora quase inteiramente por meio de cópias feitas por cristãos, para os quais foi do primeiro século EC a versão autorizada do texto bíblico, mas esses comentários de Filo revelam que no primeiro século EC alguns judeus alexandrinos não reverenciavam menos a Septuaginta. Nem a tradução grega foi ignorada na terra de Israel, pois um texto completo dos Profetas Menores (os livros bíblicos de Oséias a Malaquias) foi encontrado na Septuaginta grega em um pergaminho na Gruta 8 em Qumran perto do Mar Morto junto com o resto dos manuscritos do Mar Morto. Referências ocasionais no Talmud Babilônico à "tradução de Ptolomeu" revelam a consciência dotradução muito mais tarde na antiguidade, no século VI EC , mesmo entre judeus cujas idéias religiosas eram expressas em aramaico, embora para esses judeus a tradução grega nunca tenha alcançado o status de autoridade atribuída a ela por Filo, assim como não o fizeram as traduções aramaicas posteriores antiguidade, o *targumim*, que foram tratados como adjuntos do texto hebraico para auxiliar em sua interpretação, ao invés de substitutos. Já no primeiro século EC, alguns judeus, que presumivelmente tinham uma visão diferente da Septuaginta para Filo, começaram um processo de revisão do texto grego para aproximá-lo do hebraico, e essas revisões, nos nomes de Teodoção, Símaco e Áquila , circulou amplamente entre judeus e cristãos no final da antiguidade. [12]

Os livros bíblicos foram compostos por muitos autores diferentes ao longo de um longo período e seria ingênuo esperar uma teologia ou cosmovisão consistente em todo o corpus, mas eles foram vistos claramente como compartilhando características importantes. Sabemos que a demarcação desses textos como particularmente sagrados envolveu a seleção de um corpus mais amplo de literatura judaica , excluindo, por exemplo, tais escritos judaicos como as revelações atribuídas ao sábio antediluviano Enoque, mencionado de passagem no Gênesis, do qual várias cópias foram encontradas em forma fragmentária entre os rolos do Mar Morto ao lado de cópias de livros que deveriam ser incluídos no cânone bíblico. Os livros enoquicos eram evidentemente muito populares na época em que os contornos principais do corpus bíblico estavam sendo definidos, no quarto e terceiro séculos AEC , mas eles próprios nunca foram tratados como escrituras. Dentre as características compartilhadas pelos livros incorporados à Bíblia, a mais importante era a centralidade da aliança com Deus revelada a Moisés, e pode ser que os livros Enoquicos tenham sido excluídos por reivindicarem como fonte de sua revelação divina uma figura que se acreditava. viveram muito antes de Moisés, ao invés do próprio Moisés. [13]

O que torna a escritura diferente de outros escritos, além da noção de inspiração divina? Os autores originais vieram de origens muito diferentes e tinham diferentes propósitos para escrever. É provável que muitos textos legais e históricos da Bíblia, incluindo partes do Pentateuco, tenham sido compostos por sacerdotes do Templo de Jerusalém que buscavam reforçar as afirmações do Templo como o foco da adoração. Os livros proféticos combinam coleções de ditos proferidos pelo profeta sob inspiração divina com relatos autobiográficos do ministério do profeta e narrativas sobre o profeta feitas por outros. A literatura sapiencial, como o livro de Provérbios, recomenda umapiedade sem traços especificamente judaicos; paralelos com os ensinamentos de sabedoria egípcia tornam provável que essas coleções de conselhos vigorosos foram reunidas em escolas de escribas. O Saltério foi provavelmente compilado como um livro de hinos para uso no Templo no período persa, incorporando uma série de coleções de canções muito anteriores que, por sua vez, combinavam canções que celebram as vitórias reais com hinos de louvor a Deus e canções de lamento coletivo e individual, confiança e ação de graças .

A Bíblia é, portanto, um amálgama de estilos e gêneros. Discursos, sermões, orações e provérbios são justapostos com contratos, cartas, listas e leis, e com narrativas que variam de mitos, como a história do dilúvio e da arca de Noé, a sagas como a carreira de Sansão no livro dos Juízes . Existem registros formais como o relato da construção do Templo por

Salomão e as reformas instituídas por Josias (que provavelmente virão dos anais do Templo), e narrativas mais literárias - histórias da corte como o relato da sucessão ao Rei Davi em II Samuel e I Reis, e a história da miséria à riqueza da ascensão ao poder do pastorzinho Davi. A Bíblia também contém uma grande quantidade de poesia, muitas vezes tecida na narrativa como canções de vitória (como a canção de Débora no livro de Juízes), bem como canções de zombaria e canções fúnebres (como usadas pelo profeta Amós para proclamar um catástrofe iminente: 'Caído, não mais se levantará, é o jovem Israel; abandonado em sua terra, sem ninguém para levantá-lo'). O Cântico dos Cânticos contém uma antologia de letras celebrando o amor e o casamento, provavelmente editada em uma composição unificada contendo uma única história de amor. O livro de Jó também contém muita poesia, mas o tom da narrativa, retratando paciência diante de adversidades terríveis para demonstrar que os verdadeiros justos continuarão a servir a Deus mesmo que a adoração não os beneficie, não poderia contrastar mais com o Cântico de músicas. O espírito de racionalismo cético e resignação encontrado no Eclesiastes, que repete não menos do que vinte vezes que 'Tudo é vaidade', oferece um contraste semelhante. O sentido literal da palavra *hevel* , convencionalmente traduzida como 'vaidade', é provavelmente 'um sopro de vento', sugerindo transitoriedade, inutilidade ou decepção. [14]

Uma coleção tão heterogênea de escritos - de várias maneiras reconfortantes, poéticos, instrutivos, engraçados e monótonos - não se presta a concepções de um corpus unificado e, de fato, tais noções demoraram a emergir. Em seu prefácio ao Eclesiástico, a tradução para o grego da Sabedoria de Ben Sira, que foi composta posteriormente ao Eclesiastes e em veia mais otimista, o neto de Ben Sira escreveu no final do segundo século AEC sobre os 'muitos grandes ensinamentos' que ' nos foi dado pela Lei e os Profetas e os outros que os seguiram '.Mas não está claro se ele tinha uma noção de quais escritos específicos dos 'outros que os seguiram' compartilhavam o status da Lei e dos Profetas, e uma vez que o próprio Eclesiástico foi incluído pelos judeus de língua grega na Septuaginta, é evidente que Os judeus de sua época não tinham uma lista comum de livros canônicos a que se referir. O hebraico Ben Sira acabou não sendo incluído na Bíblia Hebraica, embora o texto (do qual fragmentos antigos foram encontrados em Massada e Qumran) fosse conhecido e admirado pelos rabinos tannaíticos. As razões pelas quais os rabinos excluíram Ben Sira e outros escritos aceitos pela tradição grega, como Tobit e Judith, são obscuras. Ainda no segundo século EC, os *tannaim* discutiam se o Cântico dos Cânticos e o Eclesiastes contaminavam as mãos e, de acordo com o Talmude Babilônico, havia debates rabínicos ainda no terceiro século EC sobre a situação dos livros de Rute e Ester. [15]

Por volta do quarto século EC , os judeus rabínicos chegaram a um acordo quanto ao status especial dos vinte e quatro livros que compõem a Bíblia Hebraica, conforme usados hoje. Eles categorizaram como *Neviim* ('Profetas') tanto os livros que contêm os discursos dos profetas cujos nomes eles carregam quanto os relatos históricos (Josué aos Reis) que fornecem o pano de fundo para suas carreiras proféticas. O resto da Bíblia foi definido como *Ketuvim* ('Escritos'). A sigla *Tanakh*(Torá, *Neviim* , *Ketuvim*) era usado para se referir à Bíblia como um todo.

A discrepância entre esses vinte e quatro livros incluídos na Bíblia Hebraica e o corpus maior da Bíblia Grega era conhecida no final do século IV pelo estudioso cristão Jerônimo, que considerou o hebraico mais autêntico, apesar do fato de os cristãos terem confiou no grego desde o primeiro século EC . Jerônimo colocou os livros anômalos encontrados em grego, mas não em hebraico (Tobias, Judite, Sabedoria de Salomão, Eclesiástico, os livros de Macabeus e alguns outros) em uma categoria separada ('apócrifos' ou ' deutero-canônicos') para serem considerado valioso, mas não divinamente inspirado. A ansiedade de Jerônimo em distinguir as obras bíblicas autênticas de outros livros reflete uma preocupação especificamente cristã de definir um cânone de escrituras no sentido de uma lista fixa de livros autorizados tanto do Antigo quanto do Novo Testamento. Essa preocupação estava ligada à necessidade de autodefinição das comunidades cristãs nos primeiros séculos da Igreja e não era compartilhada pelos judeus, embora a eventual escolha pelos rabinos dos vinte e quatro livros possa ter sido uma reação às listas que os cristãos adotaram. [16]

Os limites do que constituiu a Bíblia, portanto, permaneceram por muito tempo fluidos

para os judeus, mas o princípio de que alguns livros tinham maior autoridade do que outros foram universalmente aceitos muito antes. Também é provável que, no final do segundo século AEC, tanto a Torá quanto os Profetas constituíssem corpora fechados que seria um sacrilégio mudar, de modo que a incerteza contínua pairava apenas sobre o que deveria ser incluído nos Escritos, a terceira parte do Bíblia. Vale a pena perguntar por que os judeus se sentiram impelidos a dar tal autoridade a determinados escritos do terceiro e segundo séculos AEC .

É improvável que a explicação resida em uma tentativa por parte de indivíduos ou grupos de impor uma ideologia específica à comunidade judaica, até porque não há evidências de qualquer tentativa de criar consistência em todo o corpus. Já vimos a variedade de tom e propósito dos diferentes livros bíblicos, mas diferentes ênfases teológicas também coabitam dentro do corpus, com (por exemplo) a ética baseada em grande parte da Torá no contrato de Israel com Deus, mas baseada na literatura sapiencial sobre padrões universais de justiça. Existem diferentes tentativas de compreender a justiça de Deus em face dos sofrimentos da humanidade nas expressões extensas de pesar pela destruição do Primeiro Templo em Lamentações e nas visões contrastantes de Reis e Crônicas sobre se Deus traz retribuição pelo pecado imediatamente (como em Crônicas) ou somente depois de muitas gerações (como em Reis). O contraste entre os livros das Crônicas e o material, desde o Gênesis até os livros dos Reis, de onde o autor derivou seu relato histórico, aponta para o grau de duplicação e discrepância que permitiu coexistir no corpus bíblico. As histórias são essencialmente as mesmas, mas a reformulação do cronista de suas fontes contém tantas alterações menores que constitui uma exegese bíblica dentro da Bíblia.

No final, a melhor explicação para a adoção pelos judeus da noção de um corpo de textos especialmente autorizado no qual eles poderiam confiar para sua história e suas leis volta à declaração de Josefo com a qual começamos. Ao afirmar que "não está aberto a ninguém para escrever por conta própria" e que "só os profetas aprenderam, por inspiração de Deus, o que havia acontecido no passado distante e muito antigo", Josefo estabeleceu as tradições literárias do Judeus em contraste direto com a miríade de histórias, costumes e sistemas jurídicos contraditórios encontrados entre os gregos. Foi no mundo grego que os judeus encontraram suas tradições em desacordo com os novos horizontes culturais que a helenização abriu, e eles responderam afirmando a autoridade absoluta dos principais textos religiosos que haviam herdado de gerações anteriores (ver Capítulo 5).

Apesar de toda a sua variedade, temas comuns são recorrentes em todos os livros bíblicos. Eles apresentam o Deus judeu como criador do mundo e como o único ser divino com quem Israel deve ter um relacionamento. Deus guiou a história de Israel, especialmente no êxodo do Egito e na posse da terra prometida de Canaã, mas às vezes Deus interpreta a aliança estritamente e pune seu povo por desobediência. Os textos estão preocupados com os limites do amor incondicional de Deus por seu povo. Como pode um Deus ser justo e misericordioso e permitir o sofrimento no mundo? Seja qual for a resposta, a Bíblia assume que os judeus individuais têm o dever de permanecer dentro da aliança nacional, observando fielmente as injunções transmitidas por meio de Moisés. Isso implicava tanto ritual quanto meticulosidade ética, com um código moral que é notavelmente consistente em todo o corpus bíblico, enfatizando justiça e cuidado com os pobres e indefesos (especialmente viúvas e órfãos), enquanto proibia assassinato, roubo, suborno, corrupção e uma ampla variedade de comportamentos sexuais irregulares .

Como veremos nos próximos dois capítulos, os textos bíblicos forneceram orientação mais do que suficiente para os judeus tentarem moldar suas formas de adoração em público e privado e para estruturarem seus relacionamentos dentro de sua sociedade de acordo com as estipulações de seus Deus. Mas também veremos, na Parte II deste livro, que, na época de Josefo, a interpretação desses textos havia levado ao desenvolvimento de diversas formas de judaísmo que entendiam os textos de maneiras muito diferentes.

3
Adoração

A interpretação das injunções bíblicas gerou no primeiro século EC duas formas de adoração diferentes, mas complementares, ambas exclusivas do judaísmo no mundo antigo. O culto sacrificial no Templo de Jerusalém foi uma das maravilhas do Império Romano, atraindo turistas não judeus, bem como multidões de adoradores judeus, e ostentando práticas distintas que suscitaram admiração de alguns e desprezo de outros. A instituição da sinagoga como um lugar de oração, bem como para ensinar a lei e ler os textos bíblicos

para uma congregação, foi uma das inovações religiosas mais marcantes da Antiguidade. Em princípio, a adoração no Templo poderia existir sem sinagogas e sinagogas sem Templo, mas na prática essas duas formas de adoração coexistiram confortavelmente por pelo menos 300 anos antes da destruição do Segundo Templo em 70 EC.

TÊMPORA

A Torá afirmou com grande clareza que o Senhor desejava ser adorado com sacrifícios de animais, e com bebidas e ofertas de farinha e incenso, estabelecendo com alguma precisão o procedimento a ser seguido: 'Se a oferta for um holocausto do rebanho , oferecerás um homem sem mancha ... os sacerdotes arranjarão as partes, com a cabeça e o sebo, sobre a lenha que está no fogo sobre o altar; mas suas entranhas e suas pernas serão lavadas com água. Então o sacerdote deve transformar tudo em fumaça no altar ... 'Essas ofertas podem ser trazidas por indivíduos - geralmente para agradecer por boa sorte ou para pedir perdão por transgressões - ou por padres em nome da comunidade. Esses atos físicos, com as emoções e orações que os acompanharam, constituíram o elo principal entre Israel e Deus, conforme previsto na maioria dos livros bíblicos. [1]

No Pentateuco, esse culto sacrificial é descrito como localizado em um tabernáculo portátil que viajou com os filhos de Israel durante suas jornadas pelo deserto do Sinai. A construção e a aparência do Tabernáculo são descritas em detalhes no livro de Êxodo, desde a arca de madeira de acácia revestida de ouro para abrigar o "testemunho" do Senhor (presumivelmente um texto escrito) até o dourado "propiciatório 'ou cobertura, querubins com asas de ouro, pratos e pratos de ouro para incenso, jarros e tigelas de ouro para ofertas de bebida, a mesa revestida de' ouro puro 'para' o pão da Presença ', o candelabro com sete lâmpadas' de ouro puro ', e as' dez cortinas de linho fino retorcido e fios azuis, púrpura e carmesim ', com imagens de querubins habilmente trabalhadas nelas. A razão para sua exibição elaborada está explícita no texto bíblico: Moisés é dito ter sido ordenado pelo Senhor para dizer aos israelitas para reunir uma oferta 'de todos aqueles cujos corações os levam a dar' para que possam 'fazer de mim um santuário , para que eu possa habitar entre eles '. [2]

A noção de que uma divindade poderia esperar que seus adoradores fornecessem uma morada como foco para a adoração ritual era comum a todas as sociedades mais complexas que tiveram contato com Canaã no primeiro milênio AEC . Sacrifícios de animais e outras ofertas eram a forma padrão de adoração em toda a região. Os templos de culto de pedra foram dedicados aos deuses no Egito pelo menos desde o início do terceiro milênio AEC , e os templos foram construídos com tijolos de barro na Mesopotâmia ainda antes. Na Palestina e nas regiões vizinhas, uma variedade de templos da Idade do Bronze do segundo milênio AC foram escavados, desde templos de fortaleza em Hazor e Megiddo até o altar circular ao ar livre em Nahariyah e o 'Lugar Alto' em Gezer, com dez enormes pedras monolíticas em alinhamento, cada um adjacente a uma grande bacia de pedra, e os templos de Lachish e Tel Mevorakh , com suas ricas coleções de vasos votivos, joias e outras oferendas. A variedade de estilos de templos, às vezes imitando estruturas egípcias, continuou até a Idade do Ferro, período em que, de acordo com o relato bíblico, o culto sacrificial também mudou, por iniciativa de Salomão, de estruturas temporárias em forma de tenda, como o Tabernáculo descrito em Êxodo, para um edifício mais permanente em Jerusalém. [3]

A construção de templos permanentes para abrigar e homenagear divindades foi um processo gradual em muitas partes do Oriente Próximo e do mundo mediterrâneo oriental. Na Grécia, a adoração dos deuses foi organizada em torno dos palácios reais no período micênico, mas no primeiro milênio AEC , com a sociedade grega dividida em comunidades separadas, sem qualquer estado centralizado, cada comunidade marcada por umparede ou pedra limite, uma área sagrada para sacrifícios e dedicatórias sem qualquer construção. Foi apenas no oitavo século AEC que os templos começaram a ser construídos, talvez refletindo a influência do contato comercial grego com o Egito. Na Palestina, esse processo havia começado um pouco antes, e a narrativa da decisão de I Reis de Salomão de construir o Templo de Jerusalém não é, portanto, implausível, mesmo que sua magnificência possa ter

sido exagerada: 'Salomão cobriu o interior da casa com ouro puro ... Próximo ele revestiu toda a casa com ouro, a fim de que toda a casa fosse perfeita; até mesmo todo o altar que pertencia ao santuário interno ele revestiu de ouro. ' Também plausível é a justificativa para esta vasta despesa, conforme dado pelo autor de I Reis: 'Agora veio a palavra do Senhor a Salomão: "Quanto a esta casa que estais construindo, se andardes nos meus estatutos, obedecei às minhas ordenanças, e guardar todos os meus mandamentos, andando neles, então estabelecerei para ti a minha promessa que fiz a teu pai Davi. Habitarei entre os filhos de Israel e não desampararei o meu povo de Israel. "' O Templo, como o ritual que abrigava, foi projetado para garantir o favor divino. [4]

Se a cronologia bíblica estiver correta, o Templo de Jerusalém após sua fundação por Salomão foi o foco principal do culto judaico por mil anos, a partir de *c* . 1000 AC até sua demolição pelos romanos em 70 DC , com apenas uma interrupção comparativamente breve entre a destruição do edifício de Salomão em 586 AC e a construção do Segundo Templo pelos exilados que voltaram no final do sexto e quinto séculos AC . A centralidade do edifício aos olhos de muitos judeus emerge claramente nas profecias de Ageu e Zacarias, que recomendaram esta reconstrução em Zorobabel, governador de Judá, e Josué, o sumo sacerdote, repreendendo aqueles que disseram: 'O tempo ainda não contudo, veio reconstruir a casa do Senhor '. A mensagem de Ageu não era complicada: o Senhor dos exércitos garantiu que 'os céus acima de vocês retiveram o orvalho, e a terra reteve sua produção', porque 'minha casa está em ruínas, enquanto todos vocês se apressam para suas próprias casas '. Mesmo durante o período entre os Templos, o profeta Ezequiel, sonhando no exílio na Babilônia sobre a adoração perfeita a Deus, teve uma visão intensa que misturava lembranças do Templo destruído com pura fantasia: 'água fluía de baixo da soleira' do Templo , formando um riacho que se tornou "um rio que não podia ser cruzado" e que continuava descendo até o Mar Morto, onde adoçaria as águas e elas se encheria de peixes. [5]

A prática real do culto sacrificial no Templo não tem aprovação universal nos textos bíblicos. Comentários críticos são encontradosna maioria das vezes nos escritos dos profetas anteriores, Amós, Oséias, Miquéias, Jeremias e Isaías. Muitos de seus comentários dizem respeito a questões de prioridades morais: como Miquéias reclama, qual é o sentido dos holocaustos se você não faz o que o Senhor requer, 'para fazer justiça, amar a bondade e andar humildemente com seu Deus' ? Outras passagens proféticas reclamam amargamente sobre formas incorretas de sacrifício - 'Quando você oferece animais cegos em sacrifício, isso não é errado? E quando você oferece aqueles que são coxos e doentes, não é errado? ' - ou sacrifícios a outras divindades que não o Deus de Israel: 'Não te alegres, ó Israel! ... pois você se fez de prostituta , afastando-se do seu Deus. ' Jeremias relata a ira do Senhor porque o povo faz bolos para a rainha do céu; e eles derramam libações a outros deuses ', registrando a rejeição divina de que os holocaustos são inúteis porque' no dia em que tirei seus ancestrais da terra do Egito, não lhes falei nem lhes ordenei a respeito dos queimados - ofertas e sacrifícios. Mas esta ordem eu lhes dei: "Obedeçam a minha voz e eu serei o seu Deus e vocês serão o meu povo. "'

Algumas dessas críticas ao sacrifício podem ter sido emitidas por profetas de dentro do próprio Templo, mas suas críticas foram preservadas em um corpus bíblico no qual o Templo e sua importância são freqüentemente enfatizados por toda parte. Mesmo a rejeição aparentemente clara do sacrifício no Salmo 50 - 'Não aceitarei um touro da tua casa, nem cabras do teu aprisco ... Se tivesse fome, não te diria, porque o mundo e tudo o que há nele é meu . Como carne de touros ou bebo sangue de cabras? ' - é prefaciado chamando para uma reunião de 'meus fiéis, que fizeram uma aliança comigo por meio do sacrifício', de modo que esta polêmica também parece mais provavelmente ser dirigida àqueles que falham em 'oferecer a Deus um sacrifício de ação de graças' (conforme prescrito no Levítico) e para pagar seus votos, novamente com um sacrifício, ao Àltíssimo. [6]

De acordo com o relato bíblico, o Templo de Salomão era um retângulo de 100 côvados (aproximadamente 55 jardas) de comprimento e 50 côvados (27 jardas) de largura, erguido em uma plataforma. O espaço interno foi dividido em três seções. Uma porta aberta do pátio circundante conduzia a uma varanda, com dois grandes pilares de bronze, chamados ' Jakhin ' e 'Boaz', de cada lado da entrada. Esta varanda conduzia através de

portas duplas a uma grande sala que era o local da maioria dos rituais. Um outro conjunto de portas, feito de madeira de oliveira, conduzia ao santuário interno, que tinha a forma de um cubo (20 côvados de cada lado). Os pisos das salas central e interna foram fixados com placas de cipreste e as paredes de madeira de cedro foram esculpidas com flores e outras imagens. Objetos rituais na câmara central incluídoscandeeiros e mesa de ouro para o 'pão da Presença'. No pátio externo foram encontrados o altar e uma enorme bacia de bronze, chamada 'o mar' no texto dos Reis, com pia e outros objetos de bronze. Dentro do santuário interno encontrava-se a 'arca em que está o pacto do Senhor', que fora levada a Jerusalém por Davi, protegida pelas asas estendidas de dois enormes querubins, feitos de madeira de oliveira e cobertos de ouro. [7]

O edifício assim descrito é semelhante em planta e decoração a outros templos desta região e período, em particular o templo siro- hitita escavado em Ain Dara, a noroeste de Aleppo, na Síria, mas não era idêntico a nenhum deles - sem surpresa em vista da variedade de formas encontradas na arquitetura regional de templos. A Bíblia retrata a centralização do culto em Jerusalém como um processo gradual, com o que é visto como um retrocesso frequente do povo para adorar em outros lugares, e a relação entre o Templo de Jerusalém e outros santuários israelitas no período da Idade do Ferro é desconhecida. Um pequeno santuário de pátio de cerca do século X AC em Megido tem estandes de oferendas e um altar de pedra calcária. Em Ta'anach , perto de Megiddo, um santuário bastante maior tem duas arquibancadas de terracota com discos solares, árvores sagradas, querubins, leões e outros motivos. O enorme pódio de cantaria do altar monumental em Dan, no norte de Israel, pode datar de um século depois. Semelhante em design ao Templo de Salomão, era um templo em Arad, que ainda estava sendo reconstruído no sétimo século AEC . Em Kuntillet Ajrûd , no deserto do Sinai, um edifício do século VIII AEC foi encontrado na entrada de um caravançarai, com bancos rebocados de cada lado e paredes rebocadas cobertas com inscrições que invocavam El, Yahweh e Baal. 'El' e 'Yahweh' eram nomes usados pelos judeus para se referir ao Deus judeu, mas 'Baal' não era, e é claro que esta era uma sociedade que continuou a abraçar a adoração politeísta. Os potes de armazenamento dentro da fortaleza são decorados com cenas incluindo árvores sagradas e uma mulher seminua sentada em um trono, e uma inscrição referindo-se às bênçãos de 'Yahweh de Samaria e sua asherah ', fornecendo algum contexto para a insistência dos profetas bíblicos para abandonar a adoração de outros deuses. 'Asherah' era o nome de uma deusa cananéia mais conhecida pelos textos ugaríticos descobertos em Ras Shamra, na costa síria, em que ela é frequentemente representada como a consorte do deus El. [8]

A narrativa bíblica tem muito pouco a relatar sobre o surgimento do Segundo Templo construído por Zorobabel no final do século VI AEC . Diz-se que o Templo de Salomão passou por muitas mudanças ao longo dos anos, incluindo o saque de seus tesouros mais tardereis, mas ainda era um grande edifício e o dia preciso de sua destruição 'no quinto mês, no décimo dia do mês, que era o décimo nono ano do rei Nabucodonosor, rei da Babilônia', foi amargamente lembrado pelo profeta Jeremiah. Os pilares de bronze foram removidos, e a arca da aliança desapareceu (se já não tivesse sido levada antes, como afirmam algumas lendas). O Templo de Zorobabel, portanto, carecia desses elementos que haviam sido tão importantes na construção anterior, mas pode ter incluído os 5.400 vasos de ouro e prata que, de acordo com o livro de Esdras, o rei persa Ciro permitiu que os exilados que voltavam levassem da Babilônia para Judá (embora essa tradição se assente com a afirmação no Segundo Livro dos Reis de que em 597 AEC Nabucodonosor mandou cortar em pedaços todos os vasos de ouro do Templo). Outras referências à construção em textos bíblicos são muito alusivas e simbólicas para fornecer qualquer noção clara da extensão em que o Templo de Salomão foi replicado. A visão de Jerusalém de Zacarias, com sua referência à 'Montanha Sagrada', é idealizada, assim como a descrição exagerada e totalmente espúria no segundo século AEC pelo autor da Carta de Aristeas da extraordinária fertilidade do campo em torno do glorioso santuário, mas ambos atestam a importância atribuída ao Templo como um edifício a ser reverenciado. [9]

Das mudanças no edifício durante os cinco séculos em que permaneceu em uso, o mais bem atestado é a profanação em 168 AC por Antíoco Epifânio, que quase encerrou

abruptamente a história do judaísmo ao transferir a adoração do Deus judeu no Templo a uma nova divindade (provavelmente Zeus) encarnada em uma estátua que os livros dos Macabeus chamam de 'abominação da desolação'. (Para uma discussão mais detalhada desses eventos traumáticos, consulte o Capítulo 5.) Os judeus eram obrigados a oferecer sacrifícios de porcos e outros animais impuros em novos altares e recintos sagrados montados para outros deuses. Os livros dos macabeus sem dúvida exageram a importância do papel na salvação do judaísmo desempenhado por Matatias e seus filhos, até porque foram escritos numa época em que os descendentes de Matatias estavam no poder na Judéia e dependiam de mitos sobre seus feitos heróicos contra Antíoco como justificativa para seu controle do sumo sacerdócio. Mas o perigo era bastante real - a região está repleta de artefatos de religiões locais que não sobreviveram à antiguidade, e se a adoração ao Deus judeu no Templo de Jerusalém tivesse terminado na década de 160 AC, EM vez de quase dois séculos e meio depois, em 70 EC , é altamente improvável que houvesse uma história posterior do judaísmo (ou, nesse caso, do cristianismo) para registrar.

O ataque de Antíoco ao culto judaico, no entanto, parece ter sido realizado sem grandes alterações no próprio edifício. De acordo com I Macabeus, composto provavelmente cerca de quarenta anos após os eventos descritos, quando Judah Maccabee voltou a entrar no santuário e encontrou "o santuário desolado, o altar profanado e os portões queimados", ele conseguiu organizar uma rededicação com certa rapidez:

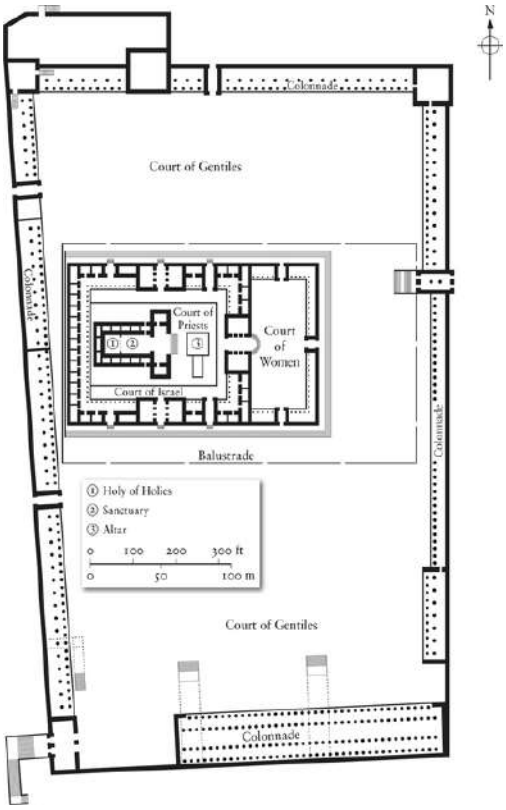
> *Ele escolheu sacerdotes irrepreensíveis devotados à lei, e eles limparam o santuário e removeram as pedras contaminadas para um lugar impuro. Eles deliberaram o que fazer com o altar de holocaustos, que havia sido profanado. E eles acharam melhor derrubá-lo, para que não fosse uma vergonha duradoura para eles que os gentios o tivessem contaminado. Então eles derrubaram o altar e guardaram as pedras em um lugar conveniente na colina do templo até que um profeta viesse para dizer o que fazer com elas. Então eles pegaram pedras brutas, como a lei determina, e construíram um novo altar como o anterior. Eles também reconstruíram o santuário e o interior do templo, e consagraram os pátios. Fizeram novos vasos sagrados e trouxeram o candelabro, o altar de incenso e a mesa para o templo. Então eles ofereciam incenso no altar e acendiam as lâmpadas do candelabro, e estas iluminavam o templo. Eles colocaram o pão na mesa e penduraram as cortinas. Assim eles terminaram todo o trabalho que haviam empreendido. Cedo na manhã do vigésimo quinto dia do nono mês, que é o mês de Chislev, no cento e quadragésimo oitavo ano, eles se levantaram e ofereceram sacrifícios, como a lei determina, no novo altar de holocaustos que eles construíram.* [10]

Um século e meio depois, o mesmo templo não parecia mais tão impressionante para Herodes, que, apesar de suas origens relativamente humildes, fora nomeado rei da Judéia pelos romanos e apressou-se em construir um monumento a sua notável realização política. A reconstrução teve que ser feita com muito cuidado para garantir que não houvesse interrupções no culto sacrificial e nenhuma poluição do local. Mil padres foram treinados para realizar o trabalho de alvenaria no próprio Templo. Uma força de trabalho muito maior estendeu a plataforma do Templo usando arcos como subestrutura e enormes paredes de contenção, das quais ainda existem partes. O Templo propriamente dito e sua mobília foram deixados intactos, mas seu exterior era coberto com tanto ouro que o reflexo quase cegava quem olhava. A construção começou em 20 AC e o santuário interno, pórticos e pátios externos foram concluídos em 12 AC . Mas, de acordo com Josefo, uma testemunha ocular contemporânea, acréscimos e reparos ainda estavam em operação em 66 EC , quatro anos antes da destruição do edifício pelas forças romanas. [11]

Como a adoração era realizada no Templo? É mais fácil forneceruma resposta para o último século de sua longa existência do que para os períodos anteriores, mas, mesmo permitindo a quase certeza de que as evidências sobreviventes fornecem uma imagem idealizada, é possível reconstruir uma imagem do regime diário do Templo com um grau de detalhe que não possível para qualquer outro templo do mundo antigo. A razão é simples: Josefo, ele mesmo um sacerdote de Jerusalém , escreveu extensivamente sobre o Templo em sua narrativa da vida de Herodes e em seu relato da guerra contra Roma que levou à destruição do Templo e, cem anos depois de Josefo, o O texto rabínico mais antigo, a Mishná, discutia questões contenciosas na administração de sacrifícios e ofertas pelas autoridades do Templo em uma tentativa de esclarecer os procedimentos corretos. Qualquer que tenha sido o caso em épocas anteriores, nesse período final o Templo era

incomum no mundo antigo por ser aberto para adoração todos os dias: os grandes portões eram abertos cerimoniosamente ao amanhecer e fechados ao pôr do sol. Uma grande equipe garantiu uma procissão ordeira de ofertas particulares, com indivíduos comprando animais e pássaros dignos de sacrifício em um mercado nos pórticos na orla do recinto do Templo. O dia foi pontuado por uma série de sacrifícios públicos nos quais os sacerdotes ofereciam orações e matavam animais em nome do povo como um todo . Essas ofertas públicas eram feitas em dias de semana normais todas as manhãs, tardes e noites, com sacrifícios extras especiais no sábado e nas luas novas: 'No início de seus meses, você deve oferecer um holocausto ao Senhor: dois novilhos, um carneiro, sete cordeiros de um ano, sem defeito ...' [12]

A impressão principal para um visitante em um dia normal será de espaço. O ritual comunitário diário acontecia apenas em uma área restrita ao redor do pátio interno dos sacerdotes, onde os animais eram abatidos, queimados e (ocasionalmente) comidos, e libações eram servidas. Grande parte do resto do imenso edifício costumava estar mais ou menos vazio. Mesmo antes da grande reconstrução por Herodes, o tamanho da praça em que os adoradores se reuniam foi notado por estranhos. Este grande pátio para o público em geral estava quase totalmente vazio de árvores, oferendas votivas e estátuas padrão em santuários pagãos. No primeiro século EC, o filósofo Filo comentou sobre a falta de árvores e sobre a limpeza da área do Templo. Atribuiu a ausência de árvores à necessidade de manter uma atmosfera de austeridade religiosa no Templo, que ficaria comprometida pelo 'gozo fácil' que um arvoredo proporcionaria, lembrando também que os excrementos necessários para adubo eram proibidos dentro das paredes. No tempo de Philo, o que chamou a atenção foram as decorações brilhantes de objetos dedicados por indivíduos e pendurados noparedes e portas que cercam o pátio, como a corrente dourada dedicada pelo neto de Herodes Agripa I para comemorar sua libertação do cativeiro em Roma, ou o portão dourado doado (de acordo com a Mishná) por um certo Nicanor de Alexandria. Enormes tapeçarias exibiam um panorama do céu em roxo, azul e escarlate. Uma notável videira dourada, descrita com alguns detalhes por Josefo, era suficientemente famosa para chamar a atenção do historiador gentio Tácito. Os metais preciosos e as pedras brilhavam ao sol, dando origem nas descrições do edifício a imagens recorrentes de luz intensa. [13]



Plano do Segundo Templo pouco antes de sua destruição em 70 EC , com base em uma combinação das descrições de Josefo e da Mishná. Da Corte de Israel, da qual as mulheres eram excluídas, os judeus homens podiam observar de perto os sacrifícios realizados pelos sacerdotes. A enorme extensão do Pátio dos Gentios ao sul e ao leste, concluída por Herodes em 12 AEC, permitiu que o Templo acomodasse grandes multidões de peregrinos.

A Carta de Aristeas referia-se ao silêncio excepcional do Templo, no qual cada oficial conhecia sua tarefa sem instrução, mas o silêncio era quebrado pelas manadas de animais sendo levadas para o abate ou pelo som ocasional do canto coral dos salmos. A alocação de alguns dos Salmos para a liturgia do Templo em ocasiões específicas provavelmente remonta aos tempos antigos, uma vez que os títulos relevantes (como 'Uma Canção para o Dia do Sabbath') podem ser encontrados nas primeiras traduções gregas do hebraico; a inclusão no grande livro de Salmos, encontrado em Qumran, de sete composições não preservadas nas tradições hebraica e grega posteriores sugere alguma flexibilidade litúrgica contínua. Mais difícil de avaliar é o impacto dos diferentes cheiros do Templo, desde o incenso oferecido no altar ao cheiro de carne assada dos sacrifícios. Essas ofertas aconteciam ao ar livre e, provavelmente, a fumaça que subia se dissiparia na atmosfera: o fogo do altar, como o fogo dos candelabros, era isolado dos fiéis comuns na área reservada aos sacerdotes. É provável que alguns desses judeus comuns visitassem o Templo, se pudessem, apenas para estar na presença divina e dirigir suas orações a Deus, como a estéril Ana fez no santuário em Shiloh em tempos anteriores, antes que houvesse reis em Israel, segundo a história bíblica do nascimento do profeta e juiz Samuel. As ofertas públicas feitas pelos sacerdotes em nome da nação no altar diante do Santo dos Santos - 'um cordeiro de um ano, sem mancha ... e a oferta de grãos ... e a oferta de bebida' ou 'dois pães como uma oferta elevada ... de farinha escolhida, assada com fermento '- estavam fora da vista da maioria dos adoradores no pátio do Templo, mas os indivíduos tinham várias obrigações religiosas, mesmo além de suas ofertas pessoais, de envolvê-los na atmosfera intensificada de piedade dedicada. [14]

Três vezes por ano, nos grandes festivais de Pessach(Páscoa), Shavuot(Pentecostes) e Sucot(Tabernáculos), o Templo foi transformado pela chegada de grandes multidões de

peregrinos. A obrigação de todo adultoJudeu do sexo masculino para 'aparecer perante o Senhor' três vezes por ano é prescrito na Torá, e é provável que os judeus que vieram de qualquer distância escolheram trazer seu livre arbítrio privado, pecado, ação de graças e outras ofertas ao mesmo tempo. O festival de Pessach na primavera começou na primeira noite com um churrasco de cordeiro assado. Cada cordeiro foi comido por um pequeno grupo de homens, mulheres e crianças, e a festa foi acompanhada por uma narração do êxodo do Egito. Os sete dias seguintes foram marcados como especiais pela abstenção de alimentos fermentados e pela observância do descanso festivo no início e no final do período de Pessach. Sete semanas depois, Shavuot marcou o fim da colheita de grãos e foi celebrado, por aqueles peregrinos que vieram da terra de Israel, oferecendo os primeiros frutos aos sacerdotes em um ritual descrito vividamente na Mishná:

> *Como eles pegam as Primícias ...? Os que estavam perto trouxeram figos e uvas frescas, e os que estavam longe trouxeram figos secos e passas. Diante deles ia o boi, tendo seus chifres revestidos de ouro e uma coroa de folhas de oliveira na cabeça. A flauta foi tocada diante deles até que se aproximaram de Jerusalém. Quando eles se aproximaram de Jerusalém, eles enviaram mensageiros antes deles e enfeitaram suas primícias. Os governantes, os prefeitos e os tesoureiros do Templo saíram para encontrá-los. De acordo com a honra devida a eles que entrou usado eles para ir adiante. E todos os artesãos em Jerusalém costumavam se levantar diante deles e cumprimentá-los, dizendo: 'Irmãos, homens de tal e tal lugar, sejam bem-vindos!' (...) Os ricos traziam suas primícias em cestos, revestidos de prata e ouro, enquanto os pobres os traziam em cestos de vime com ramos de salgueiro descascados, e cestos e primícias eram dados aos sacerdotes.* [15]

A festa de Sucot, no início do outono, marcava o fim do ano agrícola, "quando você colher os produtos da eira e do lagar". Foi designado na Torá como um festival de sete dias de alegria para 'você e seus filhos e suas filhas, seus escravos e escravas, bem como os levitas (veja aqui), os estranhos, os órfãos e as viúvas residentes em suas cidades '- isto é, para toda a comunidade. Uma vez que o aspecto principal do festival envolvia a ondulação no Templo de quatro espécies agrícolas (o *lulav* , que consistia em ramos de palmeira, murta e salgueiro unidos, e o etrog, uma fruta cítrica), e morando em uma barraca temporária ao invés de em casa, era fácil para os judeus comuns sentirem-se totalmente atraídos para a celebração. Na Mishná, Sucot é descrito simplesmente como 'Festival', e parece ter sido o mais frequentado das festas dos peregrinos, talvezporque, com a colheita da safra, ficou mais fácil para os agricultores abandonarem seus campos. O comparecimento de peregrinos da Mesopotâmia é sugerido por uma tradição na Mishná de que a oração pela chuva imediata foi adiada por quinze dias após Sucot, para permitir que os peregrinos babilônios "alcancassem o Eufrates". [16]

O Templo Herodiano, com seu enorme pátio, estava bem equipado para abrigar peregrinos não apenas da terra de Israel, mas da diáspora mais ampla, e muitos parecem ter vindo pela rota terrestre da Babilônia e, ajudados pela relativa segurança de viajar sob Domínio romano, das comunidades mediterrâneas. Daí a imagem nos Atos dos Apóstolos das múltiplas línguas a serem ouvidas em Jerusalém no Pentecostes, onde havia 'judeus devotos de todas as nações sob o céu' vivendo em Jerusalém - 'Partos, Medos, Elamitas e residentes da Mesopotâmia, Judéia e Capadócia, Ponto e Ásia, Frígia e Panfília, Egito e partes da Líbia pertencentes a Cirene, e visitantes de Roma, tanto judeus como prosélitos, cretenses e árabes. Como Filo colocou no início do primeiro século EC , Moisés "julgou que, visto que Deus é um, deveria haver também um só templo", não consentindo "com aqueles que desejassem realizar os ritos em suas casas", mas ordenando-lhes que "se levantassem dos confins da terra e venha a este templo ':

> *Inúmeras multidões de inúmeras cidades vêm, algumas por terra, outras por mar, do leste e oeste e norte e sul em cada festa. Eles tomam o templo como seu porto como um porto geral e refúgio seguro da agitação e grande turbulência da vida, e lá procuram encontrar um clima calmo e libertados das preocupações cujo jugo tem sido pesado sobre eles desde os primeiros anos, para desfrute de um breve espaço para respirar em cenas de alegria genial. Assim, cheios de esperanças confortáveis, eles dedicam o lazer, como é seu dever sagrado, à santidade e à honra de Deus. Amizades são formadas entre aqueles que até então não se conheciam, e os sacrifícios e libações são a ocasião de reciprocidade de sentimentos e constituem a promessa mais segura de que todos estão em uma mesma mente.* [17]

Grande parte da emoção da peregrinação deve ter vindo de fazer parte de uma multidão. Um destaque do festival de Sucot era o rito da Tração da Água, quando a água era carregada

cerimoniosamente do Tanque de Siloé para o Templo e derramada no altar de uma jarra de ouro simultaneamente com a libação de vinho regular, com o acompanhamento de dança e música e alegria geral. O ritual parece ter sido concebido como uma prece para que as chuvas caíssem no inverno que se aproximava: 'Homens de piedade e boas obras costumavam dançar diante deles com tochas acesas emsuas mãos, cantando canções e louvores. E incontáveis levitas [tocados] em harpas, liras, címbalos e trombetas e instrumentos musicais ... 'De acordo com a Mishná', eles disseram: “Aquele que nunca viu a alegria do lugar de tirar água, nunca em sua vida viu alegria. ” ' [18]

Longe das multidões e da agitação no próprio Templo, havia muito para tornar especial toda a experiência da peregrinação, uma vez que os primeiros frutos e o segundo dízimo dos produtos agrícolas da terra de Israel, ou seu equivalente monetário, eram obrigados a ser consumido dentro dos muros de Jerusalém. Não é surpreendente que a economia de Jerusalém fosse, portanto, voltada para a exploração do turismo religioso em massa, com inúmeros animais e pássaros à venda para oferta privada nos arredores do local do Templo, ao lado de instalações para trocar dinheiro em siclos tírios, a moeda aceita pela a autoridade do Templo para doações. Nem deveria ser surpresa que aqueles que prestavam tais serviços necessários com fins lucrativos pudessem ser acusados de transformar uma casa de oração em 'um covil de ladrões', como dizem que Jesus afirmou, ou que, embora a exigência religiosa de comparecer recaísse em Apenas homens adultos, os festivais aparentemente atraíam mulheres e crianças em grande número. [19]

Essa peregrinação em massa era única no mundo antigo e não havia sido uma característica do Templo Judaico ao longo de sua história; a peregrinação internacional pode de fato ter se tornado comum somente após a reconstrução por Herodes. De acordo com Josefo, o governador romano da Síria em 65 EC estimou o número total de adoradores adultos do sexo masculino em 2.700.000, ao qual deveriam ser acrescentadas mulheres e crianças. A figura não é confiável, mas a impressão de uma grande multidão como a que se pode ver hoje em Meca é confirmada por inúmeras histórias sobre a volatilidade política dos festivais. A estrutura principal dos festivais era derivada das estipulações explícitas da Torá, mas pelo menos parte do cerimonial deve ter sido introduzida em períodos posteriores, como o boi com chifres dourados e os tocadores de flauta na procissão dos primeiros frutos , que parece ter sido emprestado do costume grego. Nada no texto bíblico sugere a cerimônia da extração da água e é provável que as sugestões de oposição ao ritual, conforme registrado na Mishná, reflitam a preocupação de que esta foi uma inovação injustificada: 'Para o sacerdote que realizou a libação eles costumava dizer: “Levante a mão!” pela primeira vez um certo derramou a libação sobre seus pés, e todas as pessoas jogaram suas cidras nele. ' Um elemento marcante na cerimônia, o uso da dança ritual, é particularmente difícil de rastrear até a liturgia do templo anterior, apesar da tradição de que o rei Davi dançou extaticamente em frente à arca do Senhor em sua chegada original a Jerusalém.

A impressão de que as cerimônias dos festivais evoluíram com o tempo é reforçada por uma carta notável encontrada em um arquivo da antiga comunidade judaica de Elefantina, na ilha de Yeb , no Nilo, perto de Aswan. Este documento, do final do século V AEC , foi provavelmente enviado pelas autoridades de Jerusalém ao Egito para instruir os judeus de Elefantina sobre como observar a Pessach de acordo com a Torá. O texto da carta deve ser reconstruído em grande parte a partir de nosso conhecimento dos textos bíblicos, mas a essência geral é clara:

> *[Para meus irmãos Je] daniah e seus colegas, o judeu T [roop], seu irmão Hanan [i] ah. O bem-estar de meus irmãos que os deuses [procurem em todos os momentos]. E agora, este ano, ano 5 de Dario, o rei, do rei foi enviado para Arsa [mes ...] ... Agora, você, assim, conte quatro [adolescentes de nisã e no dia 14 ao crepúsculo o ob da Páscoa] e do dia 15 ao dia 21 de [Nisan, a Festa dos Pães Ázimos é observada. Sete dias comer pão sem fermento. Agora], seja puro e preste atenção. Trabalho [que] n [OT fazer] [no dia 15 e no dia 21 de Nisan. Qualquer bebida fermentada] não beba. E nada de fermento não [coma e não deixe ser visto em suas casas desde o dia 14 de Nisan ao] pôr do sol até o dia 21 de Nisa [n ao pôr do sol. E todo o fermento que tiveres em vossas casas rola em vossos aposentos e sela-os durante [estes] dias.*

Visto que os judeus Elefantinos adoravam em seu próprio templo local, neste aspecto, pelo menos, a celebração de Pessach terá sido muito diferente daquela descrita por Filo no

Egito cerca de 500 anos depois. [20]

Os sacrifícios e outras ofertas no Templo de Jerusalém eram realizados por uma casta hereditária de sacerdotes. Todos os sacerdotes (em hebraico, *cohanim*) afirmavam ser descendentes de Aarão, irmão de Moisés, pela linhagem masculina, a quem, de acordo com a Torá, essa tarefa havia sido atribuída. O sacerdote tinha que ser do sexo masculino e sem qualquer defeito físico: '[ninguém] que seja cego ou coxo, ou que tenha um rosto mutilado ou um membro muito longo, ou que tenha um pé quebrado ou uma mão quebrada, ou um corcunda, ou um anão, ou um homem com uma mancha nos olhos ou uma doença com coceira ou crostas ou testículos esmagados 'tinha permissão para se aproximar do altar para cumprir deveres sacerdotais. A pureza da linhagem era considerada uma preocupação suficiente para que os cônjuges dos padres fossem limitados. Um padre era proibido de se casar com uma mulher divorciada ou com uma prostituta, para o caso de dúvidas sobre o descendente do casamento, e Josefo notou com orgulho o cuidado com que os registros familiares dos padres eram preservados nos arquivos. Na época de Josefo, havia muitos milhares de sacerdotes vivendo tanto na terra de Israel quanto na diáspora (especialmente na Babilônia e em Alexandria, emEgito), e os sacerdotes da Judéia e da Galiléia foram divididos em vinte e quatro grupos ou 'cursos' que se revezavam nas temporadas encarregadas do serviço do Templo. [21]

Esse serviço era imensamente complexo e muito treinamento deve ter sido necessário para executar as ações estipuladas para o abate de animais com a precisão necessária. O animal teve que ser examinado por imperfeições que pudessem invalidar a oferta. A Bíblia às vezes se refere aos sacrifícios como comida de Deus, mas os pães da proposição eram simplesmente exibidos, e os bois, gado, bezerros, ovelhas e cabras oferecidos, 'do rebanho ou do rebanho', junto com pombas e pombos, eram queimado para fazer 'uma oferta por fogo de cheiro agradável ao Senhor', junto com ofertas de cereais e azeite, libações de vinho e incenso. Os textos bíblicos em Êxodo, Levítico e Números, e (ainda mais) os textos rabínicos tannaíticos, como a Mishná e Tosefta, entrou em detalhes sobre o procedimento a ser seguido em cada oferta diferente. Havia regras precisas para aspergir, borrifar e derramar o sangue dos animais, e para distribuir a comida entre o altar, onde era queimada, e os sacerdotes e os adoradores, que no caso de ofertas de 'paz' desfrutavam do que era em essência uma refeição sagrada em que os padres compartilhavam, com apenas algumas partes da carne queimada no altar. [22]

A primazia da casta sacerdotal Aaronide no Templo na época de Josefo quase certamente havia sido alcançada ao longo dos séculos somente após alguma luta. O Pentateuco preserva a tradição de que toda a tribo de Levi, da qual os arônides no período do Segundo Templo eram um subgrupo, eram elegíveis para realizar o serviço sacrificial no deserto: 'o Senhor separou a tribo de Levi para carregar a arca da aliança do Senhor, para estar diante do Senhor para ministrar a ele e para abençoar em seu nome, até hoje '. Mas no final do período do Segundo Templo, os levitas foram relegados a tarefas menores no Templo como guardiões do portão e músicos, responsáveis pelos salmos e acompanhamento instrumental, tendo deslocado outras categorias de servos do templo, como os *netinim* que faziam os reparos e cuidavam de a estrutura do edifício na época de Neemias. A luta por status continuou até o fim: ainda na década de 60 EC , os levitas pediram permissão para usar roupas brancas como os sacerdotes. Josefo, como sacerdote, considerou isso vergonhoso e culpou essa inovação na prática litúrgica por causar a destruição do Templo em 70 EC , provocando a retribuição divina. [23]

A experiência dos sacerdotes, e seu direito a uma proximidade privilegiada com o serviço divino no Templo, deu-lhes um status especial dentro da sociedade judaica, mesmo que (conforme o número de padres aumentasse) uma diminuição proporção deles poderia servir no Templo em qualquer ano. Assim, um dízimo de todos os produtos agrícolas na terra de Israel deveria ser entregue a um sacerdote, e um sacerdote poderia esperar ser um beneficiário deste piedoso presente de seu vizinho não sacerdotal , independentemente de qualquer serviço que ele pudesse ou não prestar no Templo. A distribuição injusta dos grãos do dízimo aos sacerdotes, por meio da intimidação dos sacerdotes mais pobres pelos servos dos sacerdotes mais ricos nas eiras públicas, foi uma grave reclamação nos últimos anos do Templo e dos levitas, que eram considerados beneficiários dos dízimos no livro de

Neemias, não parece mais ter recebido uma parte.

A afirmação de Josefo, em sua descrição apologética do judaísmo em *Contra Apion* , de que os 'deveres designados' dos sacerdotes incluíam a supervisão geral de seus companheiros judeus, é provável que seja idealizada, uma vez que ele também afirmou nesta passagem que os sacerdotes eram escolhidos por seus preeminência na persuasão e prudência, ignorando alegremente o papel da herança no status sacerdotal. Mas é bastante plausível que muitos sacerdotes que serviram no Templo tenham se tornado especialistas em questões mais amplas do que apenas a mecânica do sacrifício. Por exemplo, a noção bíblica de que apenas um padre era considerado capaz de decidir se a descoloração da superfície em tecidos, pele de pessoas ou paredes de casas deveria ser considerada *tsara'at* , um termo técnico geralmente mas imprecisamente traduzido como 'lepra', continuou a ser observada nos últimos anos do Templo, e alguns sacerdotes devem ter se tornado muito bons nessa tarefa. O status especial dos sacerdotes como mediadores da bênção divina foi reforçado por sua recitação, ordenada pela Torá, de uma bênção especial no Templo após o sacrifício diário:

> *O Senhor falou a Moisés, dizendo: 'Fala a Arão e seus filhos, dizendo: "Assim abençoareis os israelitas: Direis-lhes:' O Senhor vos abençoe e guarde; o Senhor faça resplandecer o seu rosto sobre ti e tenha misericórdia de ti, o Senhor levante o seu rosto sobre ti e te dê a paz '. ' Então eles colocarão meu nome nos israelitas, e eu os abençoarei.'*

O texto dessa bênção foi inscrito em dois minúsculos amuletos de prata, datados da primeira metade do sétimo século AEC , que foram encontrados em 1979 em uma câmara mortuária escavada na rocha em Ketef Hinnom, em Jerusalém. [24]

Dentro do próprio sacerdócio emergiu, no final do período do Segundo Templo, uma clara hierarquia de status. De todos os sacerdotes, só poderia haver um Sumo Sacerdote por vez. A este Sumo Sacerdote foi confiado, mais crucialmente, o dever de Yom Kippur (o Dia da Expiação, um dia no início do outono reservado anualmente para o arrependimento ritual) de buscar perdão para o povo como um todo. O ritual, estabelecido em essência no Levítico, mas muito elaborado na Mishná, envolvia extensa purificação e confissão pelo Sumo Sacerdote dos pecados cometidos por ele, os sacerdotes e todo o Israel no ano anterior. Vestido com linho branco, o sumo sacerdote entrava no Santo dos Santos para aspergir o sangue de um touro e de um bode sacrificados enquanto oferecia incenso. Ele então confessou os pecados de toda a comunidade por causa de outro bode, escolhido por sorteio, que seria expulso do Templo e da cidade, originalmente para morrer no deserto, embora com o passar do tempo se desenvolveu a prática de assegurar a destruição do bode por levando-o ao topo de um precipício e jogando-o para baixo. O quanto esse ritual evoluiu somente após a destruição do Templo de Salomão em 586 AEC é desconhecido, mas no final da era do Segundo Templo a seleção para esse papel era uma questão de grande significado. Foi reforçado na época do Segundo Templo pelo papel mais amplo frequentemente desempenhado pelos sumos sacerdotes na política secular da Judéia.

É ainda mais impressionante que por muitos séculos cresceu a tradição de que apenas os sacerdotes descendentes de Zadoque, um sacerdote aronida que se acreditava ter servido como sumo sacerdote na época de Davi e Salomão, eram elegíveis para o sumo sacerdócio. Foi somente depois da revolta dos Macabeus na década de 160 AEC que sacerdotes de outras famílias foram nomeados para esses cargos - em primeira instância, da própria família dos Macabeus e, em seguida, desde o início do governo de Herodes em 37 AEC , de famílias sacerdotais que haviam migrado para a Babilônia ou para Alexandria, que, portanto, não podiam representar nenhuma ameaça política para Herodes como governante. Não é por acaso que quando o profeta Ezequiel no sexto século AEC na Babilônia imaginou um Templo idealizado, ele postulou que todos os sacerdotes seriam zadoquitas, nem que o papel dos "filhos de Zadoque" seja importante em algumas versões da Comunidade Regra encontrada entre os manuscritos do Mar Morto (ver Capítulo 6). Embora, na prática, os sumos sacerdotes no Templo viessem de outras famílias sacerdotais nos últimos dois séculos antes de 70 EC , está claro que os zadoquitas continuaram a ser considerados por muitos judeus mais adequados para o papel do que outras famílias sacerdotais. [25]

Quanto esse serviço público no Templo em nome do povo importava para os judeus não sacerdotais? Os habitantes de Jerusalém podem ter ido ao Templo em dias de semana

normais para orar ou trazer ofertas de agradecimento ou arrependimento. O pátio do Templo, muitas vezes, em qualquer caso, tem estado ocupado como o único ponto de encontro público na cidade - então, por exemplo, de acordo com Atos, os cristãos judeus nos dias após oa crucificação de Jesus, 'passaram muito tempo juntos no Templo ... E dia a dia o Senhor acrescentava ao seu número aqueles que estavam sendo salvos'. Mas para os judeus que viviam a uma distância maior, a freqüência física ao Templo teria sido inevitavelmente muito mais rara. Muitos terão participado apenas dos festivais de peregrinos, e os do exterior podem ter comparecido até mesmo aos festivais apenas algumas vezes. Philo, de Alexandria, parece ter estado em Jerusalém apenas uma vez.

O significado do Templo era, portanto, mais simbólico do que prático - mas não menos poderoso para isso. Para a pessoa que esperava que as chuvas viessem e ajudassem as safras a crescer, era reconfortante saber que os sacrifícios diários estavam sendo feitos em favor de Israel para preservar o convênio com Deus. Quando a mesma pessoa se arrependeu de seus pecados no Dia da Expiação, com jejum e oração, ajudou saber que o Sumo Sacerdote também estava orando em nome de Israel enquanto realizava o ritual do bode expiatório. Para muitos, a conexão do indivíduo com o Temple era reforçada por dois pagamentos. Para os que viviam na terra de Israel, o pagamento aos sacerdotes dos dízimos da produção agrícola reforçava a noção de que o serviço sacerdotal era de fato em nome deles. E para todos os judeus, incluindo aqueles na diáspora, a arrecadação anual de meio-shekel de todos os judeus adultos do sexo masculino para pagar pelos sacrifícios regulares do Templo dava a cada um deles uma propriedade conjunta simbólica desses sacrifícios. A regra, conforme elaborada na Mishná, era que nenhum indivíduo podia pagar mais ou menos do que meio siclo, de modo que ninguém podia sentir que os sacrifícios comunitários de alguma forma serviam mais a eles do que aos outros. O princípio da propriedade compartilhada foi derivado da injunção de Moisés aos filhos de Israel no deserto, conforme registrado em Êxodo, de que 'os ricos não darão mais, e os pobres não darão menos do que meio siclo, quando vocês traga esta oferta ao Senhor para fazer expiação por suas vidas '. A extensão do pagamento único registrado no texto bíblico para um pagamento anual parece ter ocorrido apenas no período do Segundo Templo. Parece de uma passagem nos manuscritos do Mar Morto que esta extensão encontrou alguma oposição, mas a prática foi certamente generalizada em meados do primeiro século AEC , antes da reconstrução do Templo por Herodes: o orador romano Cícero referiu-se nos anos 60 AC a a coleta de ouro feita pelos judeus da Ásia Menor, no oeste da Turquia moderna, para transmissão ao Templo de Jerusalém (e o confisco desse ouro por um governador romano). [26]

A magnificência do Templo de Jerusalém em grande parte derivou, é claro, desse influxo de riqueza de todo o mundo judaico. Ao contrário dos seguidores de outros deuses, no primeiro século EC A maioria dos judeus pensava queerrado em oferecer sacrifícios em templos locais ou em altares locais, acreditando que tal culto deveria ocorrer apenas no lugar que havia sido divinamente ordenado: como disse Josefo, 'Um templo do único Deus - pois semelhantes são sempre atraídos por semelhantes . ' Essa unificação da adoração no Templo foi conquistada com dificuldade e permaneceu sob ameaça mesmo até 70 EC . Os judeus de Elefantina, no Egito, que fizeram sacrifícios em seu próprio templo no quinto século AEC , escreveram às autoridades de Jerusalém solicitando autorização para reconstruir seu templo depois de ter sido destruído por maquinações de egípcios locais. É significativo que eles tenham sentido a necessidade de pedir permissão, mas eles claramente não viam razão para se desculparem pelo santuário local. Os livros bíblicos dos Reis registram a estratégia adotada na época do Templo de Salomão por Jeroboão, o primeiro governante do reino do norte de Israel, para fortalecer seu reino persuadindo o povo a adorar dois bezerros de ouro, um estabelecido em Betel e outro em Dã, a fim de eliminar a necessidade de adoração no Templo de Jerusalém. Que houve de fato um culto no templo em Dan na Idade do Ferro foi confirmado por escavações, como vimos, e achados de altares, muitas vezes feitos de pedras esculpidas com um topo plano retangular e um 'chifre' pontudo em cada um de seus quatro cantos, em muitos locais da primeira metade do primeiro milênio AEC, sugerem que a centralização do sacrifício não veio naturalmente - sem surpresa, em vista da onipresença dos cultos sacrificais locais em todas as outras

religiões com as quais os adoradores do Deus judeu entraram em contato . [27]

A propaganda do Templo de Jerusalém como o único lugar válido na terra para a oferta de sacrifícios ao Senhor foi ainda mais intensa por causa da oposição anterior à centralização, e em nenhum lugar mais do que na literatura piedosa que registrou a purificação do Templo no 160s AC por Judá Maccabee depois de ter sido profanado por Antíoco Epifânio (veja acima). A vitória foi celebrada em 25 Kislev 'por oito dias com alegria, à maneira do festival das barracas' (isto é, Sucot), de modo que 'carregando varinhas com coroas de hera e belos ramos e também folhas de palmeira, eles ofereceram hinos de ação de graças a ele que deu sucesso à purificação de seu próprio lugar santo '. Esta descrição das origens do festival de Hanukkahé encontrado no Segundo Livro dos Macabeus, composto no máximo dentro de um século dos eventos que descreve. O livro é precedido por uma carta dos 'judeus em Jerusalém e aqueles na terra da Judéia, para seus parentes judeus no Egito', exortando-os a 'celebrar o festival de barracas no mês de Kislev'.

É ainda mais impressionante que no Egito outro templo para adorar o Deus judeu tivesse de fato sido construído em Leontópolis, logo após a revolta dos Macabeus, por um grupo de sacerdotes exilados do Templo de Jerusalém. De acordo com Josefo, por volta de 140 AEC, um certo Onias , filho do ex-Sumo Sacerdote de Jerusalém, obteve do rei egípcio Ptolomeu e de sua rainha Cleópatra autoridade para construir um templo no Egito semelhante ao de Jerusalém e para nomear levitas e sacerdotes de sua própria raça ', em troca de seus' muitos e grandes 'serviços como líder mercenário. O templo assim construído (no local de um templo pagão anterior) foi dito por Josefo em uma passagem como sendo de fato semelhante ao de Jerusalém, "mas menor e mais pobre", embora em outro lugar ele tenha afirmado especificamente que não era como o de Jerusalém , mas como 'uma torre de pedras enormes e sessenta côvados de altitude'. Os motivos de Onias são agora difíceis de compreender, uma vez que Josefo alegou de várias maneiras que desejava principalmente cumprir a antiga profecia de Isaías de que "naquele dia haverá um altar ao Senhor no centro da terra do Egito", que ele desejava reunir os habitantes judeus do Egito em um único santuário, em vez dos templos dispersos que eles estavam usando atualmente "ao contrário do que é adequado", ou que ele desejava desonestamente rivalizar com os judeus em Jerusalém, e que esperava "erigir este templo para atrair a multidão para longe deles '.

A história e eventual destino do templo de Leontópolis parecem refletir a ambivalência judaica em relação a tal empreendimento. Por um lado, o templo permaneceu em operação contínua por consideravelmente mais de dois séculos, até que foi fechado e, no devido tempo, saqueado pelos romanos em *c* . 73 EC , após a destruição de Jerusalém. Os rabinos, conforme citado na Mishná, imaginam um indivíduo piedoso jurando fazer oferendas pessoais na 'Casa de Onias ' e sendo obrigado a manter tais votos: '[se ele dissesse] "Eu irei oferecer a oferenda de cabelo [como um nazireu] na casa de Onias ", ele deveria oferecer no Templo [em Jerusalém]; mas se ele ofereceu na Casa de Onias, ele cumpriu sua obrigação. ' Parece que os nazireus , que juraram 'separar-se do Senhor' abstendo- se de produtos da videira e permitindo que os cabelos não fossem cortados, poderiam cumprir em Leontópolis , bem como em Jerusalém, seu dever de raspar os cabelos no final de sua consagração em ' a entrada da tenda de reunião ', conforme ordenado em Números 6:18. Por outro lado, nem os escritos de Filo nem qualquer outro texto judeu egípcio fazem qualquer referência aberta ao templo de Leontópolis , e as tentativas de descobrir referências encobertas não são convincentes. [28]

Quer Onias pretendesse ou não que Leontópolis rivalizasse com Jerusalém, elecertamente não parece ter sugerido que o próprio culto de Jerusalém fosse inválido. O mesmo não acontecia com os samaritanos, e essa distinção vital é o que os empurrou, tanto a seus próprios olhos quanto aos dos judeus, para as periferias do judaísmo ou além. De acordo com a tradição samaritana, até os tempos modernos, os samaritanos são os descendentes diretos das tribos de Israel que, tendo sobrevivido à destruição do reino do norte de Israel pelos assírios no século VIII AC e evitado a deportação, preservaram a Torá de Moisés, principalmente por adorar no santuário divinamente ordenado de Siquém, próximo ao Monte Gerizim. O relato bíblico hostil, por outro lado, afirma que os habitantes de Samaria eram descendentes de colonos não israelitas, incluindo aqueles de Cuta (daí ' cuteus ') trazidos para Samaria pelos assírios, e que era apenas por medo, porque ' o Senhor enviou

leões entre eles ', quando o rei da Assíria enviou um sacerdote israelita para' ensinar-lhes a lei do deus da terra ', que começaram a adorar o Senhor. [29]

Seja qual for sua origem, o livro bíblico de Esdras relata que, na época em que o Templo de Jerusalém estava sendo reconstruído no final do século VI AEC, os habitantes da terra se opuseram ao projeto. Duas inscrições da ilha de Delos referem-se à população samaritana local como 'israelitas que enviam o imposto do templo ao monte Gerizim' em meados do segundo século AEC . Foi essa fidelidade a um santuário separado que claramente os distinguiu dos judeus na época do sumo sacerdote asmoneu de Jerusalém, João Hircano. Hircano parece ter destruído seu santuário no final do segundo século AEC , quando, como Josefo registrou, ele derrotou "os cutiaus , a raça que habitava a região ao redor do templo inspirada em Jerusalém". Josefo alegou no primeiro século EC que a atitude dos samaritanos para com os judeus em seu tempo variava de acordo com as circunstâncias: 'Sempre que, por turnos, eles vêem as coisas indo bem para os judeus, eles se chamam seus parentes ... Quando, porém, eles vendo que as coisas estão indo mal para eles, dizem que não devem nada a eles e que não têm direito a sua lealdade ou raça '. Assim, por exemplo, na época da revolta dos macabeus, quando os judeus estavam sendo perseguidos, eles alegaram originalmente ter vindo de Sidon, na Fenícia, e ter descendido dos medos e persas, não admitindo mais que os Os judeus "eram seus parentes ou que o templo de Garizein era o do Deus Altíssimo", apesar de confessarem seu costume ancestral de observar "o dia que os judeus chamam de sábado" e a construção de "um templo sem nome na montanha chamadaGarizein '. Do lado judeu, a atitude rabínica inicial para com os samaritanos refletia a mesma ambivalência. Quando, por exemplo, três comem juntos, a Mishná exige que se diga uma graça comunal após as refeições, mesmo '[se aquele que comeu] fosse um Cuthita '. Mas a ambivalência rabínica não se estendeu à validade do culto no Monte Gerizim, que (ao contrário de Leontópolis) era simplesmente visto como errado, ou foi ignorado por outros judeus. Na prática, os samaritanos eram tratados pelos judeus como um grupo étnico separado e freqüentemente hostil. Os judeus não se tornaram samaritanos, nem os samaritanos jamais se tornaram judeus. [30]

SINAGOGA

Josefo enfatizou aos leitores de *Contra Apion* que Moisés, como o melhor dos legisladores, teve o cuidado de garantir que todos os judeus soubessem o que a lei implicava:

> *Ele não deixou pretexto para a ignorância, mas instituiu a lei como o melhor e mais essencial material de ensino; para que não fosse ouvido apenas uma, duas ou várias vezes, ele ordenou que a cada sete dias eles deveriam abandonar suas outras atividades e se reunir para ouvir a lei e aprendê-la completa e detalhadamente. Isso é algo que todos os [outros] legisladores parecem ter negligenciado ... Se alguém de nós fosse questionado sobre as leis, ele as contaria todas com mais facilidade do que seu próprio nome. Assim, aprendendo-os profundamente desde o primeiro momento de consciência, temos-os, por assim dizer, gravados em nossas almas ... Quanto aos hábitos da vida diária: que tudo deva ter como meta a piedade, pode-se recolher até das mulheres e escravos.* [31]

Josefo, sem dúvida, exagerou a extensão da ignorância sobre suas próprias leis que podem ser encontradas em outras nações. Mas é verdade que a sinagoga, como uma instituição de educação religiosa em massa para adultos, não tinha paralelo no mundo antigo antes do cristianismo. Philo assumiu uma postura caracteristicamente filosófica ao descrever tal educação, observando que os judeus "têm casas de oração e se reúnem nelas, especialmente nos sábados sagrados, quando recebem como corpo um treinamento em sua filosofia ancestral". Mas o autor dos Atos dos Apóstolos expõe o assunto de maneira mais direta: 'em todas as cidades, por gerações passadas, Moisés teve aqueles que o proclamavam, pois ele era lido em voz alta todos os sábados nas sinagogas.' [32]

Uma inscrição de Jerusalém, datada do primeiro século EC , lembra a dedicação de uma sinagoga, albergue e outras instalações por um certo Teódoto , filho de Veteno , descrito como 'sacerdote e *arquissinagogos* [governante da sinagoga], filho dos *archisynagogos* , neto dos *archisynagogos* '. É claro que um padre poderia ser o governante de uma sinagoga, e uma vez que a inscrição afirma que a sinagoga foi construída 'para a leitura da Torá e o

estudo dos mandamentos', vale a pena relembrar a afirmação de Josefo em *Contra Apion* essa instrução na Torá foi realizada por sacerdotes. A inscrição de Teódoto foi feita para registrar a construção de uma sinagoga, mas não se sabe quantas sinagogas foram construídas para uso religioso em sua época. O termo *sinagoga* em grego significa 'assembleia ' e pode ser usado para se referir à comunidade ou ao seu edifício. Não havia necessidade óbvia de um edifício específico. De acordo com o livro bíblico de Neemias, a lei de Moisés tinha sido lida cerimonialmente pelo escriba Esdras no quinto século AEC ao ar livre: 'o sacerdote Esdras trouxe a lei perante a assembleia ... Ele leu dela voltado para a praça diante do Water Gate ... Então eles lêem do livro, da lei de Deus, com interpretação. ' [33]

Ler a Torá de Moisés para o povo como um todo era o objetivo principal deste ensino, e com o tempo, um sistema evoluiu pelo qual todo o Pentateuco seria lido em seções em sábados consecutivos para garantir que o texto completo fosse concluído a cada ano. Quando este procedimento foi inaugurado é incerto, mas a Mishná implica uma ordem estabelecida para a leitura dos textos liturgicamente quando observa os casos de quebra dessa ordem para marcar ocasiões especiais: 'nos primeiros dias dos meses, em Hanukkah, em Purim, nos dias de jejum ... e no Dia da Expiação '. Uma tradição no Talmude Babilônico registra que na Palestina o ciclo de leitura da Torá foi planejado para ser concluído em três anos, em vez do ciclo anual que se tornou padrão no judaísmo rabínico posterior, e possíveis traços deste ciclo trienal foram anotados no escriba medieval tradição dos massoretas (ver Capítulo 10). Mas as evidências de suas origens e do ciclo anual são elusivas, e não é impossível que as comunidades se sentissem livres para selecionar a leitura da semana como considerassem adequada durante todo o período do Segundo Templo e além. [34]

O que parece claro é que as leituras regulares dos outros livros da Bíblia também eram padrão. Os Atos dos Apóstolos referem-se à leitura da 'lei e dos profetas' e, de acordo com o Evangelho de Lucas, Jesus encontrou problemas em sua cidade natal, Nazaré, quando 'foi à sinagoga no dia de sábado, como era seu costume 'e' o pergaminho do profeta Isaías foi dado a ele ', após o que ele desenrolou o pergaminho, leu a passagem de Isaías proclamando as boas novas aos pobres e oprimidos, enrolou o pergaminho e o devolveu ao assistentee sentou-se, e, com 'os olhos de todos na sinagoga... fixos nele', começou a interpretação do texto que causou alvoroço: 'Hoje esta escritura foi cumprida em sua audiência.' Nesta história, pelo menos, a escolha da leitura parece ter sido deixada para o leitor, e o mesmo pode estar implícito na discordância na Mishná sobre a propriedade de usar algumas passagens para leituras públicas em absoluto: 'Eles podem não usar o capítulo da Carruagem como uma leitura dos Profetas, mas R. Judah permite. ' É paradoxal que a informação (mínima) a ser colhida da Mishná sobre leituras públicas desse tipo venha de uma seção dedicada a uma discussão mais detalhada do único livro bíblico que parece ter sido regularmente recitado na íntegra de uma vez. Este livro, nem da Torá nem dos Profetas, mas dos Escritos, foi o livro de Ester. A leitura do rolo de Ester forneceu o rito central para o festival de Purim, que celebrou a fuga dos judeus da destruição sob o rei persa Assuero, eventos que constituem sua narrativa principal: de acordo com a Mishná, 'o rolo é lido no dia 11 , 12º, 13º, 14º ou 15º [de (o mês de) Adar], nunca antes e nunca mais tarde, 'e o texto prossegue para definir qual data é correta para qual comunidade. [35]

Quando uma passagem foi lida, a congregação esperava uma interpretação - daí a audiência atenta (embora não apreciativa) para a interpretação de Jesus de Isaías na sinagoga de Nazaré. Essa interpretação pode variar muito, tanto no formato quanto no conteúdo. Mais direta foi a tradução para o vernáculo, não apenas a tradução de todo o texto para o grego para aqueles não familiarizados com as línguas semíticas, como vimos no capítulo 2 , mas um *targum* , uma versão em aramaico do hebraico tanto da lei quanto do profetas versículo por versículo: 'Quem lê na Lei não pode ler menos do que três versículos [no total]; ele não pode ler para o intérprete mais de um versículo ... Eles podem omitir versos nos Profetas, mas não na Lei. Quanto eles podem deixar de fora? Tanto que não deixa tempo para o intérprete fazer uma pausa. As versões aramaicas do Pentateuco e dos profetas que sobreviveram desde a Antiguidade posterior incluem muito que vai muito além de uma tradução direta do hebraico, como no papel principal atribuído a Isaac como

um agente livre em uma versão aramaica da história dramática em Gênesis 22 de A disposição de Abraão de sacrificar seu único filho quando ordenado pelo Senhor: 'Isaque falou e disse a seu pai: “Amarra-me bem para que eu não lute por causa da angústia de minha alma, com o resultado de que um defeito será encontrado em sua oferta, e eu serei lançado no poço da destruição. ” Os olhos de Abraão estavam olhando para oolhos de Isaac, e os olhos de Isaac estavam olhando para os anjos no alto. Isaac os viu, mas Abraão não os viu. ' [36]

Outras formas de interpretação eram provavelmente mais discursivas, na forma de sermões, mas sua natureza só pode ser presumida a partir dos textos literários que preservam passagens extensas de tal interpretação. Este é o comentário sobre Habacuque de Qumran:

> *'Tu os ordenaste, [ó Senhor,] para o julgamento; Tu os estabeleceste, ó Rocha, para castigo. Seus olhos são puros demais para ver o mal; e não podes olhar para a aflição. ' Interpretado, este ditado significa que Deus não destruirá Seu povo pela mão das nações; Deus executará o julgamento das nações pelas mãos de Seus eleitos. E por meio de sua punição, todos os iníquos de Seu povo expiarão sua culpa por aqueles que guardam Seus mandamentos em sua aflição. Pois é como ele disse, 'Olhos puros demais para ver o mal': interpretado, isso significa que eles não cobiçaram os olhos durante a era da maldade.* [37]

A exegese rabínica da Bíblia foi preservada em textos tannaíticos compilados no segundo século EC ou mais tarde, mas é provável que contenha material muito anterior. Certamente contém algumas interpretações que podem ser rastreadas explicitamente até o primeiro século EC por causa de paralelos com motivos encontrados nos escritos de Josefo ou Filo, como a lenda da extraordinária beleza de Moisés quando criança. Na versão de Josefo, 'quando ele atingiu a idade de três anos, Deus deu-lhe um aumento maravilhoso de sua estatura, e ninguém ficou tão indiferente à sua beleza que ao contemplar Moisés ele não ficou surpreso com sua beleza. E aconteceu que muitas pessoas que por acaso o conheceram quando ele era carregado pela estrada, voltaram-se ao ver a criança e deixaram de lado seus assuntos sérios e usaram seu tempo para vê-lo. Pois o vasto e puro encanto infantil que o envolvia cativou aqueles que o viram. ' Pode-se ver essas histórias sobre Moisés tecidas em forma de sermão nos comentários bíblicos rabínicos de muitos séculos depois: 'Por ser tão bonito, todos estavam ansiosos para vê-lo, e quem quer que o visse não poderia se afastar dele. Faraó também costumava beijá-lo e abraçá-lo, e ele [Moisés] costumava pegar a coroa de Faraó e colocá-la sobre sua própria cabeça, como estava destinado a fazer quando se tornasse grande. ' [38]

É difícil, pelas evidências que sobreviveram, saber quanto da interpretação da Bíblia ocorreu no contexto de tal ensino após a leitura pública dos textos, e quanto assumiu uma forma mais literária. Não há evidências, por exemplo, do uso litúrgico por judeus do livro dos Jubileus, que foi composto, provavelmente em meados do século II AEC , comoum relato de uma revelação revelada a Moisés no Monte Sinai por um 'anjo da presença' encarregado de contar tudo a Moisés 'desde o início da criação'. Jubileus é uma versão reescrita da narrativa desde o início do Gênesis até a metade do Êxodo, envolta em uma cronologia de 'jubileus', ou seja, unidades de quarenta e nove anos ('sete semanas de anos'). Alguma interpretação da Bíblia parece inteiramente literária, como a lenda, encontrada tanto nas *Antiguidades de* Josefo como (de forma diferente) na obra de Artapano , um escritor judeu egípcio do mesmo período que o autor de Jubileus, aquele Moisés, que foi dito em passando no Pentateuco por ter se casado com uma 'mulher cuchita', ganhou esta noiva em virtude de sua bravura como general do exército egípcio em uma campanha contra os etíopes, no decorrer da qual ele ganhou a admiração e o amor de Tharbis , a filha de seu adversário, o rei da Etiópia. Outras formas de interpretação bíblica visavam apoiar posturas jurídicas, como as regras hermenêuticas atribuídas a R. Ishmael, um sábio rabínico do segundo século EC , que se referem, por exemplo, à 'construção de um princípio geral a partir de um verso e construção de um princípio geral de dois versos 'com um exemplo:

> *'Se ele quebrar o dente do seu escravo' (Êxodo 21:27). Posso entender que isso signifique mesmo que seja apenas um dente de leite que o mestre arrancou, mas as Escrituras também afirmam: 'Se um homem bater no olho do seu escravo ... e o destruir' (Êxodo 21:26). Assim como o olho é um órgão que não pode crescer novamente, também o dente deve ser um órgão que não pode crescer novamente. Até agora, apenas o dente e o olho são mencionados especificamente. E quanto aos outros órgãos principais? Eis que você pode estabelecer um princípio geral com base no que é comum a ambos. O caráter específico de um*

> *dente não é o mesmo de um olho, nem o caráter específico de um olho é o mesmo de um dente, mas o que é comum a ambos é que a perda deles constitui um defeito permanente: eles são órgãos principais e visíveis, e se o mestre intencionalmente os destrói, o escravo obtém sua liberdade como recompensa.* [39]

O ensino público das leis, das quais Josefo e Filo se gabavam, deve ter sido acompanhado às vezes por orações comunitárias, uma vez que os judeus no Egito, já no terceiro século AEC, referiam-se aos seus edifícios comunais como "orações": a palavra usada em Grego, *proseuche* , era um termo estranho para usar em um edifício, o que reforça a noção de que a oração deve ter sido sua função central. O termo não era geralmente usado para edifícios comunitários na terra de Israel no período do Segundo Templo, mas uma exceção sugere que a mesma noção era possível lá também.Josefo escreveu em sua autobiografia sobre uma assembleia geral na *proseuche* em Tiberíades, na Galiléia, em 67 EC , descrevendo-a como "um prédio muito grande e capaz de acomodar uma multidão enorme". Ele narrou a história de uma reunião lotada ali em uma manhã de sábado, que foi impedida de ficar feia, segundo ele, por uma pausa para o almoço; depois, de uma segunda reunião, na manhã de domingo, para a qual o povo se reuniu em *proseuche* , embora não *soubesse* por que estava sendo convocado; e finalmente de uma terceira reunião na segunda-feira, que foi declarada um dia de jejum, onde a comunidade estava 'realizando os atos habituais e voltando-se para suas orações' até que a assembléia se desfez em um tumulto. [40]

Não podemos dizer com certeza que forma essas orações tomaram, uma vez que a maioria das evidências diretas de antes de 70 EC não se refere a orações comunitárias, mas a orações particulares, como a oração no momento de maior perigo atribuída a Ester na versão grega de sua história: 'O meu Senhor, você é apenas nosso rei; ajuda-me, que estou só e não tenho outro ajudante a não ser você ... Ó Deus, cujo poder está acima de tudo, ouve a voz dos desesperados e salva-nos das mãos dos malfeitores. E salve-me do meu medo! ' Muitos textos de orações privadas foram encontrados entre pergaminhos anteriores a 70 DC descobertos em Qumran, sugerindo piedade generalizada, pelo menos entre aqueles cujos textos estavam escondidos nas cavernas de Qumran, mas outros textos encontrados entre os pergaminhos do Mar Morto se parecem muito com orações a serem recitadas em comunidade: 'Contaremos Tuas maravilhas de geração em geração. Bendito seja o Senhor que nos alegrou. ' Um dos rolos mais longos contém um número substancial de hinos de agradecimento que podem ter sido cantados pela comunidade como os salmos: 'Bendito és Tu, Senhor, Criador [de todas as coisas e poderoso em] ações: todas as coisas são tua obra! Eis que tu és o prazer de favorecer [teu servo], e me agraciou com o teu espírito de misericórdia e [com o brilho] do Tua glória ...', escreveu Philo sobre um grupo de judeus contemplativas no seu dia, o Therapeutae (ver Capítulo 6), que tinha um coro misto de homens e mulheres que imitava o canto de Moisés e Miriam após a travessia do Mar Vermelho: 'o coro dos Therapeutae de ambos os sexos, nota em resposta a nota e voz em voz, os agudos de as mulheres se misturando com o baixo dos homens, criam um concerto harmonioso, música no sentido mais verdadeiro. ' Mas não sabemos se tal prática litúrgica, escolhida para louvor por Filo provavelmente com um leitor não judeu em mente, era normal na liturgia judaica ou (como talvez seja mais provável) a exceção. [41]

Em contraste com a escassez de evidências diretas de antes de 70 EC , a Mishná fornece uma boa dose de insights sobre os padrões litúrgicos padrão no final do segundo século EC . É possível que muitos deesses padrões devem ser rastreados séculos antes do fim da adoração no Templo em Jerusalém, mas é importante notar que nenhum dos textos de oração de Qumran está obviamente relacionado à liturgia subjacente à Mishná. A estrutura básica das orações comunitárias nos primeiros textos rabínicos é a fórmula de bênção: 'Bendito sejas, Senhor nosso Deus, Rei do universo, que ...'. A primeira seção da Mishná discute as regras para recitar as bênçãos relevantes antes e depois do Shemá, a primeira de um grupo de três passagens do Pentateuco recitado pela manhã e à noite, começando ' *Shema Yisrael* ': 'Ouve, ó Israel, o Senhor nosso Deus, o Senhor é um ... Você amará o Senhor seu Deus com todos seu coração, com toda a sua alma e com todas as suas forças. ' O Papiro Nash, do segundo século AEC , contendo em uma única folha um texto hebraico do Shemá junto com os Dez Mandamentos, sugere que o Decálogo também foi recitado liturgicamente

por alguns judeus. A Mishná registra tal recitação, antes do Shemá, pelos sacerdotes no Templo durante os procedimentos para os sacrifícios diários, mas a recitação litúrgica dos Dez Mandamentos por outros judeus não é assumida na Mishná, e a tradição rabínica posterior registrou proibição específica de tais recitação no caso de encorajar a noção herética de que apenas esses mandamentos foram divinamente ordenados.

A Mishná, no entanto, assume a recitação regular ao lado do Shema de uma forma padrão de oração que no final do primeiro século EC era conhecida por Rabban Gamaliel II e R. Joshua como 'os Dezoito' (Shemoneh Esreh), que sobreviveu em várias recensões para se tornar a forma padrão de oração judaica. Já nas versões conhecidas dos rabinos no segundo século EC , o Shemoneh Esreh na verdade inclui não dezoito, mas dezenove bênçãos, sugerindo um uso anterior de dezoito bênçãos específicas antes da adição da bênção 19 em algum momento após 70 EC ou um acordo entre versões conflitantes do que deveriam ser as dezoito bênçãos. Em qualquer caso, embora a divisão do Shemoneh Esreh , a ser recitado três vezes por dia, em três seções (louvor, petição e ação de graças) provavelmente reflita a estrutura da oração comunitária geral nos tempos tardios do Segundo Templo, a eventual aceitação de que deveria Ser dezenove bênçãos em si fornece evidência de uma certa fluidez na tradição litúrgica, assim como as referências à destruição do Templo em 70 DC nas versões das bênçãos encontradas na Mishná. [42]

Tanto o Shemá quanto o Shemoneh Esreh podem ser recitados em particular ou comunitariamente. A oração comunal é assumida por regras para lidar, por exemplo, com alguém que "foi antes da Arca e caiu no erro"; no nesse caso, 'outro deve tomar o seu lugar ... Por onde ele começa? No início da Bênção em que o outro caiu em erro. ' Por outro lado, a maioria das primeiras regras rabínicas aplica-se mais à oração privada. Houve debates no primeiro século EC sobre a postura na fala do Shemá - é certo reclinar-se à noite, refletindo a injunção bíblica de falar dos mandamentos 'quando você se deita e quando se levanta'? O Shemoneh Esreh deveria ser dito de pé, a menos que as circunstâncias, como quando montar um asno e ser incapaz de desmontar, tornem isso fisicamente impossível. Portanto, essas bênçãos às vezes eram conhecidas como Amidá , ou 'em pé'. Tal oração exigia concentração, de acordo com a Mishná: 'Ninguém pode se levantar para fazer a oração, exceto quando está sóbrio ... Mesmo se o rei saúda um homem, ele não pode retribuir a saudação; e mesmo que uma cobra esteja enrolada em seu calcanhar, ele não pode interromper sua oração. ' A prostração na oração, com os pés e as mãos estendidos, é dito na Mishná como tendo sido praticada no Templo quando o Sumo Sacerdote pronunciava o nome divino durante o serviço no Dia da Expiação, mas nem a Mishná nem os textos judaicos anteriores têm nada para dizer sobre esta forma de reverência, ou sobre ajoelhar-se ou curvar-se, durante a oração normal em outro lugar. [43]

Não obstante o poder assumido das orações privadas e (como veremos no Capítulo 8) a possibilidade de indivíduos piedosos viverem como ascetas solitários, os judeus, como outros no mundo antigo, presumiam que a adoração deveria geralmente ser comunitária. Inscrições do interior do Egito referem-se à casa de oração como a principal instituição dessas comunidades judaicas da diáspora. Para todos os judeus, na véspera de Pessach, quando, como Filo colocou em Alexandria no primeiro século EC , "toda a nação realiza os ritos sagrados e age como sacerdote com mãos puras e imunidade completa" para comer o cordeiro assado que marcava o festa, de modo que 'neste dia cada casa de habitação é investida com a aparência externa e dignidade de um templo', envolvia uma cerimônia na qual 'os convidados reunidos para o banquete foram limpos por lustres purificatórios ... para cumprir com orações e hinos o costume transmitido por seus pais '. O objetivo era agradecer pelo milagre da libertação do Egito na época do êxodo, tanto contando a história quanto (em parte) reencenando-a. Pão sem fermento era comido cerimoniosamente para lembrar a pressa com que os israelitas foram obrigados a deixar o Egito depois que a décima praga trazida sobre o Egito envolvia a morte dos filhos primogênitos dos egípcios. Não é possível saber agora o quanto o texto da narração do êxodo se assemelhava aos tempos do Templo do Seder serviço, um banquete doméstico acompanhado pelo recontar a história do êxodo, conforme se desenvolveu após 70 EC , mas a cerimônia em si deve ter sido muito semelhante para os muitos judeus que não puderam participar do festival de

peregrinação em Jerusalém.

Este uso da liturgia comunitária para reforçar as memórias nacionais foi o propósito explícito da leitura do livro de Ester nas sinagogas no festival de Purim (veja aqui) e do acendimento doméstico de velas no festival de Hanukkah que comemorou a vitória do Macabeus sobre Antíoco Epifânio. Esta última libertação, ao contrário de Esther, parece ter sido celebrada liturgicamente não por contar a história, mas principalmente pela exibição de luzes durante oito dias no que, como vimos, II Macabeus chamou de 'o festival das barracas no mês de Kislev'. R. Judah no segundo século EC observou que um lojista que deixasse sua luz do lado de fora de uma loja para que o linho carregado por um camelo que passava pegasse fogo e queimasse a loja não era responsável por danos ao linho ou ao camelo se a luz fosse um Luz de Hanukkah. A única questão litúrgica para Hanukkah discutida na Mishná é a leitura do Pentateuco durante o festival: a Mishná estipula que a seção em Números deve ser lida que descreve as ofertas a serem levadas ao santuário no deserto pelos príncipes do tribos, vinculando assim implicitamente a dedicação original do santuário à rededicação do altar no tempo dos macabeus. [44]

Em vista do papel das sinagogas como instituições de ensino, a escolha dos líderes e administradores das sinagogas deve ter sido importante para os judeus na antiguidade, assim como em períodos mais recentes da história judaica. Seria de se esperar que o papel do leitor público da Torá fosse de grande significado, uma vez que ele tinha a tarefa onerosa de ler as escrituras sagradas com precisão, apesar da falta de vogais e outras pontuações no texto, e ele precisaria saber por leituras tradicionais que pareciam contradizer o texto do manuscrito (o que os escribas posteriores chamaram de texto "lido" em vez de "escrito"), mas há notavelmente pouca evidência de que tais indivíduos sejam tidos em alta estima. Os Atos dos Apóstolos referem-se aos 'governantes da sinagoga' nas comunidades da diáspora como responsáveis pela preservação da disciplina comunitária em lugares como Corinto, onde dizem que tentaram (sem sucesso) controlar o apóstolo Paulo. Inscrições honoríficas e funerárias com os mesmos títulos em grego, ou títulos semelhantes, como 'pais da sinagoga' ou 'anciãos', foram encontradas em muitos locais no Mediterrâneo oriental onde os judeus se estabeleceram no final da era helenística e no início da era romana.

Uma série de edifícios públicos quadrados ou retangulares no final da Segunda Sítios do período do templo no deserto da Judéia (em Masada e Herodium), em Gamala no Golã e nas colinas da Judéia (em Kiryat Sefer e Modiin) foram identificados de forma bastante plausível como sinagogas, mas à luz dos múltiplos propósitos atestados para o complexo de edifícios erguidos por Teódoto , e o uso da 'casa de oração' em Tiberíades, na Galiléia, para reuniões políticas em 67 EC observadas por Josefo, é provável que tais edifícios fossem essencialmente comunitários, em vez de religiosos. Por outro lado, os Evangelhos mencionam curas e milagres sendo realizados nas sinagogas na Galiléia, e Josefo descreveu problemas na sinagoga de Cesaréia em 66 EC que chegaram ao auge, durante uma disputa com um proprietário de terras não judeu que tentou construir oficinas bloqueando o caminho para a sinagoga, quando gentios locais sacrificaram alguns pássaros do lado de fora da entrada da sinagoga. Na opinião dos judeus locais, essa ação fez com que 'seu local ficasse] poluído', o que sugere que eles atribuíram santidade ao edifício da sinagoga. [45]

A atribuição de santidade às sinagogas enquanto o Templo ainda estava de pé parece ter sido mais comum na diáspora do que na terra de Israel. Assim, Filo observou que em Alexandria, em seu tempo, houve tumulto quando gregos hostis instalaram imagens do imperador Gaio nas casas de oração dos judeus na cidade, incluindo 'na maior e mais notável uma estátua de bronze de um homem montado em uma carruagem e quatro ', que Filo e os outros judeus consideraram ídolos. A sinagoga em Antioquia na Síria, adornada com ofertas de latão e atraindo para seus serviços religiosos muitos gregos locais, foi até descrita por Josefo em uma passagem como um "templo". Filo escrevendo sobre os essênios (sobre os quais ver Capítulo 6), provavelmente para leitores não judeus, em seu tratado *Que todo homem bom é gratuito* , referiu-se à instrução que eles recebiam a cada sete dias nos 'lugares sagrados que são chamados de sinagogas' . Mas tal santidade era de um nível bem diferente da santidade do Templo de Jerusalém. Assim, quando a sinagoga em Cesaréia foi atacada em 66 EC , os judeus de lá ' agarraram as leis e se retiraram para Narbata ', um

distrito a alguma distância de Cesaréia, deixando a sinagoga entregue ao seu destino, enquanto quatro anos depois muitos dos sacerdotes e leigos de Jerusalém defenderam o Templo até a morte. [46]

A sinagoga havia se desenvolvido como uma instituição nos séculos finais do período do Segundo Templo, de forma bastante separada do desenvolvimento do próprio Templo de Jerusalém. Não há razão para imaginar que a arquitetura, a organização ou a liturgia das sinagogas neste período foram moldadas pelo Templo com seu ritual, nem (inversamente) que a sinagoga representasse um tipo de Judaísmo diferente daquele do Templo. [47] nos olhosda maioria dos judeus, onde quer que estivessem, nada que acontecesse em uma sinagoga, fosse ensinando ou orando, poderia rivalizar com o papel central da adoração por meio de sacrifícios e ofertas no Templo. Que a oração comunitária nas sinagogas era valiosa era um dado adquirido e, sem dúvida, tal liturgia era cada vez mais apreciada a distâncias maiores de Jerusalém, mas, ao contrário dos sacrifícios, a oração não tinha sido decretada de forma clara na lei de Moisés. Ninguém parecia ainda pensar que tal oração poderia substituir o sacrifício.

4

A Torá de Moisés: Judaísmo na Bíblia

Quem é o Deus a quem os judeus ofereceram seus sacrifícios e orações? No mundo politeísta da Antiguidade, a maioria dos adoradores dava muita ênfase em garantir que nomeavam corretamente a divindade com a qual desejavam estabelecer relações. Em contraste, o Deus dos judeus às vezes era visto como misteriosamente difícil de definir, de modo que o filósofo Plutarco no primeiro século EC escreveu um tratado sobre o assunto (no qual concluiu, a partir da natureza do culto judaico, que era muito provavelmente que o Deus judeu era Dioniso, o deus grego do vinho). Para os próprios judeus, identificar Deus na oração era simples: ele era o Deus de Abraão, Isaque e Jacó, cuja história é contada na Bíblia. [1]

'No princípio, Deus criou os céus e a terra.' Deus é retratado na Bíblia como o governante supremo do universo, criador de todas as coisas por meio de suas palavras, juiz e legislador de toda a humanidade, sujeito a nenhuma restrição de leis naturais ou forças cósmicas concorrentes. Em contraste com os mitos de outros povos do Oriente Próximo e do mundo clássico, os judeus não contavam histórias cosmológicas para explicar as origens da divindade que adoravam. Seu poder é simplesmente assumido. Muitas vezes afirma-se que Deus é intangível e santo demais para ser visto pelos humanos, mas isso não impede que ele seja imaginado como pai, pastor, juiz ou rei: 'o Senhor está entronizado sobre o dilúvio; o Senhor se assenta no trono como rei para sempre. ' Imagens antropomórficas foram encorajadas pela noção nos primeiros capítulos do Gênesis de que o homem e a mulher foram criados à imagem de Deus, mas outras imagens também são encontradas, mais notavelmente Deus como o sol, brilhando com luz brilhante: o salmista chamou seu Deus 'um sol e escudo'. [2]

Deus foi referido por vários nomes, títulos e epítetos que provavelmente foram acrescentados gradualmente, à medida que diferentes noções sobre Deus foram consolidadas. Na oração atribuída a Salomão na dedicação do Primeiro Templo, ele pergunta se Deus (*elohim* em hebraico) realmente habitará na terra, visto que 'mesmo o céu e o céu mais elevado não podemconter você, muito menos esta casa que eu construí ', mas ele continua apelando diretamente a' YHVH, meu Deus 'para abrir seus olhos para' o lugar do qual você disse: 'Meu nome estará lá' '. O significado especial atribuído ao nome divino YHVH (convencionalmente pronunciado 'Yahweh' em inglês com a letra *vav* transliterada como 'w') reside na tradição, bem estabelecida no final do período do Segundo Templo, de que o nome era sagrado demais para ser dito em voz alta, exceto pelo Sumo Sacerdote no Santo dos Santos. Observamos as convenções dos escribas atestadas nos primeiros manuscritos entre os manuscritos do Mar Morto de escrever o nome em letras paleo- hebraicas distintas ou substituí-lo por pontos ou traços. As origens do Tetragrammaton (nome de 'quatro letras', ou seja, as quatro letras hebraicas - *yod* , *feno* , *vav* , *feno* - transliterado como YHVH) estão associadas à história bíblica que Moisés perguntou a Deus, quando Deus falou com ele antes o êxodo de uma sarça que ardia em fogo mas não se queimou, 'se eu for aos israelitas e lhes disser: “O Deus dos teus antepassados me enviou a vós”, e eles me perguntam “Qual é o seu nome ? ”, O que devo dizer a eles? Deus disse a Moisés: “Eu sou quem eu sou ” ' (em hebraico,' Eu sou 'é AHYH, pronunciado' ehyeh '). Mas os processos de transmutação são obscuros, e os judeus de Elefantina se referiam ao Deus que adoravam como YHV, com apenas três consoantes. Os nomes 'El' e 'Elohim' parecem ter sido usados de forma mais genérica no Oriente Próximo

para se referir às divindades mais precisamente, acrescentando algo sobre suas qualidades ou o lugar onde eram adoradas; no caso do Deus todo-poderoso de Israel, ele poderia ser descrito como El- Elyon , 'Deus Altíssimo', visto que foi o criador do céu e da terra. [3]

A Bíblia freqüentemente assume que Deus opera em um ambiente repleto de outros seres sobrenaturais, mesmo que a natureza desses seres seja geralmente vaga. Os israelitas são retratados louvando ao Senhor após sua salvação do Egito, exclamando: 'Quem é como tu, Senhor, entre os deuses?' Na chegada a Canaã, eles são mostrados abandonando o Senhor para adorar os Baalins, seguindo 'outros deuses, dentre os deuses dos povos que estavam ao seu redor'. Este é um mundo cheio de deuses, em desacordo com o monoteísmo radical expresso no livro de Isaías: 'Eu sou o Senhor, e não há outro; além de mim não há deus. ' A corte divina inclui 'filhos de Deus', que atuam como uma espécie de conselho celestial e como mensageiros do Senhor que cumprem suas ordens. Eles às vezes são vistos como 'miríades de santos', isto é, uma 'hoste celestial' ou 'o exército do Senhor'. Em textos bíblicos posteriores, tais figuras são retratadas como anjos que podem falar pelos interesses de humanos individuais, enquanto outros, notadamente Satanás, receberam de Deus o papel de acusaraqueles cuja devoção a Deus pode ser questionada: 'Então ele me mostrou o sumo sacerdote Josué em pé diante do anjo do Senhor, e Satanás em pé à sua direita para acusá-lo. E o Senhor disse a Satanás: “O Senhor te repreende, ó Satanás! ”' No livro de Jó, o papel de Satanás, embora ainda claramente subserviente ao de Deus, é ampliado em um teste completo da piedade de Jó, para ver se ele manterá sua fé na justiça de Deus, apesar das profundezas imerecidas de agonia e desespero em na qual ele está mergulhado. Mas todo o experimento ocorre somente com a permissão de Deus: 'O Senhor disse a Satanás:' Muito bem, ele está em seu poder; apenas poupe sua vida. ” Então Satanás saiu da presença do Senhor e infligiu feridas repugnantes em Jó. ' Bem diferente, na concepção bíblica, desses habitantes da corte divina é a personificação dos atributos divinos, mais notavelmente a Sabedoria. A sabedoria é imaginada no livro de Provérbios como uma figura humana feminina gerada pelo Senhor antes da criação: 'O Senhor me criou no início de sua obra ... quando ele traçou os fundamentos da terra, então eu estava ao lado dele, como um mestre operário; e eu era diariamente seu deleite, regozijando-me sempre diante dele, regozijando-me em seu mundo habitado e me deleitando na raça humana. ' [4]

Muito da Bíblia se preocupa com a relação desse Deus onipotente com a humanidade. Menos é dito sobre as relações com o resto da criação, além da insistência de que tudo, incluindo corpos naturais como o sol que eram adorados pelos menos discernidos, estava inteiramente sob o controle de Deus, para que ele pudesse ordenar que o sol não nascesse, ou ficar parado ou mover-se para trás. Deus é retratado como majestoso e justo em seu tratamento para com a humanidade, transcendente de modo que aos seus olhos os habitantes da terra são 'como gafanhotos'. Mas ele também é gentil, compassivo e rápido em perdoar. Esses diferentes atributos são difíceis de combinar em uma representação coerente, mesmo na breve proclamação de suas próprias qualidades atribuídas em Êxodo ao próprio Senhor quando ele passou diante de Moisés:

> *O Senhor, o Senhor, um Deus misericordioso e misericordioso, lento em irar-se e abundante em amor e fidelidade inabaláveis, mantendo amor inabalável pela milésima geração, perdoando a iniqüidade, a transgressão e o pecado, mas de modo algum inocentando o culpado, mas visitando iniqüidade dos pais sobre os filhos e dos filhos dos filhos, até a terceira e quarta geração.* [5]

Nos Salmos, Deus é frequentemente descrito como uma fonte de bondade amorosa - nas palavras do Salmo 136, 'sua bondade dura para sempre' - mas ele também é o Senhor guerreiro que 'esmagou as cabeças de Leviatã' (um monstro marinho mítico) e quem 'sai como um soldado, como um guerreiro, ele incita o seu fúria; ele grita, ele grita em voz alta, ele se mostra poderoso contra seus inimigos. No livro bíblico de Provérbios, o temor do Senhor é a verdadeira sabedoria. [6]

Para Israel, era consolador e assustador acreditar que a nação havia sido escolhida para uma aliança especial por um poder tão majestoso. No Monte Sinai, de acordo com a Torá, Deus revelou a Moisés as leis pelas quais todo Israel deveria viver, e o povo havia aceitado seu status especial e a responsabilidade que isso impunha a eles: 'Moisés ... apresentou a

eles todas essas palavras que os Senhor havia ordenado a ele. O povo respondeu como um só: “Faremos tudo o que o Senhor falou. “' Na narrativa bíblica, a aceitação foi seguida quase imediatamente pela desobediência, quando o retorno de Moisés da montanha foi adiado e o povo persuadiu Aarão a produzir um bezerro de ouro para adorarem, dizendo-lhe:' Faça-nos deuses, que deve ir antes de nós; quanto a este Moisés, o homem que nos tirou da terra do Egito, não sabemos o que lhe aconteceu '; essa desobediência foi seguida rapidamente por punição por meio da peste. No quinto livro do Pentateuco, Moisés é retratado como expondo em termos rígidos as implicações da aliança: 'Se obedeceres aos mandamentos do Senhor teu Deus ... então viverás e te tornares numeroso, e o Senhor teu Deus te abençoará (...) Mas se o seu coração se desviar e você não ouvir, mas for desencaminhado... Eu declaro a você hoje que você perecerá. ' Moisés diz a eles para 'escolherem a vida para que você e seus descendentes possam viver'. As maldições que virão sobre Israel por não observar todos os mandamentos e decretos do Senhor são apresentadas em detalhes assustadores: 'O Senhor enviará sobre você desastre, pânico e frustração em tudo que você tentar fazer, até que seja destruído e pereça rapidamente , por causa da maldade de suas ações, porque você me abandonou. ' Não havia desculpa para a desobediência: 'Certamente, este mandamento que hoje estou ordenando não é muito difícil para você, nem está muito distante. Não é no céu que deves dizer: “Quem subirá ao céu por nós e o trará para nós, para que o possamos ouvir e observar?” Não, a palavra está muito perto de você; está em sua boca e em seu coração para você observar. ' [7]

O poder desse relacionamento especial entre Deus e Israel domina a cosmovisão bíblica. A ideia de uma aliança especial encontrada no Pentateuco parece refletir tanto a forma dos tratados internacionais no final da Idade do Bronze (*c* . 1200-1000 AC) e os juramentos de lealdade no império assírio na época dos reis de Israel e Judá, que se concentrava nas penalidades por desobediência. Deus é mostrado intervindo em outras ocasiõesna história, mas as fortunas dos grandes impérios do Egito, Assíria, Babilônia e Pérsia interessam aos autores dos livros proféticos e históricos da Bíblia apenas na medida em que impactam Israel. É um dado adquirido que Deus continuará a se comunicar com seu povo, a fim de adverti-los das consequências das transgressões, embora tais mensagens sejam transmitidas de forma menos direta do que a revelação no Monte Sinai quando Deus falou diretamente a Moisés. A autoridade assumida pelos profetas pressupunha que qualquer indivíduo poderia ser divinamente inspirado, seja pelo espírito do Senhor impelindo a um comportamento frenético e extático , seja pela palavra do Senhor transmitindo uma mensagem que seu destinatário se sentisse impelido a falar, ou por visões contendo mensagens divinas. A ideia de que todos possam ter tais dons proféticos é uma característica do eschaton, o fim dos tempos, na imaginação de um escritor bíblico: 'Seus filhos e suas filhas profetizarão, seus velhos terão sonhos e seus jovens deverão ver visões. '

Além de tais indivíduos divinamente inspirados, acreditava-se que os sacerdotes nos primeiros tempos forneceram uma ligação direta com Deus através do Urim e Tumim oracular , provavelmente pequenas pedras que foram lançadas em lote para descobrir a resposta divina a uma questão direta para a qual poderia haver uma resposta 'sim' ou 'não', como quando Davi perguntou ao Senhor sobre Saul: 'Davi disse: “Ó Senhor, Deus de Israel, teu servo ouviu que Saul pretende ir a Queila para destruir a cidade em minha conta. E agora, vai Saul descer como seu servo ouviu? Ó Senhor, o Deus de Israel, eu te imploro, diga ao seu servo. ” O Senhor disse: “Ele descerá. “' Mas tais métodos de descobrir a vontade divina haviam caído em desuso muito antes do fim do Segundo Templo. Josefo acreditava que as pedras oraculares "pararam de brilhar duzentos anos antes de eu compor esta obra, por causa do descontentamento de Deus com a transgressão das leis", embora a Mishná registre uma tradição de que o Urim e o Tumim haviam cessado antes ", na morte dos primeiros profetas '. [8]

A promessa divina a Israel como recompensa por manter a aliança com Deus foi a paz e a prosperidade de Israel e de numerosos descendentes na terra de Canaã no futuro. A narrativa bíblica da descida repetida ao pecado seguida pela tragédia nacional nas mãos de poderes externos é explicada pela ênfase teológica da Bíblia nesta relação de aliança. Forjada, acreditava-se, na experiência de escravidão e libertação do Egito, era periodicamente aperfeiçoada pelo exílio e pelo sofrimento. Presumia-se que o exílio na

Assíria e na Babilônia era resultado do julgamento divino e uma chamada de volta de Israel à fidelidade.

Essa preocupação deixou pouco espaço para especulações sobre a relação de Deus com o resto da humanidade. O Deus de Israel também era o Senhor do Universo, mas o que, aos olhos dos judeus, isso significava para o comportamento dos não-judeus não ficou claro. No êxodo do Egito, o sofrimento dos egípcios é simplesmente o pano de fundo da demonstração de Deus de seu cuidado para com seu povo. Diz-se que Deus endurece o coração de Faraó repetidas vezes para tornar essa demonstração mais impressionante; a narrativa não tem interesse no bem-estar espiritual do próprio Faraó. Mas a falta de uma teologia universalista coerente não impediu a inclusão no corpus bíblico de muitas histórias e noções com implicações universalistas, desde o arco-íris que sinalizava a promessa de Deus à humanidade de nunca mais inundar o mundo como no tempo de Noé para a noção de Israel como uma 'luz para as nações', ensinando a moralidade de Deus a outros povos. A Bíblia continha esperanças de uma reunião das nações em Jerusalém nos últimos dias para adorar o Deus de Israel, e celebrou a pregação bem-sucedida do profeta Jonas aos habitantes gentios de Nínive, que os levou ao arrependimento. O desenvolvimento de um conjunto claro de regras morais e religiosas para os não judeus foi complicado pela suposição de que a maioria dos gentios morais poderia demonstrar sua virtude adorando o Deus de Israel, como na história da moabita Rute, cuja recompensa por sua fidelidade para sua sogra, Noemi se tornaria a bisavó do rei Davi. Tal era o poder da afirmação de Rute de que 'seu povo será meu povo, e seu Deus meu Deus'. A aceitação do potencial dos não-judeus para a perfeição religiosa coabita na Bíblia ao lado da suspeita dos gentios, o que levou Esdras a insistir que aqueles que haviam retornado a Israel da Babilônia e se casado com mulheres estrangeiras dos povos da terra deveriam mandar essas esposas embora com seus filhos, demonstrando que a preocupação primária pelo menos dessa narrativa era Israel e a aliança: 'Nós quebramos a fé em nosso Deus.' [9]

Seis dos Dez Mandamentos dados a Moisés por Deus no Monte Sinai referem-se ao comportamento humano em relação não a Deus, mas a outros humanos: ' Honre seu pai e sua mãe ... Você não deve matar. Não cometerás adultério. Você não deve roubar. Você não deve dar falso testemunho contra o seu vizinho . Você não deve cobiçar a casa do seu vizinho ... ou qualquer coisa que pertença ao seu vizinho . ' As leis bíblicas, ampliadas consideravelmente em outras partes do Pentateuco, abrangem o direito civil e criminal, estabelecendo penalidades para roubo ou assassinato e regras para decidir disputas de propriedade, mas também legislam em muitas áreas que em outras sociedades seriam consideradas mais questõesda moralidade privada. O principal entre essas regras morais são os extensos ensinamentos sobre a caridade e o tratamento dos pobres: 'Abra bem a sua mão para o seu irmão, para os necessitados e para os pobres da terra.'

O cuidado pelos outros é expresso em termos poderosos, mas gerais, pelos profetas, que insistem no dever de 'compartilhar o pão com os famintos e trazer os pobres sem-teto para dentro de casa; quando você vê o nu, para cobri-lo, e não para se esconder de sua própria família. Mas também envolveu meios mais formais de distribuição de riqueza nas margens, como os requisitos para o proprietário de um campo ao colher grãos para deixar para os pobres os cantos dos campos, grãos soltos largados pelos colhedores e feixes esquecidos, bem como todas as uvas nas vinhas que crescem espalhadas e não em cachos. O enredo do livro de Rute depende da habilidade de Rute, uma estrangeira moabita, de colher livremente, dia a dia, nos campos pertencentes a Boaz, que no devido tempo se torna seu marido. A essência de tais injunções morais é que vão além dos laços familiares e sociais para cuidar de qualquer pessoa vulnerável, e a obrigação de apoiar viúvas, órfãos e estranhos na sociedade israelita é um tema bíblico difundido: 'Você não deve privar um residente estrangeiro entre vocês ou um órfão da justiça; não tomarás como penhor o vestido de uma viúva ... Quando bater nas suas oliveiras, não arranque o que sobrar; será para o estrangeiro, o órfão e a viúva. ' O motivo do cuidado dos vulneráveis reside, segundo o texto bíblico, na experiência histórica dos israelitas: 'Lembra-te de que foste escravo na terra do Egito; portanto, estou ordenando que você faça isso '. [10]

A lei divina mediada por Moisés no Pentateuco continha regras bastante precisas para o bom ordenamento da sociedade. O crime deveria ser punido, ou a parte lesada compensada

por penas adequadas, às vezes expressas em termos severos: 'vida por vida, olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé, queimadura por queimadura, ferida por ferida, faixa por faixa '. A lei bíblica impôs punições judiciais precisas para atos bastante específicos considerados contrários à ordem social, como a intervenção de uma mulher em uma briga entre seu marido e outro homem, apreendendo a genitália do oponente de seu marido, relações sexuais não autorizadas com uma menina solteira, um união adúltera com mulher casada, desobediência persistente aos pais, sequestro ou furto (distinto de furto noturno). Tanto na expressão quanto no conteúdo, essas leis mostram muitas semelhanças com os códigos das leis do antigo Oriente Próximo, conhecidas por textos cuneiformes. Mas os códigos bíblicos diferem em detalhes tanto desses códigos anteriores quanto das várias versões bíblicas - os códigos em Êxodo e Deuteronômio não são os mesmos, e ambos carecem de provisõesencontrados nos regulamentos sacerdotais espalhados por Levítico e Números. Sem paralelo nos outros códigos de leis da antiguidade estão os regulamentos bíblicos que proíbem a obtenção de juros sobre empréstimos 'se algum de seus parentes entrar em dificuldade e se tornar dependente de você' - a necessidade de distinguir tais empréstimos sociais de empréstimos feitos a estrangeiros para o lucro é explícito em Deuteronômio - e a legislação para a restauração dos direitos de propriedade ancestral para cada família em um jubileu, quando 'você terá a trombeta soada em toda a sua terra e você deve santificar o quinquagésimo ano e você deve proclamar a liberdade em toda a terra para todos os seus habitantes '. [11]

A lei do Pentateuco trai traços de suposições anteriores de estruturas sociais baseadas em grupos tribais e famílias extensas, de modo que, por exemplo, o irmão de um homem que morre sem filhos é obrigado a casar-se com a viúva para que o 'primogênito tenha sucesso em o nome do irmão morto, e seu nome não serão apagados de Israel ', embora a lei bíblica também contenha provisão para um irmão recusar o dever, ainda que com desgraça social:' se ele persistir, dizendo: "Eu não tenho desejo de se casar com ela ", então a esposa de seu irmão irá até ele na presença dos mais velhos, tirará sua sandália de seu pé, cuspirá em seu rosto e declarará:“ Isto é o que é feito ao homem que não constrói a casa de seu irmão. ” 'Mas muitas leis de família se relacionam com a família nuclear, cobrindo questões como noivado, casamento e divórcio (que é permitido para um homem se ele encontrou algo' questionável 'sobre sua esposa, caso em que tudo o que ele precisa fazer para enviar fora de casa é escrever e entregar-lhe uma certidão de divórcio). Se 'um espírito de ciúme' vier sobre um homem e ele suspeitar que sua esposa é infiel, 'então o homem trará sua esposa ao sacerdote' com 'uma oferta de grãos de ciúme', e a esposa deve beber a 'água de amargura'. Se ela foi infiel, 'a água que traz a maldição entrará nela e lhe causará uma dor amarga, e seu ventre secará, seu útero cairá, e a mulher se tornará uma execração entre seu povo. Mas se a mulher não se contaminou e está limpa, então ela ficará imune ... O homem ficará livre da iniqüidade, mas a mulher levará a sua iniqüidade. ' A procriação, vista como uma bênção, também era considerada um mandamento divino, visto que os primeiros humanos foram instruídos a 'ser frutíferos e se multiplicar e encher a terra e subjugá-la'. Mas a unidade familiar também podia contar com o trabalho de estranhos, incluindo não apenas trabalhadores contratados, mas escravos. Como no resto do mundo antigo, os escravos podiam ser tratados simplesmente como propriedade móvel para disposição de seus senhores por capricho, embora a lei bíblica introduzisse restrições que refletiam a consciência da humanidade do escravo. Impressionanteum escravo forte o suficiente para causar a morte era tratado como um crime se morresse imediatamente. Se um senhor arrancasse o olho ou dente de um escravo, o escravo deveria ser libertado, e um escravo fugitivo que buscasse asilo de seu senhor não deveria ser entregue. A proibição de escravos trabalharem no sábado e a expectativa de que escravos do sexo masculino, se circuncidados, pudessem participar de comer o cordeiro pascal como israelitas livres, sugerem que os escravos às vezes podiam ser vistos como parte da família em vez de simplesmente bens móveis. [12]

Todas essas leis que governam as relações humanas foram apresentadas na Bíblia como divinamente ordenadas por meio de Moisés, com precisamente a mesma autoridade que as leis que moldaram a relação dos judeus individuais com Deus. Vimos que Josefo observou que, para os judeus, justiça, moderação, perseverança e harmonia com a comunidade eram

'partes da religião'. Josefo afirmou que o chefe da política judaica ideal era o Sumo Sacerdote, e que foi por meio dele que as leis divinas foram transmitidas ao povo: 'O que poderia ser melhor ou mais justo do que uma estrutura que fez de Deus o governador do universo, que confia aos sacerdotes em conjunto a gestão dos assuntos mais importantes e, por sua vez, confia ao Sumo Sacerdote de todo o governo dos outros sacerdotes? ' Mas vimos que a Bíblia também visualizou outras formas de autoridade, de profetas inspirados a sábios escribas e os reis descendentes de Davi, que tinha sido escolhido para governar por Deus. A Bíblia às vezes retrata essas fontes de autoridade como em conflito, principalmente na crítica de reis pecaminosos por profetas, como as advertências de Elias ao rei Acabe para se afastar da adoração idólatra de Baal.

O Pentateuco registrou em detalhes como Deus exigia que os indivíduos se comportassem a fim de santificar suas vidas: 'Sereis santos, pois eu, o Senhor vosso Deus, sou santo.' O pressuposto subjacente a essas leis é que toda a vida, incluindo a vida humana, pertence a Deus e que uma vida piedosa deve ser estruturada de modo a reconhecer essa subserviência. Assim, por exemplo, os primogênitos dos rebanhos e manadas eram sacrificados no Templo como ofertas pacíficas, e o primogênito dos próprios israelitas deveria ser resgatado de um sacerdote mediante o pagamento de um resgate de 5 siclos. Ser santo exigia que um judeu tomasse cuidado especial no tratamento de seu corpo, especialmente ao comer alimentos. Os animais podiam ser comidos, mas apenas se fossem de espécies específicas - essencialmente, todas as aves, exceto as aves de rapina; peixes mais comuns (definidos como tendo barbatanas e escamas); e a maioria dos mamíferos de tipo domesticado no Oriente Próximo, embora a categorização bíblica excluísse porcos e camelos. O texto bíblico não dá nenhuma razão para a lista de animais proibidos e tenta explicareles por motivos de saúde ou outros fundamentos científicos não são convincentes. É provável que esses tabus se aplicassem originalmente apenas aos sacerdotes e que tenham sido estendidos aos judeus comuns apenas bem tarde na composição da Bíblia. O significado religioso da distinção entre animais permitidos e proibidos parece residir na própria distinção e na exigência que ela impôs aos judeus de evitar alimentos, como produtos suínos, amplamente disponíveis nas sociedades em que viviam. O massacre dos mamíferos tinha que ser feito de forma a remover a maior parte do sangue, porque 'o sangue é a vida'. A noção de kosher comida (*kasher* significa 'apto', para consumo) tem uma base bíblica firme, mesmo se os detalhes do que é proibido evoluíssem consideravelmente. [13]

O cuidado para preservar o corpo em um estado de pureza nocional estendeu-se além da proibição da ingestão de certos alimentos a uma série de tabus a respeito das emissões relacionadas à atividade sexual ou doenças de pele. A lei tratava tais emissões não como erradas, mas como impedindo algumas atividades, mais notavelmente a entrada no santuário do Templo, até que o traço de impureza fosse considerado erradicado com o passar do tempo e (em alguns casos) abluções rituais. Menstruação e fluxos semelhantes de sangue foram considerados para tornar uma mulher ritualmente impura por um período, e o texto bíblico estabelece o procedimento para seu retorno à pureza trazendo oferendas de pássaros:

> Se uma mulher tiver secreção de sangue por muitos dias, não no momento de sua impureza, ou se ela tiver uma secreção além do momento de sua impureza, por todos os dias da secreção ela continuará em impureza; como nos dias de sua impureza, ela será impura. Cada cama em que ela se deitar durante todos os dias de sua alta deve ser tratada como a cama de sua impureza; e tudo em que ela se senta será impuro, como na impureza de sua impureza. Todo aquele que tocar nestas coisas ficará impuro; lavará as suas vestes e se banhará em água, e será impuro até a tarde. Se ela estiver limpa de seu corrimento, ela contará sete dias, e depois disso ela estará limpa. No oitavo dia ela tomará duas rolas ou dois pombos e os trará ao sacerdote na entrada da tenda de reunião. O sacerdote oferecerá um como oferta pelo pecado e o outro como holocausto; e o sacerdote fará expiação por ela perante o Senhor por seu fluxo impuro.

O foco principal do autor bíblico foi o efeito da impureza feminina sobre os homens adultos a quem as leis são essencialmente dirigidas - 'você [significando um israelita homem adulto] não deve se aproximar de uma mulher para descobrir sua nudez enquanto ela estiver em sua impureza menstrual '- ao invés de seu impacto sobre a própria mulher. [14]

Também era necessário demonstrar piedade cuidando da aparência física de uma

maneira prescrita. O Senhor ordenou que a vestimenta significasse obediência por meio do uso de franjas azuis nas pontas das vestes 'para lembrar todos os mandamentos do Senhor, para que não se extravie'. As roupas não devem ser feitas de tipos específicos de materiais mistos, embora a proibição de combinar lã e linho em uma vestimenta seja deixada tão inexplicada nos textos bíblicos quanto os tabus alimentares. Os israelitas devem tomar cuidado para não 'arredondar o cabelo de suas têmporas ou estragar as pontas de sua barba ... [ou] fazer qualquer corte em sua carne para os mortos ou tatuar qualquer marca em você'. Apenas uma razão é dada: 'Eu sou o Senhor.' [15]

O último lembrete físico (para os homens) da aliança era mantido escondido, visto que o recato nas roupas era considerado uma virtude. Como resultado, o sinal da circuncisão, realizada em todos os judeus do sexo masculino por meio da remoção do prepúcio do pênis, era geralmente invisível para os outros. As origens da circuncisão dentro da tradição judaica residem, de acordo com Gênesis, como um sinal da promessa feita por Deus a Abraão de que ele seria o pai de "uma multidão de nações" e que estabeleceria uma aliança eterna com Abraão e seus descendentes 'para serem um Deus para você':

> Deus disse a Abraão: 'Quanto a ti, guardarás a minha aliança, tu e a tua descendência depois de ti nas suas gerações. Esta é a minha aliança, que você deve manter, entre mim e você e sua descendência depois de você: todo homem depois de você será circuncidado. Você deve circuncidar a carne de seus prepúcios, e isso será um sinal da aliança entre mim e você. Ao longo de suas gerações, todo homem entre vocês será circuncidado quando tiver oito dias de idade, incluindo o escravo nascido em sua casa e aquele comprado com seu dinheiro de qualquer estrangeiro que não seja de sua descendência ... Assim, minha aliança estará em sua carne e aliança eterna. Todo homem incircunciso que não for circuncidado na carne de seu prepúcio será extirpado de seu povo; ele quebrou minha aliança.

Seria difícil exagerar a importância atribuída pelos textos bíblicos à circuncisão masculina como uma marca da identidade judaica. A prática se espalhou no antigo Oriente Próximo entre outros povos, bem como judeus, por razões que não conhecemos, e algumas histórias bíblicas sugerem uma série de outros elementos de seu significado para os israelitas, desde o incentivo ao casamento e fertilidade até a libertação do mal. Mas a sensação de que a circuncisão é um requisito para a santidade permeiaos frequentes usos metafóricos da noção, com referências à circuncisão do coração, lábios e ouvidos para torná-los aceitáveis a Deus. Mesmo o fruto de uma árvore recém-plantada pode ser descrito como proibido porque é 'incircunciso'. [16]

Tanto para homens quanto para mulheres, o sexo era destinado à procriação, e a proibição de algumas outras práticas sexuais era inequívoca: 'Não se deitará com um homem como com uma mulher; é uma abominação. Você não deve ter relações sexuais com nenhum animal e se contaminar com ele, nem nenhuma mulher se entregará a um animal para ter relações sexuais com ele: é perversão. ' Mais positivamente, a ordem para homens e mulheres no primeiro capítulo de Gênesis de 'ser frutíferos e se multiplicar' pode ser interpretada como a suposição de que a procriação é tanto um dever quanto uma bênção. Muitas histórias bíblicas sobre mulheres estéreis que anseiam por um filho dão como certo o desejo de numerosos descendentes. Não há ensino bíblico claro sobre a permissibilidade da contracepção: intérpretes judeus posteriores consideraram a morte de Onan, que "derramava seu sêmen no chão sempre que ia para a esposa de seu irmão", como punição divina por destruir intencionalmente a semente masculina, mas no contexto da passagem bíblica original, parece que o pecado de Onan não foi nem a masturbação nem a adoção de um método contraceptivo, mas, mais especificamente, sua relutância em engravidar Tamar, porque qualquer filho seria considerado não seu filho, mas filho de seus mortos irmão. [17]

Essas restrições conseguiram tornar o lar um locus de santidade tanto nas relações sexuais quanto no preparo e consumo das refeições (em ambos os casos, proporcionando às mulheres um papel religioso mais amplo na prática do que poderia parecer do enfoque masculino dos textos bíblicos). O texto bíblico do Shemá prescrevia a escrita de 'estas palavras que estou lhe ordenando hoje' nas 'ombreiras de sua casa e em seus portões', uma injunção que pode ter sido interpretada literalmente pelo período tardio do Segundo Templo, se houver dos manuscritos bíblicos de Qumran foram escritos para esse propósito. Mas o maior sinal de santidade no lar era a interrupção do trabalho no sábado. Os israelitas eram obrigados a observar um dia de descanso semanal, mesmo antes que a revelação no

Sinai fosse dada, porque era 'um sábado sagrado ao Senhor'. O significado do sábado foi dito ter sido enfatizado a Moisés enquanto ele ainda estava na montanha:

> *O Senhor disse a Moisés: Você mesmo deve falar aos israelitas: 'Guardareis os meus sábados, pois este é um sinal entre mim e vós nas vossas gerações, dado para que saibais que eu, o Senhor, santifique você. Você deve guardar o sábado, porque é sagrado para você; todo aquele que o profanar será morto; quem quer que faça alguma obra será eliminado do meio do povo ... É um sinal para sempre entre mim e o povo de Israel que em seis dias o Senhor fez o céu e a terra, e no sétimo dia ele descansou e foi revigorado . '*

O requisito para toda a família descansar no sábado é afirmado nos Dez Mandamentos: 'Lembra-te do dia de sábado e santifica-o ... O sétimo dia é um sábado do Senhor teu Deus; você não fará nenhum trabalho - você, seu filho ou sua filha, seu escravo ou escrava, seu gado ou o estrangeiro residente em suas cidades. ' Essa dedicação doméstica semanal a Deus seria uma das características mais distintas do Judaísmo. [18]

'Você deve guardar todos os meus estatutos e todas as minhas ordenanças, e observá-los', Deus declara em Levítico, 'de modo que a terra para a qual eu o trouxe para se estabelecer não possa vomitá-lo.' A terra, muitas vezes personificada desta forma, deve ser mantida pura de idolatria: 'não seguirás as práticas da nação que estou expulsando antes de ti. Porque eles fizeram todas essas coisas, eu os abominava. ' A terra deve ter permissão para descansar em intervalos regulares: 'Por seis anos você semeará seu campo ... mas no sétimo ano haverá um sábado de completo descanso para a terra.' A terra de Canaã foi prometida a Abraão e seus descendentes como uma possessão eterna:

> *A palavra do Senhor veio a Abrão em uma visão ... Ele o trouxe para fora e disse 'Olhe para o céu e conte as estrelas, se você puder contá-las.' Disse-lhe então: 'Assim será a tua descendência' ... Então disse-lhe: 'Eu sou o Senhor que te trouxe de Ur dos Caldeus, para te dar esta terra para possuíres' ... Naquele dia o Senhor fez um aliança com Abrão, dizendo: 'Aos vossos descendentes, dou esta terra, desde o rio do Egito até o grande rio, o rio Eufrates, a terra dos quenitas, dos quenizeus , dos cadmonitas , dos heteus, dos perizeus, dos refaim, os amorreus, os cananeus, os girgaseus e os jebuseus.* [19]

Mas a terra ainda era essencialmente de Deus, e vimos que os primeiros frutos deviam ser oferecidos no Templo em gratidão. Referências explícitas à própria terra como sagrada são difíceis de encontrar, além de uma referência indescritível em Zacarias ao glorioso futuro escatológico quando 'o Senhor herdará Judá como sua porção na terra santa', mas a noção subjacente é evidente: esta era a terra 'que o Senhor teu Deus cuida'. É claro que é um fato estranho que (como vimos) esta terra prometida seja conhecidaem grande parte da Bíblia, não como a Terra de Israel, mas como a Terra de Canaã, e muitos dos judeus para os quais a Bíblia fornece orientação religiosa viviam fora da terra, em comunidades na Mesopotâmia e na Babilônia. Também estranho é a falta de clareza nos textos bíblicos sobre os limites precisos desta terra prometida, que variam desde a definição máxima na passagem que acabamos de citar de Gênesis ('do rio do Egito ao grande rio, o rio Eufrates') até a fórmula mais modesta da terra a ser submetida a um censo pelo Rei Davi de acordo com II Samuel ('de Dan a Berseba') e a enumeração em Números - começando no Mar Morto e definindo os pontos de fronteira ao sul, oeste, norte e leste antes de retornar ao Mar Morto - território prometido a Moisés na véspera da conquista iniciada por Josué. [20]

Igualmente estranho era o uso por muitos desses judeus de outras línguas além do hebraico, mesmo na oração. O hebraico era a língua especial não apenas dos judeus, mas também de Deus, visto que, de acordo com Gênesis, Deus havia usado palavras hebraicas para nomear o mundo. O hebraico era a língua do Templo. Mas o uso do aramaico em partes de alguns livros bíblicos, como o livro de Daniel, e o entusiasmo dos judeus alexandrinos pela Septuaginta grega de acordo com Filo, sugerem que o hebraico não era considerado essencial para a comunicação com o divino. [21]

A mensagem bíblica para os judeus que desejavam viver em retidão era que a santidade e a justiça, combinadas com uma obediência a Deus reforçada pelo amor e pelo medo, levariam à prosperidade, vida longa e muitos filhos na terra prometida a seus pais. Alegrar-se nas festas divinamente ordenadas era um dever religioso: 'você deve alegrar-se diante do Senhor seu Deus.' Por outro lado, o jejum, com a abstenção temporária de comida acompanhada de auto-aflição de outros tipos (desde a evitação de se lavar até o uso de saco e cinzas), era comum no luto e praticado liturgicamente em momentos especiais de

penitência, de sendo que o mais significativo foi o jejum nacional no Dia da Expiação: 'O Senhor falou a Moisés, dizendo: “Agora, o décimo dia deste sétimo mês é o dia da expiação ... Não farás trabalho durante todo aquele dia; pois é um dia de expiação, para fazer expiação por ti perante o Senhor teu Deus. ”'

Crucial para o relacionamento entre Deus e Israel era esta suposição de que a expiação pelo pecado era possível e seria aceita: 'Como eu vivo, diz o Senhor Deus, não tenho prazer na morte dos ímpios, mas que os ímpios se voltem de sua maneiras e viver. ' Apesar das dicas bíblicas de que os filhos estão fadados a pagar pelos pecados de seus pais até a terceira e quarta geração (veja acima) ou (como em Daniel) isso recompensa epunições vêm após a morte, quando 'muitos daqueles que dormem no pó da terra devem acordar, alguns para a vida eterna, e alguns para vergonha e desprezo eterno', o ritual anual do Dia da Expiação consagrou a noção de que o povo judeu , mesmo que inevitavelmente ao longo do ano eles deixassem de cumprir corretamente o pacto que havia sido acordado por Israel, poderiam, no entanto, estar confiantes de que, após a devida confissão de suas iniqüidades e transgressões, eles poderiam esperar ser perdoados por um Deus misericordioso e capacitados para esperamos novamente um ano próspero e pacífico. [22]

O rito bíblico para o Dia da Expiação é considerado comunitário, coroado pelos sacrifícios e petições do Sumo Sacerdote no Santo dos Santos (ver Capítulo 3). Da mesma forma comunal era o ritual de expiação prescrito em Deuteronômio para um assassinato não resolvido: os anciãos da cidade mais próxima ao corpo foram ordenados a pegar uma novilha 'que nunca foi trabalhada, aquela que não puxou o jugo' e quebrar seu pescoço 'em um wadi com água corrente, que não é arada nem semeada', recitando a fórmula 'Nossas mãos não derramaram este sangue, nem fomos testemunhas dele. Absolve, ó Senhor, o teu povo Israel, a quem redimiste; não deixe a culpa de sangue inocente permanecer no meio de seu povo Israel. ' Mas muitas referências nos Salmos presumem que o israelita individual em oração contrita pode esperar o perdão de um Deus misericordioso: 'Se tu, Senhor, notares as iniqüidades, Senhor, quem resistirá? Mas existe perdão com você, para que você possa ser reverenciado. ' O arrependimento de 'um coração quebrantado e contrito' será tratado por Deus como um sacrifício, e não desprezado. [23]

O Judaísmo, conforme expresso nos textos bíblicos, assume como certo o papel de Deus em trazer a salvação agora tanto para o indivíduo quanto para a comunidade como um todo . A salvação é entendida em termos concretos em ambos os casos. O indivíduo é salvo de problemas, inimigos, sofrimento ou morte. O povo de Israel é salvo da hostilidade de outras nações, fome ou escravidão (como no êxodo do Egito). Ocasionalmente, um texto bíblico revela esperança pela salvação também de outras nações, como na visão de Isaías que 'Muitos povos virão e dirão: “Vinde, subamos ao monte do Senhor, à casa do Deus de Jacob”... Uma nação não levantará a espada contra outra nação, nem aprenderão a guerra any more .' A aliança com Noé após o dilúvio, indicada pelo arco-íris, abrangeu não apenas seus descendentes, abrangendo toda a humanidade, mas também 'toda criatura viva que está com você, os pássaros, os animais domésticos e todos os animais da terra'. Ocasionalmente, a salvação é imaginada na Bíblia como adiada para um tempo futuro em que todo o mundoa ordem é mudada, como nas profecias de Joel, provavelmente ocasionadas pela devastação causada por um enxame de gafanhotos, sobre 'o grande e terrível dia do Senhor' quando 'todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo ...' [24]

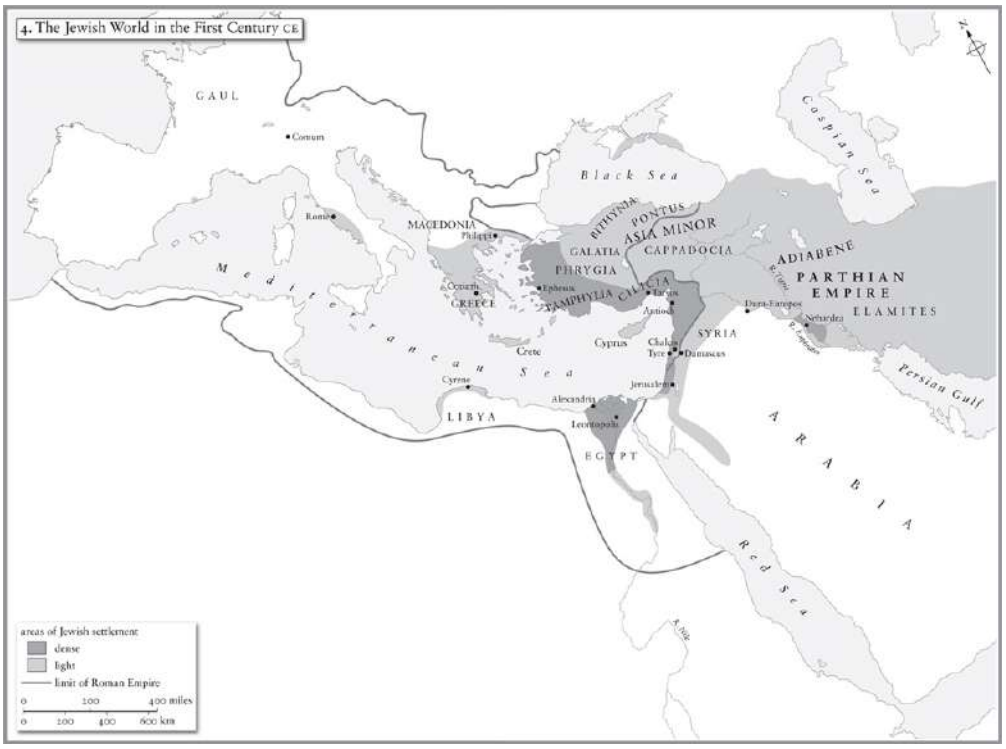
Essas noções de salvação têm pouco a dizer sobre a vida após a morte. Existem dicas ocasionais do conceito de ressurreição, como no livro de Daniel. Mas, com mais frequência, os humanos são descritos como corpos nos quais a vida chega apenas por um breve período. A morte é nada. Alguns textos referem-se ao Sheol , o reino da morte sob o solo no qual se pensava que os mortos levavam uma existência sombria, mas sem nenhuma indicação da natureza deste lugar, exceto que ninguém no Sheol tem acesso a Deus. O profeta Jeremias afirmou que Deus havia lhe dito que 'antes de te formar no ventre eu te conheci, e antes de você nascer eu te consagrei'. Mas uma noção totalmente desenvolvida de uma alma preexistente que existe separadamente do corpo e, portanto, pode sobreviver após a morte, não é encontrada na Bíblia. Somente após a conclusão dos textos bíblicos no terceiro século AEC , e sob a influência do pensamento grego, e especialmente platônico, o conceito foi implantado no pensamento judaico de almas individuais como pré-existentes

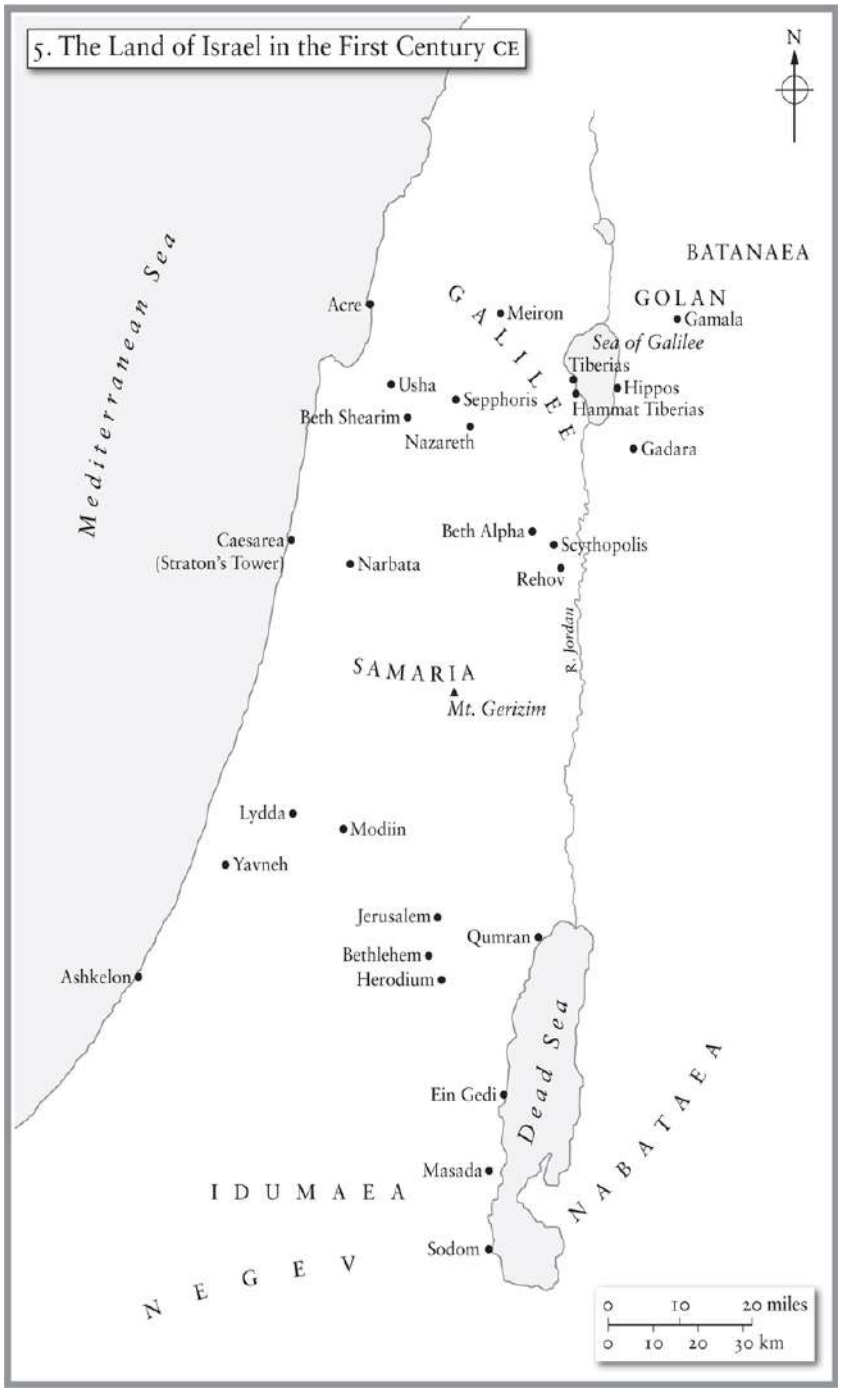
os corpos físicos nos quais entram. Uma vez adotada, a ideia era ter uma influência poderosa no desenvolvimento dos ensinamentos judaicos (e cristãos) por mais de dois milênios sobre o papel do indivíduo e sua relação com Deus. [25]

parte II

INTERPRETANDO A TORAH

(200 AC -70 DC)




5. The Land of Israel in the First Century CE
N
Mediterranean Sea
BATANAEA
GOLAN
Gamala
Acre
Meiron
GALILEE
Sea of Galilee
Tiberias
Hippos
Hammat Tiberias
Usha
Sepphoris
Beth Shearim
Nazareth
Gadara
Caesarea
(Straton's Tower)
Narbata
Beth Alpha
Scythopolis
Rehov
R. Jordan
SAMARIA
Mt. Gerizim
Lydda
Modiin
Yavneh
Jerusalem
Qumran
Bethlehem
Herodium
Ashkelon
Dead Sea
NABATAEA
Ein Gedi
Masada
IDUMAEA
Sodom
NEGEV
0 10 20 miles
0 10 20 30 km

5
Judeus em um mundo greco-romano

A Bíblia tomou forma em uma época em que os judeus e o judaísmo, alimentados no mundo do Oriente Próximo, entraram pela primeira vez na órbita das civilizações do norte do Mediterrâneo. O poder da Assíria, da Babilônia e da Pérsia, que dominou o Oriente Próximo na primeira metade do primeiro milênio AEC , foi eclipsado desde o final do século IV AEC pelo império greco-macedônio de Alexandre o Grande e seus sucessores, e, desde o último século do milênio, por Roma. As respostas à cultura grega, do sincretismo ou aculturação à rejeição ou oposição, ajudam a explicar muito da história variada do judaísmo, desde o terceiro século AEC até o fim da antiguidade. A resposta a Roma levou de forma mais fatal à destruição do Templo de Jerusalém em 70 EC e ao fim do sacrifício como o foco principal da adoração judaica.

Durante séculos, os gregos fizeram contato com o Levante para o comércio, mas o ímpeto imediato para a influência da cultura helenística em todo o Oriente Próximo a partir do final do século IV AEC foi político e militar. Como vimos na narrativa de Josefo (Capítulo 1), em 332 AEC Alexandre, o Grande, rei da Macedônia, embarcou em uma campanha extraordinária que terminou com a conquista do império e território persa tão a leste quanto a Índia. Após a morte prematura de Alexandre em 323 AEC , seus generais lutaram entre si por mais de duas décadas antes de estabelecer uma divisão de longo prazo do Oriente Próximo em 301 AEC . Ptolomeu e seus descendentes se tornaram governantes do Egito, e a dinastia estabelecida por Seleuco governou um território que se estendia da Turquia no noroeste ao Irã no leste. Essas dinastias mantiveram o poder pelos próximos dois séculos e meio, embora o conflito interno dentro de cada dinastia, bem como entre os monarcas ptolomaicos e selêucidas em busca da glória pela vitória, tenha causado instabilidade frequente.

O poder desses reinos foi finalmente encerrado com a intervenção de Roma. Uma cidade-estado de origem, Roma ganhou o controle de toda a Itália no quarto século AEC e sobre o oesteMediterrâneo no final do século III. A partir de 200 AC, o poder romano se espalhou rapidamente para o leste, usando uma combinação de força militar e diplomacia para enfraquecer os governantes helenísticos, primeiro na Macedônia e depois na Ásia Menor. No início do primeiro século AEC, Roma intervinha com frequência no Levante. Em 31 AEC , com a derrota da rainha ptolomaica Cleópatra VII do Egito, o último dos reinos fundados pelos generais de Alexandre passou para o controle romano.

Essa expansão do poder romano não foi por acaso. Do final do sexto ao primeiro século AEC , a constituição da República Romana exigia que o poder fosse compartilhado entre aristocratas que competiam pelo favorecimento popular principalmente pelo apelo às suas realizações militares . Cada nova conquista encorajava políticos rivais a buscar outras regiões para colocar sob o domínio romano. Precisamente no ponto em que a expansão romana alcançou a Judéia em meados do primeiro século AEC , o sucesso do Estado romano foi quase a causa de sua própria ruína. A glória e a riqueza acumuladas por generais individuais em guerras estrangeiras encorajaram suas ambições de reter o poder além dos termos dos comandos para os quais foram nomeados pelo povo romano. A guerra civil entre Pompeu, o Grande e Júlio César, que começou em 49 AC, DEU início a uma prolongada luta militar entre aristocratas romanos rivais, para a qual todo o mundo mediterrâneo foi atraído. Em 32 AEC , Otaviano, sobrinho-neto e herdeiro de César , saiu vitorioso, tomando o nome de Augusto, 'Reverenciado', em 27 AC . A constituição formal do Estado romano permaneceu praticamente inalterada, mas Augusto era, na verdade, um autocrata e Roma se tornou um império.

Demorou para que essas mudanças geopolíticas depois das conquistas de Alexandre tivessem um impacto sobre os judeus. O império persa não demonstrou interesse em

interferir nos costumes locais dos povos que governava, e vimos (Capítulo 1) que Josefo registrou uma tradição de que Alexandre visitou Jerusalém durante sua campanha e expressou sua admiração pelo Deus judeu e seu Templo . Mas Alexandre conquistou um império muito extenso para controlar simplesmente com seus seguidores macedônios, e tanto ele quanto os governantes que o sucederam escolheram criar uma nova elite governante unificada não apenas pela obediência ao governante, mas também pela lealdade comum à língua grega e cultura. Muitas novas cidades foram fundadas com colonos gregos, muitas vezes com base em assentamentos comerciais gregos existentes, e várias cidades gregas, como Citópolis , Hipopótamos e Gadara, são atestadas na vizinhança da Judéia no final do terceiro século AEC . Mas Alexandre e seus sucessores também encorajaram as elites nativaspara buscar o poder político pela adoção da cultura grega, e foi isso que levou à crise da revolta dos macabeus na década de 160 AC .

Enquanto a Judéia permaneceu sob o controle da dinastia ptolomaica ao longo do terceiro século AEC , os judeus foram efetivamente governados a partir do Egito como um território ultramarino do altamente regulamentado Estado ptolomaico. Mas o poder foi muito mais difundido no vasto império selêucida ao qual a Judéia foi incorporada em 198 AEC, após a vitória de Antíoco, o Grande sobre Ptolomeu V na batalha de Pânico , e surgiu a oportunidade para os membros da elite judaica sacerdotal em Jerusalém adquirirem status e autoridade aos olhos de seus mestres selêucidas por meio da promoção do helenismo por meio da reinterpretação do judaísmo em termos gregos. Em 175 AEC , quando Antíoco IV Epifânio se tornou o rei selêucida, um golpe para destituir o sumo sacerdote Onias foi liderado pelo irmão de Onias , Jesus, que adotou o nome grego de Jasão e se ofereceu para erigir um ginásio de atletismo grego e ' inscrever o povo de Jerusalém como cidadãos de Antioquia '. [1]

O quanto essas propostas de Jason mudaram o judaísmo tem sido muito debatido, uma vez que não havia nada intrinsecamente contrário à Torá no exercício físico que 'induziu o mais nobre dos jovens a usar o chapéu grego', e todos os relatos do período de Jason como Alto O sacerdote deriva de fontes hostis que conceberam suas reformas como o comportamento pecaminoso que trouxe sobre Israel a punição divina que logo se seguiria. Do ponto de vista de Antíoco, o principal incentivo para substituir Onias por Jasão foi provavelmente a oferta de Jasão de pagar-lhe uma grande soma de dinheiro, já que três anos depois, provavelmente em 171 AEC , Jasão foi, por sua vez, deposto do cargo de Alto Sacerdote de Antíoco para dar lugar a um certo Menelau, que ofereceu um suborno ainda maior. [2]

As narrativas detalhadas dos eventos dramáticos da próxima década nos dois livros dos Macabeus, agora preservados nos Apócrifos, são confundidas em sua cronologia e em seus relatos sobre a motivação das principais personalidades da luta política em Jerusalém, mas o esboço de eventos é claro. Durante a campanha de Antíoco contra o Egito em 170 a 169 AEC , Jasão tomou Jerusalém, forçando Menelau a buscar a proteção da guarnição selêucida na cidadela da cidade. Antíoco retaliou em seu retorno do Egito no outono de 169 AC , capturando a cidade em nome de Menelau e saqueando os artefatos mais valiosos do Templo, incluindo o altar de incenso e a *menorá*(o distintivo candelabro ornamental do Templo). [3]

O autor do Segundo Livro dos Macabeus afirmou especificamente que essa espoliação do Templo foi guiada por Menelau, "que se tornara um traidor tanto das leis quanto de seu país", mas Menelau não foi acusado de conivência na perseguição muito pior que estava por vir. Quando Antíoco invadiu o Egito novamente em 168 AC , ele foi confrontado pelo senador romano Popillius Laenas , que transmitiu a ele as exigências do senado de que ele deveria se retirar do Egito se quisesse evitar a guerra com Roma. Em uma suposta profecia composta logo após esses eventos e incorporada ao livro bíblico de Daniel, o autor parece traçar uma conexão direta entre a humilhação de Antíoco no Egito e a abolição do culto no Templo e sua substituição por um culto pagão:

> *Na hora marcada ele retornará e virá para o sul, mas desta vez não será como antes. Pois os navios de Kittim [Roma] virão contra ele, e ele desanimará e se retirará. Ele ficará furioso e tomará medidas contra o santo convênio. Ele deve voltar e prestar atenção àqueles que abandonam a santa aliança. Forças enviadas por ele ocuparão e profanarão o Templo e a fortaleza. Eles*

devem abolir o holocausto regular e levantar a abominação que assola.

Por trás das ações descritas pelo autor com tamanha indignação estava a necessidade de Antíoco obter mais renda do Templo de Jerusalém, agora que a intervenção romana o privou do butim egípcio com o qual ele, em tempos normais, teria esperado ser capaz de recompensar suas tropas bem-sucedidas . [4]

De acordo com o Primeiro Livro dos Macabeus, Antíoco dirigiu-se a todo o seu reino, declarando 'que todos deveriam ser um só povo, e que deveriam abandonar seus costumes particulares', e o apelo foi amplamente bem-sucedido: 'Todos os gentios aceitaram o comando de o rei. Muitos, até mesmo de Israel, adotaram de bom grado sua religião: eles sacrificaram ídolos e profanaram o sábado. ' Quantos judeus de fato apoiaram a abolição de sua religião tem sido muito debatido. Josefo registrou que os samaritanos fizeram um pedido a Antíoco para que seu templo fosse dedicado a Zeus, mas os livros dos macabeus dão a impressão, apesar de sua hostilidade aos helenizadores , que o ataque ao culto judeu foi principalmente uma iniciativa externa do estado selêucida. . Antíoco era um governante excêntrico que acabara de sofrer uma terrível perda de expressão e pode muito bem ter tido pouco interesse nas ambições dos sacerdotes judeus helenizantes. Os sacerdotes, por sua vez, provavelmente não apoiariam uma política que abolisse o culto do Templo que eles intrigavam controlar. [5]

De qualquer forma, o ataque ao culto e aos costumes judaicos foi realizado com rigor . O estado selêucida enviou oficiais por toda a Judéia para garantir que a observância do sábado e a circuncisão dos filhos cessassem e que os judeus oferecessem sacrifícios aos deuses pagãos. De acordo com o Segundo Livro dos Macabeus, composto no máximo um século após esses eventos, 'quando um festival de Dionísio era celebrado, eles eram obrigados a usar coroas de hera e a caminhar na procissão em homenagem a Dioniso', e quando duas mulheres foram trazidas por terem circuncidado seus filhos, 'elas os desfilaram publicamente pela cidade, com seus bebês pendurados em seus seios, e então os atiraram de cabeça para baixo da parede'. [6]

A veracidade de tais histórias de atrocidade não pode ser averiguada, mas parece claro que a violência dessa repressão, em marcante contraste com o sincretismo gradual que teve tanto sucesso em espalhar o helenismo por grande parte do Oriente Próximo, foi responsável por incitar a resistência armada dos Macabeus - o único caso conhecido de adeptos de uma religião oriental se opondo à força à invasão da cultura grega em sua terra natal. A rebelião começou em Modiin , uma pequena cidade a noroeste de Jerusalém, sob a liderança de um sacerdote chamado Matatias e seus cinco filhos. Recusando-se ostensivamente a adorar um deus pagão quando um emissário do estado selêucida chegou a Modiin para impor o decreto do rei, Matatias matou um judeu prestes a oferecer sacrifício no altar, matou o oficial do rei e se refugiou nas montanhas, onde se reuniu rapidamente Juntos, uma força guerrilheira de lutadores comprometidos em destruir os altares pagãos e encorajar a resistência da população judaica mais ampla, se necessário pela força. Nas palavras de I Macabeus, 'Eles ... abateram pecadores em sua ira e renegados em sua ira'. [7]

Um ano após o início da revolta, Matatias estava morto de velhice, e seu lugar como líder dos rebeldes foi assumido por seu filho Judá, cujo nome pessoal, 'o Macabeu' (de etimologia incerta, mas provavelmente com o significado ' martelo '), passou a ser transferido para a rebelião como um todo. A história das campanhas de Judá é retratada de maneira diferente nas narrativas brilhantes em I Macabeus e II Macabeus, e agora é impossível discernir com precisão, mas essa hagiografia do grande general certamente refletiu vitórias impressionantes contra probabilidades consideráveis, culminando na recaptura de Jerusalém. Em dezembro de 164 AEC , em 25 Kislev, o Templo foi rededicado com um novo altar e vasos sagrados, três anos depois de ter sido profanado. Nem eu Macabeus nem II Macabeus fazem menção do milagre do óleo que se tornaria grande na comemoração rabínica posterior desta ocasião importante (ver Capítulo 10), mas eu Macabeus registra que 'Judas e seusirmãos e toda a assembléia de Israel determinaram que todos os anos, naquela época, os dias de dedicação do altar deveriam ser observados com alegria e alegria por oito dias, marcando as origens da celebração de Hanukkah. [8]

O significado das vitórias de Judá para o futuro do judaísmo é difícil de superestimar.

Outros cultos nativos nas regiões ao redor da Judéia perderam suas características locais distintas ao serem reinterpretados à moda grega, mas a revolta dos macabeus criou uma noção poderosa de oposição entre o judaísmo e o helenismo. A noção, que reapareceria em diferentes momentos na história posterior do judaísmo, foi em parte produto da propaganda da família de Judá em seus esforços para se estabelecer no poder na Judéia nas décadas seguintes à morte de Judá na batalha no outono de 161 AC .

Na época em que o Primeiro Livro dos Macabeus foi escrito, provavelmente na década de 120 AC , a Judéia estava sendo governada por João Hircano, um neto de Matatias e sobrinho de Judá Macabeus, e Hircano estava no firme controle de uma Judéia independente, com o status de Sumo sacerdote. Este estado de preeminência não fora facilmente conquistado pela dinastia dos Hasmonaeanos (como eles se chamavam, em deferência a um ancestral de Matatias). Judá havia conseguido restaurar o culto ancestral em Jerusalém em 164 AC , mas uma guarnição selêucida permaneceu na cidadela da cidade, e as forças militares à disposição dos insurgentes judeus teriam se mostrado incapazes de manter o controle do Templo se Antíoco IV o tivesse não morreu durante uma campanha oriental em 163 AC e se as atenções do estado selêucida não tivessem sido distraídas por conflitos internos. Os pretendentes rivais ao trono selêucida buscaram apoio político uns contra os outros de onde quer que surgisse, e os irmãos de Judá - primeiro Jônatas e depois Simão - exploraram habilmente as oportunidades de extorquir concessões de um ou outro pretendente. [9]

Os hasmoneus eram sacerdotes, mas, uma vez que não pertenciam à linha zadoquita que fornecia os sumos sacerdotes no Templo desde a época do Templo de Salomão até a deposição de Jasão por Menelau em 171 AC , eles não tomaram imediatamente o alto sacerdócio ao assumir o controle político. Após a rededicação do Templo por Judá Macabeu, o Sumo Sacerdote era um certo Alcimo , do partido dos Helenizadores . Apesar das tradições posteriores em contrário em Josefo, não há nenhuma sugestão no Primeiro Livro dos Macabeus de que Judá se tornou Sumo Sacerdote, e Josefo declarou explicitamente que o Templo ficou sem um Sumo Sacerdote por sete anos após a morte de Alcimo em 159 AEC . [10]

Foi apenas em 152 AC que o irmão de Judá, Jônatas, após complexas negociações com os governantes selêucidas rivais Demétrio e Alexandre Balas , aceitou o cargo de Alexandre Balas . Eu, Macabeus, registrei a carta enviada a Jônatas pelo rei e a subseqüente elevação de Jônatas à autoridade suprema no Templo:

> 'Rei Alexandre para seu irmão Jônatas, saudações. Ouvimos dizer que você é um guerreiro poderoso e digno de ser nosso amigo. E assim o designamos hoje para ser o sumo sacerdote de sua nação; você deve ser amigo do rei e ficar do nosso lado e manter a amizade conosco. ' [O rei] também lhe enviou um manto púrpura e uma coroa de ouro. Então, Jonathan colocar as vestes sagradas, no sétimo mês do 160 ano, no festival de cabines.

Uma vez instalado no sumo sacerdócio, a dinastia Hasmonaiana não seria desalojada por mais de um século - o último descendente da família a presidir no Templo de Jerusalém foi Aristóbulo III, que morreu em 35 AEC - mas sua falta de confiança em seus direitos ocupar a posição de maior prestígio na representação da nação perante Deus surgiu em 18 de Elul (setembro) de 140 AEC , quando o irmão e sucessor de Jônatas Simão convocou uma 'grande assembléia dos sacerdotes e do povo e dos governantes e anciãos do país'. A assembléia declarou que, por causa da 'fidelidade de Simão e da glória que ele havia resolvido conquistar para sua nação', eles o fizeram seu líder e Sumo Sacerdote, acrescentando que 'os judeus e seus sacerdotes resolveram que Simão deveria ser seu líder e sumo sacerdote para sempre , até que um profeta de confiança surja. ' A escolha do sumo sacerdote não devia mais ser deixada para a decisão do suserano gentio. Era para ser decidido pela nação judaica - ou (se um profeta surgisse) por Deus. O decreto da assembléia foi gravado em tábuas de bronze, colocadas 'em lugar conspícuo nos recintos do santuário', com cópias no tesouro. [11]

Simão e dois de seus filhos foram assassinados em 135 AC , e o filho sobrevivente de Simão, João Hircano, enfrentou grandes obstáculos para se estabelecer no poder até a morte em 129 AC do rei selêucida Antíoco VII em campanha contra os partos na extremidade oriental de seu império . O sucessor de Antíoco, Demétrio II, foi distraído por

um conflito interno em outras partes de seu reino, e João Hircano iniciou uma campanha de conquista que incorporou sob seu governo os samaritanos ao norte e os idumeus ao sul. O templo samaritano no monte Gerizim foi destruído. De acordo com Josefo, depois de subjugar todos os idumeus, Hircano permitiu que eles permanecessem em seu país,contanto que eles circuncidassem os homens e estivessem dispostos a observar as leis dos judeus. E assim, devido ao apego à terra de seus pais, eles se submeteram à circuncisão e a fazer com que seu estilo de vida se conformasse em todos os outros aspectos com o dos judeus. E daquele tempo em diante eles continuaram a ser judeus. ' [12]

Essa política de conversão forçada reflete o ethos distintamente judaico da dinastia hasmonaeana, uma vez estabelecida. John Hyrcanus emitiu moedas proclamando em hebraico ' Yehohanan, o sumo sacerdote e *hever* [Congregação] dos judeus'. Mas no reinado de John Hyrcanus a dinastia já estava começando a imitar as práticas de outros estados helenísticos, principalmente no uso de tropas mercenárias para travar guerras agressivas por território. O Primeiro Livro dos Macabeus, um produto da propaganda hasmonaeana sobre as origens da dinastia, retrata os hasmoneus como campeões do judaísmo contra o helenismo, mas quanto mais violenta a hostilidade à cultura grega, mais fácil se provou adotar aspectos do helenismo à vontade.

Na esfera política, a helenização da dinastia já era evidente com a morte de João Hircano em 104 AC . Hircano, como governante, ficou satisfeito com a posição de Sumo Sacerdote, mas de acordo com Josefo, seu filho mais velho, Aristóbulo, 'achou por bem transformar o governo em um reino ... e ele foi o primeiro a colocar um diadema na cabeça'. Ele e seu irmão mais novo, Alexandre Jannaeus , que o sucedeu como rei após apenas um ano, seguiram uma política de expansão territorial. Aristóbulo incorporou à política judaica a nação ituraiana da Galiléia, "a quem ele uniu pelo vínculo da circuncisão", e Alexandre conquistou as cidades gregas da planície marítima. Josefo retrata o poder por trás do trono como Alexandra Salomé, a viúva de Aristóbulo . Foi Alexandra quem libertou Alexandre Jannaeus da prisão com a morte de Aristóbulo e o nomeou rei, e quando Jannaeus morreu em 76 AEC ela se tornou rainha por seus próprios méritos. [13]

Para um membro feminino da dinastia governar não era incomum nos reinos helenísticos - notadamente no Egito, onde Cleópatra VII, a amante de Júlio César e Marco Antônio na segunda metade do primeiro século AEC , foi apenas a última de uma série de poderosas rainhas ptolomaicas - mas foi uma grande ruptura com a tradição judaica. Visto que uma mulher não podia ser sumo sacerdote, Alexandra nomeou para esse cargo seu filho mais velho, Hyrcanus. Josefo e os rabinos (que se referem a ela como Shelamzion) preservam avaliações muito favoráveis do reinado de Alexandra, nas quais ela teria 'permitido que os fariseus fizessem o que quisessem em todos os assuntos, e também ordenou ao povo que obedecesse eles; e tudo o queregulamentos, introduzidos pelos fariseus de acordo com a tradição ancestral, foram abolidos por seu sogro Hircano, estes ela restaurou novamente '. (Sobre a importância do apoio dos fariseus, ver Capítulo 6.) Mas Hircano, como Sumo Sacerdote, emergiu fraco à sombra de sua mãe poderosa - na verdade, Josefo afirma que ela o escolheu para o papel precisamente por causa de sua falta de energia , presumivelmente para que ele não desafiasse seu governo - e quando ela morreu em 67 AEC, com a idade de setenta e três anos, a reivindicação de Hircano ao trono foi contestada por seu irmão mais novo, Aristóbulo II. Em quatro anos, o conflito entre os dois irmãos deu aos romanos uma oportunidade de intervir e a independência do estado de Hasmona chegou ao fim. [14]

Já em 104 AEC, Aristóbulo I havia assumido o título de 'fileleno', de acordo com Josefo, e o mito de fundação da dinastia Hasmonaiana como os salvadores do Judaísmo da cultura grega não impediu os judeus piedosos, tanto na terra de Israel quanto em a diáspora, adotando aqueles aspectos do helenismo que consideravam compatíveis com sua religião. É irônico que os próprios livros dos macabeus, com suas histórias de oposição aos valores gregos, sejam preservados apenas na língua grega. Existem muitos outros escritos judaicos em grego preservados do período tardio do Segundo Templo, a maioria apenas em forma fragmentária. Muitos adotaram formas literárias gregas para expressar ideias judaicas, mais notavelmente no poema épico de um certo Filo (de outra forma desconhecido) intitulado *Sobre Jerusalém* e o *Exagoge* ("Êxodo"), composto como um drama grego no estilo de Eurípides, por Ezequiel o Tragedian, com um retrato impressionante da voz de

Deus falando da sarça ardente e uma introdução inesperada, no discurso do mensageiro de um batedor enviado para encontrar um local de acampamento para os israelitas, de um pássaro poderoso - uma fênix - que é seguido pelos outros pássaros como seu rei. [15]

A descoberta de um fragmento do *Exagoge* de Ezequiel entre os papiros recuperados da cidade egípcia de Oxyrhynchus revela que o texto foi lido no Egito na antiguidade e é provável que o Egito também tenha sido o local onde foi composto. Mas o lugar de composição de muitos outros textos judaicos gregos, como a colorida reescrita da escritura na obra de Eupolemus ' *About the Kings in Judaea* , é desconhecido, e não é implausível que Eupolemus , que adicionou ao material narrativo bíblico de fontes gregas tais como Heródoto e Ctesias , a fim de demonstrar a magnificência dos reis judeus da antiguidade, deve ser identificado com o judeu judeu de mesmo nome que foi selecionado por Judá Macabeu em 160s AEC como um dos embaixadores enviados a Roma para estabelecer uma aliança entre Roma e os judeus. Que judeus judeuseram capazes de pensar e escrever em grego no final do período do Segundo Templo, é claro, as composições do historiador Josefo no final do primeiro século EC . Josefo certamente não estava sozinho, pois dedicou parte de sua autobiografia a uma polêmica contra a história contemporânea composta por um rival, Justo de Tiberíades, a quem descreveu especificamente como um homem de boa educação grega.

As respostas judaicas à cultura grega foram evidentemente complexas. Muito da cosmovisão revelada nos manuscritos do Mar Morto (ver Capítulo 6) pode ser categorizada como uma rejeição do helenismo, mas a preservação de alguns manuscritos bíblicos gregos nas cavernas de Qumran sugere o conhecimento e o uso do grego entre pelo menos alguns judeus até os Mar Morto. É mais complexo discernir elementos do pensamento grego nos textos hebraico e aramaico entre os pergaminhos do Mar Morto, mas uma busca por paralelos entre os motivos em, por exemplo, escritos de sabedoria hebraica e filosofia grega não é irracional, uma vez que a produção neste período de uma grande quantidade de textos judaicos traduzidos do hebraico para o grego fornece evidências claras de que alguns judeus pelo menos eram fluentes em ambas as línguas. [17]

A captura de Jerusalém por Pompeu, o Grande, no Dia da Expiação em 63 AEC - "no terceiro mês, no Dia do Jejum, na centésima septuagésima nona Olimpíada, no consulado de Caio Antônio e Marco Túlio Cícero" - foi apenas uma pequena vitória nas gloriosas campanhas do general romano que consolidaram o controle romano dos territórios que faziam fronteira com o litoral oriental do Mediterrâneo, mas para os judeus esse início difícil de um relacionamento difícil com a nova superpotência iria transformar a sorte da nação e, no devido tempo, sua religião. [18]

A desculpa de Pompeu para a intervenção na política da Judéia foi a luta pelo poder entre Hircano II e Aristóbulo II, os dois filhos de Alexandra Jannaea . Ambos procuraram obter o apoio romano com subornos maciços - Aristóbulo enviou a Pompeu uma videira feita de ouro que valia a fabulosa soma de 500 talentos e foi posteriormente exibida no templo de Júpiter Capitolino em Roma. Josefo registra que nenhum dos hasmoneu teve muito apoio popular e que 'a nação estava contra ambos e pediu para não ser governada por um rei, dizendo que era costume de seu país obedecer aos sacerdotes do deus que era venerado por eles, mas que esses dois, que eram descendentes dos sacerdotes, estavam procurando mudar sua forma de governo para que pudessem se tornar uma nação de escravos. ' Se Josephus gravouCom esses sentimentos corretamente, Pompeu ignorou esses apelos e escolheu apoiar as reivindicações de Hircano, entrando em Jerusalém facilmente com a ajuda dos partidários de Hircano, mas invadindo o Monte do Templo somente após um longo cerco. Josefo relatou com admiração que "durante o cerco os sacerdotes não foram impedidos de realizar qualquer uma das cerimônias sagradas por medo, mas duas vezes por dia, pela manhã e na hora nona, eles realizaram as cerimônias sagradas no altar", e que essas ofertas continuaram mesmo depois que o muro foi rompido e os soldados romanos entraram correndo e começaram sua matança. [19]

Com a vitória de Pompeu, a Judéia ficou sob a jurisdição romana, exercida por Hircano II, que por sua vez estava sujeito ao controle do governador romano da Síria. Hircano

desempenhou esse papel por vinte e três anos, de 63 a 40 AC , mas sua posição sempre foi precária. O perigo espreitou tanto na oposição contínua de seu irmão Aristóbulo e do filho de Aristóbulo , Antígono, quanto no estado volátil do mundo romano em geral durante esses anos, que culminou com a eclosão da guerra civil entre Pompeu e Júlio César em 49 AC .

Um governante dependente como Hircano não tinha interesse na luta de poder da elite aristocrática que lançou o mundo romano em um turbilhão. Subornos e negociações conduzidas por seu ministro-chefe Antípatro, pai do futuro rei Herodes, permitiram a Hircano manter sua posição apoiando primeiro Júlio César, depois (após os idos de 44 de março de AEC) seus assassinos e, finalmente, seus herdeiros políticos, Marco Antônio e Otaviano, quando os assassinos foram derrotados em Filipos no outono de 42 AEC . Mas todas essas negociações com poderosos romanos foram inúteis quando em 40 AEC os partos, que aproveitaram a desordem romana para ocupar o norte da Síria a partir do leste, foram persuadidos por Antígono, filho do irmão de Hircano Aristóbulo , a invadir a Judéia e para instalá-lo como o novo governante. Hircano foi levado de volta à Pártia como prisioneiro e, como qualquer defeito físico o tornaria incapaz de servir novamente como Sumo Sacerdote, suas orelhas foram mutiladas. [20]

As moedas de Antígono de 40 a 37 AEC têm o título 'Rei Antígono' em grego de um lado e 'Matatias, o sumo sacerdote' em hebraico do outro. É claro que o novo Sumo Sacerdote tinha grandes esperanças de uma restauração da independência de Hasmonaean como na época de seus avós Alexander Jannaeus e Alexandra. Essas esperanças não permitiam as ambições contínuas de Roma. O Senado viu essa perda de território como uma afronta à majestade romana e deu por certa a necessidade de restaurar a Judéia à esfera de influência romana. Na falta de acesso a qualquer membro da dinastia Hasmonaean para se impor como governante no lugar deAntígono, o senado, recorreu a Herodes, filho de Antípatro, cujas maquinações em nome de Hircano durante os anos 40 AC trouxeram ele e seus filhos à atenção de poderosos romanos, incluindo Marco Antônio, que em 40 AC era o governante de fato de grande parte do Mediterrâneo oriental.

A decisão do senado no outono de 40 AEC de nomear alguém como Herodes para governar a Judéia foi tão anômala em termos da política romana normal quanto o foi para a tradição judaica, e teria sido impossível se o mundo romano não estivesse em crise. Herodes era da Iduméia , a região ao sul da Judéia convertida ao judaísmo apenas setenta anos antes. Sua mãe era uma árabe nabateia. Ele não era parente da família real dos Hasmoneus e, como não era sacerdote, não podia presidir no Templo de Jerusalém. Demorou três anos para ele obter o controle de seu reino, auxiliado primeiro pela derrota romana das forças partas na Síria em 39 e 38 AEC e, finalmente, na primavera de 37 AEC , pela ajuda romana no cerco de Antígono em Jerusalém. Na captura da cidade, Antígono foi levado acorrentado ao general romano Sosius . Sosius o enviou a Marco Antônio, que o decapitou por ordem de Herodes. Antígono havia protestado que Herodes era inadequado para ser rei da Judéia porque ele era apenas um idumeu, 'isto é, um meio-judeu' - mais uma razão para Herodes querê-lo fora do caminho. [21]

No século seguinte , todos os governantes judeus na Judéia dependeram inteiramente do favor romano para manter seu poder. O próprio Herodes navegou com habilidade pelos traiçoeiros cardumes da última década da guerra civil romana. Percebendo-se do lado errado em 32 AC, após a derrota de Marco Antônio por Otaviano César (o futuro imperador Augusto), ele prometeu ao vencedor que seria tão fiel em sua lealdade ao novo mestre do mundo mediterrâneo oriental quanto ele tinha sido para seu antecessor. Na época da morte de Herodes em 4 AEC , ele havia se tornado uma figura importante no mundo romano - um amigo do imperador, um grande benfeitor das cidades gregas, um construtor notável e de longe o judeu mais conhecido entre os romanos comuns.

Para aqueles romanos, Herodes era de fato um judeu arquetípico: o sábado era 'o dia de Herodes'. O julgamento de outros judeus terá sido mais equívoco. Na Judéia, Herodes se casou com Mariamme , a neta do ex-Sumo Sacerdote Hasmoneu Hyrcanus II, mas acredita-se que tenha engendrado a morte acidental por afogamento do irmão mais novo de Mariamme, caso ele se mostrasse um ímã de insatisfação e seus gastos pródigos na

reconstrução de o Templo de Jerusalém (ver Capítulo 3) foi equilibrado pela construção de um templo em homenagem a Romae Augusto na nova cidade de Cesaréia que fundou na costa mediterrânea e pelo orgulho de se apresentar como patrono dos Jogos Olímpicos da Grécia. Ele até tentou brevemente apresentar jogos gregos e shows de animais selvagens romanos para o público judeu em Jerusalém, mas foi persuadido a desistir por demonstrações públicas de oposição. [22]

O impacto do reinado de Herodes na vida religiosa de seus súditos judeus foi, portanto, ambíguo. A magnificência do Templo reconstruído em Jerusalém, com seu pátio principal amplamente expandido erguido sobre arcos construídos de acordo com as mais recentes técnicas arquitetônicas romanas, encorajou uma indústria de peregrinação muito aprimorada que se beneficiou também da segurança comparativa das viagens através do Mediterrâneo em um mundo unificado sob Roma. Mas os sumos sacerdotes nomeados para presidir os sacrifícios pertenciam a famílias obscuras da Babilônia e do Egito, cuidadosamente selecionados por Herodes para garantir que não representassem nenhuma ameaça ao seu próprio poder. Qualquer sacerdote que já ocupou o cargo mais alto inevitavelmente reteve certa aura de um papel tão ilustre, mas levaria tempo para uma nova elite sacerdotal emergir, e nenhuma nova família sacerdotal jamais alcançou a autoridade e o prestígio dos Hasmoneus, ou dos descendentes de Zadoque que possuíam o sumo sacerdócio antes deles.

Os anos imediatamente anteriores à morte de Herodes em 4 AEC foram marcados por intensas lutas pelo poder dentro de sua grande família. Herodes freqüentemente mudava seu testamento em seus últimos anos. Seu filho Arquelau finalmente o sucedeu como governante da Judéia, mas com o título menos prestigioso de etnarca ('governante da nação') em vez de rei, e partes do território de Herodes foram colocadas sob o controle separado de seus irmãos Antipas e Filipe. O etnarca durou apenas dez anos no poder - em 6 EC Augusto mandou-o para o exílio na Gália e colocou a Judéia sob o controle direto de um governador romano.

O estabelecimento do domínio romano direto exigiu a intervenção militar de Quirino, o governador da Síria, a fim de impor um censo aos habitantes da nova província, mas, uma vez feito isso, o imperador decidiu que a Judéia poderia ser confiada com segurança a um governador romano júnior com forças mínimas à sua disposição. O estado romano esperava que a ordem fosse mantida principalmente por meio da cooperação dos líderes locais, cuja autoridade dentro da população sujeita era, por sua vez, reforçada por Roma. Os membros da família herodiana continuariam a desempenhar um papel ocasional com esse propósito na política interna da Judéia nos próximos sessenta anos, mas após a remoção de Arquelau em 6 EC, o principal representante dos judeus aos olhos do governador romano tornou-se o Sumo Sacerdote no Templo, e o Sumo Sacerdotefamílias de cujas fileiras o sumo sacerdote foi nomeado tornaram-se uma nova elite governante em Jerusalém. [23]

Os romanos se arrogaram a escolha do Sumo Sacerdote, revertendo ao sistema de nomeação pelo poder suserano que havia sido o padrão até o surgimento da dinastia Hasmonaean. Alguns dos sacerdotes selecionados vinham de famílias favorecidas por Herodes, mas a família de Ananus, filho de Sethi , nomeada em 6 EC por Quirino para substituir o incumbente Joazar, filho de Boethus, que se mostrou incapaz de suprimir a oposição ao censo, deviam sua posição inteiramente ao patrocínio romano. Dos dezessete sumos sacerdotes que serviram no Templo entre 6 EC e 66 EC , cinco eram filhos de Ananus e um (Caifás, o sumo sacerdote que condenou Jesus de acordo com os relatos dos Evangelhos) era genro de Ananus .

O domínio romano por meio de tais sumos sacerdotes cuidadosamente selecionados foi lançado em turbulência em 40 DC pelos planos megalomaníacos do imperador Gaius Calígula. Instado por gregos hostis que chamaram sua atenção para o fracasso dos judeus em adorar o imperador como um deus como eles próprios o faziam, e não impressionado pelas afirmações judaicas de que orar ao Deus judeu em nome do imperador era tão bom, Calígula ordenou a Petrônio, o governador da Síria, para colocar uma estátua de culto de si mesmo no Templo de Jerusalém. Em sua chegada a Ptolemais a caminho de Jerusalém, Petrônio foi recebido por manifestações em massa e hesitou em cumprir suas ordens. O que teria acontecido se a estátua tivesse sido erguida só pode ser adivinhado, já que Calígula foi

assassinado em 41 EC antes que seu plano fosse posto em prática.

O principal entre aqueles que imploraram a Calígula para não profanar o Templo de Jerusalém foi seu amigo Agripa I, o neto de Herodes, e Agripa I também desempenhou um papel crucial em garantir a ascensão de Cláudio como imperador após o assassinato de Calígula. Como recompensa de Cláudio, a seleção do sumo sacerdote foi delegada pelo estado romano a Agripa I de 41 a 44 EC , junto com o governo de um reino tão extenso quanto o de seu avô. Na morte repentina de Agripa em 44 EC , 'comido por vermes' de acordo com os Atos dos Apóstolos, seu reino foi novamente dividido e a Judéia voltou a governar por um governador romano, mas a curadoria do Templo foi transferida para seu irmão, Herodes de Chalcis. Após um curto hiato após a morte do próprio Herodes de Cálcis em 48 EC , a supervisão do Templo foi exercida pelo filho de Agripa, Agripa II, de *c* . 50 EC até a eclosão da revolta contra Roma em 66 EC . [24]

O início da revolta foi marcado na primavera de 66 EC pela recusa simbólica dos sacerdotes de Jerusalém em continuar a oferecer o tradicionalsacrifícios pelo bem-estar do imperador em Roma, e o Templo permaneceu o ponto focal da rebelião ao longo dos quatro anos de independência, que terminou em agosto de 70 EC com a destruição de Jerusalém pelas forças romanas. O estado judeu, libertado dos grilhões da dominação romana e herodiana, emitiu uma série de moedas notáveis que reverteram ao uso hasmonaeano de letras paleo- hebraicas e celebrou uma nova era. As moedas referem-se ao novo estado como 'Israel', aparentemente em contraste deliberado com o uso romano de 'Judéia'. Junto com numerosas moedas de bronze que proclamavam a 'liberdade de Sião' e 'a redenção de Sião', os rebeldes cunharam siclos, meio siclos e quartos de siclos de prata excepcionalmente pura, com inscrições referindo-se a 'Jerusalém, a santa'. [25]

A insistência na prata pura, mesmo sob as restrições da guerra, indicava que as autoridades da casa da moeda estavam preocupadas principalmente com o uso piedoso dessas moedas como oferendas no Templo. No final de 67 ou início de 68 EC, o governo revolucionário selecionou um novo Sumo Sacerdote por sorteio, evitando as famílias sacerdotais que haviam sido favorecidas por Roma, para desgosto de Josefo:

> *O resultado aleatório do sorteio mostrou a depravação total de sua operação. A sorte coube a um Phanni , filho de Samuel da aldeia de Aphthia , um homem não apenas inocente de qualquer descendência de sumo sacerdote, mas um caipira tão caipira que não tinha ideia clara do que "sumo sacerdote" realmente significava. De qualquer forma, eles arrastaram esse pobre homem de sua casa rural e o prepararam para esse papel estranho como um ator no palco, vestindo -o com as vestes sagradas e levando-o a fazer o que fosse necessário em qualquer ocasião. Para eles, essa impiedade flagrante era uma brincadeira hilária, mas os outros padres, observando à distância essa paródia da lei, só podiam derramar lágrimas de angústia com a profanação dos santos ofícios.* [26]

As razões para a eclosão da revolta em 66 EC, após cerca de sessenta anos de governo romano direto, permanecem muito debatidas, apesar (ou por causa) da narrativa detalhada de Josefo. Josefo teve o cuidado de apontar os tempos em que governadores romanos sem tato haviam causado distúrbios nos anos anteriores à revolta. Mas ele também apontou para várias outras causas, desde uma luta de classes entre ricos e pobres (exacerbada pela distribuição desigual de uma sociedade cada vez mais rica) até relações espinhosas entre as populações judias e gentias das cidades ao redor da Judéia, como Cesaréia, e tensões entre as gerações dentro da elite judaica, com a geração mais jovem na vanguarda da rebelião contra Roma. [27]

Entre as causas da rebelião apontadas por Josefo estava uma filosofia distinta pregada em 66 EC , na época do primeiro censo romano, por dois professores chamados Judas e Saddok, que encorajaram os judeus a acreditar que 'somente Deus deveria ser seu líder e mestre , 'para que estivessem bem preparados para enfrentar a morte' se apenas evitassem chamar qualquer homem de mestre '. Josefo descreveu essa doutrina em suas *Antiguidades* como 'uma intrusiva quarta escola de filosofia' e uma inovação em contraste com as três antigas filosofias dos fariseus, saduceus e essênios (ver Capítulo 6), mas é importante notar aqui que a descrição detalhada de Josefo A narrativa das cinco décadas imediatamente anteriores à eclosão da guerra em 66 EC falha singularmente em identificar qualquer um dos indivíduos e grupos envolvidos na insurreição como aderindo a esta Quarta Filosofia.

Da mesma forma, a referência de Josefo na *Guerra Judaica* à crença generalizada em 'um oráculo ambíguo ... encontrado em suas escrituras sagradas, no sentido de que naquela época alguém de seu país se tornaria governante do mundo' não se reflete nas descrições dos líderes da revolta como figuras messiânicas. A única exceção pode ser Simão, filho de Gioras , que acabou servindo em 70 EC como comandante-chefe dos rebeldes e, portanto, recebeu a duvidosa distinção de execução ritual no ponto culminante do triunfo em Roma de Vespasiano e Tito. Quando Simão se rendeu aos soldados romanos durante o saque de Jerusalém, ele estava vestido com túnicas brancas e manto púrpura. Josefo escreveu que a intenção era assustar os romanos, mas é possível que Simão pensasse que essas roupas imperiais refletiam sua condição de governante messiânico. [28]

A seriedade da revolta ficou clara para os romanos em 66 EC somente após a inesperada derrota das forças de Céstio Galo, governador da Síria, que marchou para o sul para resolver os distúrbios na Judéia e chegou a Jerusalém com uma impressionante demonstração de força, mas falhou para proteger seu trem de bagagens suficientemente durante seu retorno à costa do Mediterrâneo. É bem possível que os líderes do governo provisório, muitos dos quais pertenciam às famílias de sumo sacerdotes favorecidas por Roma ao longo de meio século, imaginassem que poderiam receber a independência de um governador romano enquanto permaneciam no Império Romano. Afinal, Agripa I fora nomeado rei da Judéia pelo imperador Cláudio apenas um quarto de século antes. [29]

No evento, Roma respondeu à perda das tropas de Céstio , a derrota mais pesada para um exército romano dentro de uma província pacificada na história do início do Império Romano, mobilizando um enorme exército para forçar a rendição total dos rebeldes. A campanha foi lenta, em parte porqueda cautela do idoso general Vespasiano encarregado da recaptura de Jerusalém e em parte porque o mundo romano foi distraído, desde o final de 68 EC , pela morte do imperador Nero e as propostas para o poder imperial por uma série de quatro senadores, de quem o último (e mais bem-sucedido) foi o próprio Vespasiano. Quando o filho de Vespasiano, Tito, nomeado por seu pai em 69 EC para completar a campanha da Judéia, finalmente investiu em Jerusalém na primavera de 70 EC , ele o fez como herdeiro aparente do poder imperial. A ferocidade do ataque direto às muralhas da cidade nos meses seguintes, com sua disposição de apoiar as baixas romanas a serviço de uma vitória rápida, foi disparada pela necessidade de apresentar o novo regime imperial ao público romano como heróicos conquistadores de um inimigo bárbaro.

Josefo afirmou, provavelmente com razão, que Tito teria preferido não destruir o Templo, mas uma vez que o edifício foi incendiado no calor seco de agosto de Jerusalém, era impossível salvá-lo. Os sacrifícios públicos em nome do imperador, para garantir que Roma fosse à guerra em 66 EC , eram agora impossíveis, mas Vespasiano e Tito tomaram a decisão política de que refletiria melhor na nova dinastia se deleitar com a destruição em vez de lamentar e admitir que foi um erro. Os apetrechos do Templo, carregados pelas ruas de Roma em triunfo em 71 EC , ainda podem ser vistos representados no Arco de Tito, perto do Fórum Romano. [30]

Ficará claro que a história do Templo e sua liderança estavam intimamente ligadas à política de Roma nas seis décadas antes de o Templo ser reduzido a escombros. Os governadores romanos tratavam o sumo sacerdote como o representante dos judeus da Judéia e confiavam nele para manter a ordem. Para decisões importantes, como um julgamento com base na pena capital, esperava-se que o sumo sacerdote consultasse um *sinédrio* , o "conselho". O termo grego foi usado por Josefo também para se referir ao *consilium* ad hoc de conselheiros habitualmente convocado por magistrados romanos, e foi transliterado para o hebraico na Mishná como Sinédrio, para se referir a uma corte suprema de setenta e um juízes competentes para julgar ao máximo casos difíceis. Se o Sinédrio do Sumo Sacerdote funcionasse como um conselho de magistrado romano, sua composição teria variado para se adequar ao tópico em discussão. Assim, judeus de compleições religiosas muito diferentes podiam sentar-se no Sinédrio ao mesmo tempo - o autor dos Atos afirma que fariseus e saduceus no Sinédrio se desentenderam durante o julgamento de São Paulo. [31]

Até a revolta estourar em 66 EC, esse sistema de governo funcionou bem. Houve

distúrbios, é claro, ao longo de sessenta anos,e apresentados cumulativamente em retrospecto, como na narrativa de Josefo, eles podem parecer refletir uma sociedade à beira do colapso. Mas essa perspectiva, informada por uma retrospectiva após Jerusalém ter sido destruída, é altamente enganosa. Os judeus viveram pacificamente por muitos anos em muitas partes do mundo romano, e as comunidades da diáspora na Ásia Menor, Síria, Egito e, na verdade, a própria Roma foram permitidas pelo estado romano a observar seus próprios costumes, como o sábado, no motivos de sua venerável antiguidade. Os judeus da diáspora foram autorizados a enviar ofertas ao Templo de Jerusalém, e os reis herodianos intervieram em nome dos judeus na Ásia Menor e Alexandria quando suas relações com os gentios locais se tornaram difíceis. Os romanos reconheceram todo o mundo judaico como uma única comunidade de judeus, como (de acordo com Josefo) o imperador Cláudio notou em um edito que estendia especificamente os privilégios dos judeus em Alexandria a todos os judeus "em todo o império sob os romanos". Quando o Templo de Jerusalém foi ameaçado por Caio Calígula (veja acima), o judeu alexandrino Filo abandonou a missão de sua embaixada em nome dos judeus alexandrinos a fim de se dedicar a tentar evitar a profanação do santuário nacional. [32]

A própria Judéia era governada de maneira apenas superficial, com um pequeno número de tropas auxiliares e um governador bastante jovem que não era senador, e parece improvável que a província fosse vista pelos romanos como potencialmente perigosa. Notáveis entre os privilégios exclusivos permitidos aos judeus eram os festivais de peregrinação realizados três vezes por ano em Jerusalém (ver Capítulo 3), nos quais um grande número se reunia de uma forma não permitida em outras partes do mundo romano. O governador romano estacionou uma segunda coorte em Jerusalém na época dos festivais para ajudar no gerenciamento das multidões, e era evidente que se sabia que essas reuniões em massa poderiam ser um momento de problemas, mas, como aconteceu em 66 EC , alguns mil soldados eram de pouca utilidade quando enfrentados por uma massa densa de pessoas nas ruas estreitas da cidade. Se os anos 50 e 60 EC foram realmente uma época de crescente tensão na província, o estado romano foi impressionantemente otimista em sua resposta e não fez qualquer tentativa de aumentar sua presença militar. Seria muito errado imaginar a Judéia do primeiro século EC como um país ocupado com um soldado romano em cada esquina. Para a maioria dos judeus, na maior parte do tempo, o domínio romano era mais ou menos invisível . [33]

Josefo afirmou especificamente que quatro anos antes do início da guerra, a cidade estava em um estado de 'paz e prosperidade'. Uma profecia de desgraçapregado na época foi tratado como um sintoma de insanidade. Tanto Jerusalém quanto o Templo estavam mais gloriosos e prósperos do que nunca. Sem dúvida, os judeus podiam olhar para trás com nostalgia, para um passado fabuloso, quando se pensava que o Templo de Salomão era ainda mais impressionante e Deus conversava mais prontamente com os profetas entre seu povo. A vida nunca é perfeita e sempre é possível imaginar um futuro melhor no final dos dias. A noção, às vezes levantada por estudiosos do cristianismo primitivo, de que os judeus no primeiro século EC se sentiam exilados de Deus e ansiavam pela salvação messiânica não tem fundamento. As variadas tendências dentro do judaísmo a serem examinadas nos próximos três capítulos foram produto não do desespero, mas da confiança. Todos os judeus concordavam que a Torá lhes fornecia o melhor guia possível para uma vida piedosa. A questão era como viver essa vida na prática. [34]

6

'A Doutrina Judaica assume três formas'

Josefo afirmou que 'a doutrina judaica assume três formas. Os seguidores da primeira *hairesis*[escola] são chamados de fariseus, do segundo saduceus, do terceiro essênios. ' Ele fez referências bastante frequentes a essas escolas dentro do judaísmo no curso de suas histórias, introduzindo-as primeiro em sua narrativa dos diferentes grupos que buscaram influência sobre João Hircano, o sumo sacerdote asmoneu de 135 a 104 AC . No uso cristão posterior, o termo *hairesis* deveria denotar 'heresia', mas seu significado literal é 'escolha', e é claro que Josefo não viu nada de desfavorável sobre a existência dessas correntes separadas dentro do Judaísmo. Na verdade, ele saiu de seu caminho para afirmar que essas três filosofias existiam entre os judeus "desde os tempos mais antigos", em contraste com o romance (e, na opinião de Josefo, perverso) Quarta Filosofia, que foi inventado no início do governo romano direto na Judéia em 6 EC . Não se pode ter certeza se esses grupos eram de fato antigos ou se originaram apenas quando mencionados pela primeira vez por Josefo na segunda metade do segundo século AEC , mas pode-se dizer que eles floresceram neste

período, e que o ethos do mundo helenístico, em que coexistiram filosofias de vida concorrentes, como o estoicismo, o epicurismo e o pitagorismo (a alguns dos quais Josefo ocasionalmente comparou explicitamente essas escolas judaicas), forneceram o ambiente em que isso poderia ocorrer. [1]

No início do segundo século AEC , quando quase toda a Bíblia havia sido composta e muito já havia sido traduzido para o grego, o núcleo comum de todas as formas posteriores de Judaísmo - até o surgimento do Judaísmo Humanístico e Secular na era moderna - era no lugar. Os judeus adoravam e obedeciam ao Deus de Abraão, Isaque e Jacó, cujas ações no mundo estavam registradas nas histórias sagradas e que era adorado no Templo de Jerusalém. Os judeus se acreditavam obrigados a obedecer aos mandamentos de Deus, especialmente conforme estabelecido nos primeiros cincolivros da Bíblia, por meio da aliança selada por meio de Moisés no Monte Sinai séculos antes. Esses mandamentos estabelecem regras precisas para a conduta da vida, do nascimento à morte. O que, então, explica o surgimento nos últimos séculos do Segundo Templo, entre 200 AC e 70 DC , de muitos tipos diferentes de judaísmo, de forma alguma compatíveis?

Parte da resposta é que a Bíblia continha uma coleção tão rica de idéias que as decisões sobre as quais enfatizar diferiam na Antiguidade assim como agora. As escolhas variam enormemente e algumas idéias bíblicas, como o Jubileu, parecem nunca ter sido adotadas na prática. Mas não menos importante do que as interpretações seletivas da Bíblia foi o surgimento de práticas e idéias dentro da sociedade judaica ao longo das gerações até que, por força do costume, elas receberam o respeito devido à tradição antiga e passaram a ser vistas por alguns como normativas. Todos os judeus podem alegar que seguem fielmente as leis transmitidas pela Bíblia, e essas leis fornecem detalhes precisos sobre o comportamento em todos os aspectos da vida. Como resultado, a maioria dos judeus considerava um dever religioso abster-se de trabalhar no sábado, circuncidar seus filhos, evitar alimentos proibidos e trazer ofertas, quando podiam, ao Templo de Jerusalém. Essas eram as características do judaísmo observadas pelos escritores pagãos gregos e latinos do primeiro século AEC e do primeiro século DC . Para a maioria dos judeus, simplesmente manter a Torá como eles acreditavam que seus ancestrais haviam feito será suficiente. [2]

Provavelmente, apenas uma minoria adotou alguma filosofia particular . Para aqueles que o fizeram, parece ter sido uma questão de escolha pessoal. Josefo descreveu em sua autobiografia sua própria odisséia espiritual pelas escolas judaicas em sua adolescência: 'Por volta dos dezesseis anos, decidi ganhar experiência pessoal nas várias seitas em que nossa nação está dividida.' Os não judeus que se converteram ao judaísmo por convicção pessoal (em vez de facilitar o casamento com um judeu) podem ter se sentido atraídos por filosofias judaicas específicas mais do que por judeus nativos. Assim, o autor do Evangelho de Mateus parece ter atribuído a Jesus um ataque aos fariseus por incutir nos prosélitos os ensinamentos dos fariseus: 'Ai de vocês, escribas e fariseus, hipócritas! Pois você cruza o mar e a terra para fazer um único convertido, e você torna o novo convertido duas vezes mais filho do inferno do que vocês. '

Esta passagem em Mateus foi por muito tempo a base de uma noção de que a conversão ao Judaísmo foi encorajada no final do período do Segundo Templo pela atividade missionária judaica, que foi tanto uma precursora quanto uma rival da missão da primeira geração cristã. Mas a missão cristã foi uma exceção na história religiosa do antigomundo, e a conversão ao judaísmo, quando ocorreu, foi geralmente por iniciativa do prosélito. Não sabemos quantos desses conversos houve. Não sabemos nem quantos judeus havia no primeiro século EC : a alegação, comum desde meados do século XIX, de que em meados do primeiro século EC um décimo dos cinquenta milhões ou mais de pessoas que viviam no Império Romano eram Judeus é um erro que se originou com Bar Hebraeus , um autor cristão siríaco do século XIII EC . Bar Hebraeus afirmou que o imperador Cláudio ordenou um censo dos judeus e chegou a um número preciso de 6.944.000 homens. Mas Bar Hebraeus evidentemente não conseguiu entender sua fonte. Jerônimo, no final do século IV EC, observou que exatamente o mesmo número foi relatado por Eusébio como o número de cidadãos romanos registrado por Cláudio em um censo. Um censo dos cidadãos era uma

prática padrão no Império Romano; um censo de judeus seria bizarro.

Na única narrativa de conversão extensa que sobreviveu do primeiro século EC , a mudança feita por um gentio do status de um estranho interessado em aspectos da prática judaica para o de um convertido total foi claramente por iniciativa do próprio convertido. De acordo com uma narrativa folclórica preservada nas *Antiguidades de* Josefo , Izates , rei de Adiabene , aprendeu sobre o Judaísmo com um judeu que passava chamado Ananias e adotou muitos costumes judaicos, mas foi apenas quando foi visitado por um segundo visitante chamado Eleazar que decidiu submeter-se à circuncisão para seguir a lei integralmente. Na época em que Izates foi operado, provavelmente pelo médico da corte, nenhum desses judeus estava por perto. Não parece ter havido uma cerimônia de conversão reconhecida no primeiro século EC para corresponder ao batismo no cristianismo primitivo e à conversão no judaísmo rabínico do terceiro século EC EM diante. Nem havia qualquer comunidade judaica local para confirmar o novo status do rei como membro pleno do povo judeu. Parece que Izates decidiu por si mesmo que agora era um judeu e, portanto, vinculado ao pacto entre Deus e Israel encapsulado na Torá. No devido tempo, ele descobriu que sua mãe, a rainha Helena, também havia se convertido. Ela deveria se estabelecer em Jerusalém, onde se tornou a principal benfeitora da cidade em tempos de fome. Seu status de prosélita proeminente era conhecido não apenas por Josefo no final do primeiro século, mas também pelos compiladores da Mishná no início do terceiro. [3]

A evidência para a grande variedade de interpretações da Torá que abundou na sociedade judaica já nos primeiros três séculos após a conclusão da Bíblia sobrevive em abundância por causa de sua preservação por meio do judaísmo rabínico e do cristianismo, duas tradições religiosas contínuas até os dias atuais. Mas é surpreendente que as evidências preservadas para fins religiosos por cristãos posteriores sejam muito diferentes do material transmitido pelos rabinos. Em parte, isso é uma questão de idioma: os cristãos transmitiram às gerações posteriores apenas os textos judaicos escritos em grego (embora o que agora sobreviva seja freqüentemente uma tradução cristã posterior do grego para outra língua, como siríaco, etíope ou latim); os rabinos mantinham textos apenas em hebraico ou aramaico. Alguns gêneros literários encontrados em uma tradição, como os discursos filosóficos de Filo preservados pelos cristãos ou as disputas jurídicas preservadas pelos rabinos, são completamente desconhecidos na outra. Em cada caso, a preservação foi naturalmente para fins de edificação religiosa em épocas posteriores. A descoberta em 1947 dos manuscritos do Mar Morto fornece alguma perspectiva, uma vez que foram preservados ao acaso, em vez de selecionados pelos rabinos ou pelos cristãos. Eles revelam que algumas expressões do judaísmo não foram preservadas por nenhuma das tradições posteriores, e levantam a suspeita de que o judaísmo pode ter sido ainda mais variado neste período do que alguém poderia ter coletado do material que sobreviveu.

Entre os escritos judaicos preservados apenas por meio do uso cristão na Antiguidade tardia estão as histórias de Josefo, das quais depende nosso conhecimento da história política pós-bíblica, que teve um efeito tão profundo nos desenvolvimentos religiosos. É preocupante considerar o que seria conhecido sobre os eventos entre a fundação e a destruição do Segundo Templo se apenas os textos rabínicos sobrevivessem. A liturgia rabínica preservou a memória dos macabeus, mas em um vácuo histórico preenchido apenas marginalmente por referências obscuras no *Seder Olam* , uma obra editada no segundo século EC resumindo a história do mundo e, em particular, dos judeus. Uma crônica de aniversários de feitos gloriosos e eventos alegres no período do Segundo Templo foi preservada em *Megillat Ta'anit* para proibir o jejum público nesses dias, mas as referências alusivas a eventos históricos são muitas vezes impossíveis de interpretar. No tratado Mishnaic *Avot* , compilado provavelmente no final do terceiro século EC , a cadeia da tradição salta a uma velocidade alarmante do quarto século AEC até o final do primeiro, de 'Simeão, o Justo' no terceiro século AEC por meio de cinco gerações de sábios sobre os quais Hillel e Shammai quase nada se sabe no tempo de Herodes. É em Josefo que o historiador do judaísmo tardio do Segundo Templo deve confiar principalmente, e é com seu relato das escolas judaicas que começaremos. [4]

Vimos que Josefo escreveu sobre as três filosofias dos fariseus, saduceus e essênios, em contraste com o que ele chamou de "intrusiva quarta escola de filosofia". Ele afirmou que essa Quarta Filosofia havia causado desastre na Judéia no primeiro século EC e levado à destruição de Jerusalém pelos romanos. O contraste em que Josefo insistiu explicitamente retratou as outras três filosofias como expressões válidas do judaísmo, apesar de suas diferenças. Essas diferenças, como veremos, eram consideráveis.

FARISEUS

'Ai de vocês, escribas e fariseus, hipócritas! Pois vocês bloqueiam as pessoas fora do reino dos céus ... Ai de vocês, guias cegos ... Seus tolos cegos! ... Suas cobras , sua raça de víboras! Como você pode escapar de ser condenado ao inferno? ' As palavras de Jesus às "multidões e seus discípulos", conforme relatado no Evangelho de Mateus, coloriram todas as imagens posteriores dos fariseus na cultura cristã. A acusação contra os fariseus, que 'sentam-se no assento de Moisés', era que eles estavam apenas agindo piedade: 'Vocês são como túmulos caiados, que por fora parecem lindos, mas por dentro estão cheios de ossos de mortos e de todos tipos de sujeira. ' Nas línguas europeias, ' farisaísmo ' passou a significar formalismo religioso hipócrita, uma acusação que pode ser, e tem sido, dirigida a correligionários dentro da sociedade cristã em intervalos periódicos, não apenas por causa de uma acusação de hipocrisia e falta de verdadeiro espírito de piedade é mais ou menos impossível para qualquer pessoa religiosa refutar - daí, por exemplo, Edward Pusey, na campanha do Movimento de Oxford para revigorar a Igreja da Inglaterra no século XIX, com sua afirmação de que 'de todos os Farisaísmo da época, nossa ida à igreja parece ser a obra-prima. Por outro lado, a identificação do farisaísmo com a tradição rabínica por judeus rabínicos posteriores engendrou no imaginário judaico popular uma versão higienizada dos fariseus na qual eles são vistos como os primeiros sábios rabínicos, apesar da evidência, como veremos, de que tais a identificação está errada. [5]

É bastante estranho, em qualquer caso, começar um relato dos fariseus com a evidência hostil do Evangelho ou com a retrojeção de rabinos posteriores, uma vez que a fonte mais provável de ser capaz de nos falar sobre o farisaísmo no período tardio do Segundo Templo foi o contemporâneo O judeu Josephus, que afirmou explicitamente em sua autobiografia que escreveu sobre o farisaísmo como um insider: depois de se submeter como um adolescente a 'treinamento duroe exercícios laboriosos 'a fim de ganhar experiência pessoal do farisaísmo , saducismo e essenismo', no meu décimo nono ano comecei a governar minha vida pelo governo dos fariseus '. Josefo também não estava sozinho ao alegar familiaridade pessoal com o farisaísmo , visto que Paulo se descreveu antes de 'ganhar a Cristo', como tendo sido, 'quanto à lei, um fariseu'. De acordo com o autor de Atos dos Apóstolos, Paulo havia sido educado em Jerusalém "aos pés de Gamaliel", que é descrito em outro lugar pelo mesmo autor como tendo sido fariseu. Paulo é descrito como se defendendo diante de Agripa contra a acusação de incitar agitação entre os judeus e profanar o Templo, afirmando que 'todos os judeus conhecem meu modo de vida desde a minha juventude, uma vida passada desde o início entre meu próprio povo e em Jerusalém. Eles sabem há muito tempo, se estão dispostos a testemunhar, que pertenço à mais estrita seita de nossa religião e vivi como fariseu. ' A dissensão entre saduceus e fariseus no sinédrio durante seu julgamento surgiu quando Paulo anunciou: 'Irmãos, sou fariseu, filho de fariseus. Estou sendo julgado quanto à esperança da ressurreição dos mortos. ' [6]

É evidente por essas passagens que o nome 'fariseu' poderia ser usado com algum orgulho como uma autodesignação (e, portanto, claramente carecia das conotações abusivas derivadas no uso posterior da polêmica do Evangelho). *Pharisaios* em grego não significa nada, e deve ser uma transliteração de uma palavra aramaica derivada da raiz *prsh* , que significa 'separado': fariseus eram aqueles que separavam algo de outra coisa (exatamente o que está separado não é declarado). Textos rabínicos antigos que se referem em hebraico a *perushim*('separados', no passivo) presumivelmente tinham o mesmo grupo em mente, uma vez que esses *perushim* são descritos como disputando com *tsedukim* ou saduceus (veja abaixo), mas o nome que eles usaram era provavelmente uma brincadeira insultuosa com o nome real dos fariseus - tais apelidos carregados de valor aparecem em

outros lugares no judaísmo rabínico inicial, como em referência ao líder rebelde Simon bar Kosiba como Bar Kokhba ('filho de uma estrela') ou Bar Koziba ('filho de uma mentira'), e o a designação *perushim* como 'separatista' certamente pretendia expressar desaprovação em alguns textos rabínicos. [7]

Pode-se presumir, então, que Josefo e Paulo estavam em posição de contar a seus leitores sobre a natureza das doutrinas dos fariseus e o papel dos fariseus na sociedade, mas não necessariamente que, portanto, o fizeram. É bastante óbvio que Paulo dificilmente apresentaria um registro objetivo do que ele chamou de sua 'vida anterior no judaísmo', mas mais notável do que qualquer preconceito é seu silêncio - nada em sua autodescrição dá uma dica do que o farisaísmo implicava além de 'irrepreensível 'a respeito de' justiçaabaixo da lei'. Josefo, ao contrário, tinha muito a dizer sobre os fariseus como grupo, e muito menos sobre os fariseus individuais, em sua *Guerra Judaica* e *Antiguidades Judaicas* , bem como em sua autobiografia. Mas ele estava escrevendo para leitores não judeus com o desejo de demonstrar a excelência desta filosofia judaica, então pode ser que ele tenha escolhido representar fariseus em trajes gregos idealizados: ele afirmou explicitamente em sua *Vida* que os fariseus têm pontos de semelhança ao que é chamado de estoicismo entre os gregos '. Um problema particular surge com sua descrição dos fariseus atuando como um partido político no período Hasmonaean, uma vez que sua narrativa desses eventos políticos foi derivada dos escritos históricos do intelectual grego Nicolaus de Damasco, que, por falta de simpatia ou conhecimento de judeus religião, parece ter descrito fariseus e saduceus como se fossem partidos políticos no modelo grego. [8]

As doutrinas características dos fariseus de acordo com Josefo eram a sua insistência em 'atribuir tudo ao Destino e a Deus: eles sustentam que agir corretamente ou de outra forma depende, na verdade, na maior parte dos homens, mas que em cada ato o destino coopera' , e sua crença de que 'toda alma é imperecível, mas só a alma dos bons passa para outro corpo, enquanto as almas dos ímpios sofrem o castigo eterno'. Em outro lugar, Josefo afirma que os fariseus acreditam que as recompensas e punições das almas após a morte ocorrem "sob a terra", que a prisão eterna é o destino das almas más e que as almas boas recebem uma passagem fácil para uma nova vida (talvez uma referência à metempsicose) Essas noções de reencarnação careciam de qualquer base bíblica e provavelmente refletem a influência grega. Não foram as únicas novas ideias sobre a vida após a morte que geraram polêmica entre os judeus no primeiro século EC (ver Capítulo 8).

Mas o que distingue os fariseus acima de tudo é a apresentação de si mesmos como intérpretes corretos da lei. Josefo afirma explicitamente sobre Simão, filho de Gamaliel, que ele era "da *hairesis* dos fariseus, que têm a reputação de serem excepcionais em sua exatidão a respeito das leis ancestrais", e a mesma autodescrição é encontrada na referência de Paulo à sua formação fariseu de acordo com o autor dos Atos, em sua afirmação de ter sido “educado estritamente de acordo com nossa lei ancestral, sendo zeloso de Deus, como todos vocês são hoje”. [9]

Notavelmente ausente dessa lista de doutrinas farisaicas distintas estão quaisquer questões religiosas específicas sobre as quais Jesus questionou os fariseus de acordo com os Evangelhos. A veemência da polêmica de Jesus nos Evangelhos parece refletir a competição com os fariseus por parte do próprio Jesus ou (mais provavelmente) das comunidades cristãs no final do primeiro século EC em que os Evangelhos circularam. De acordo comEvangelho de Mateus, Jesus exclamou: 'Ai de vocês, escribas e fariseus, hipócritas! Pois você limpa a parte externa da xícara e do prato, mas por dentro está cheio de ganância e auto-indulgência ”, mas Josefo não atribuía nenhuma preocupação especial com a pureza aos fariseus (embora atribuísse tal preocupação aos essênios). De acordo com Mateus, Jesus disse: 'Ai de você ... porque você dá o dízimo da hortelã, do endro e do cominho, e negligencia os assuntos mais importantes da lei'; mas Josefo (que escreveu muito sobre a entrega de dízimos) nada disse sobre isso como uma preocupação especificamente fariseu. No Evangelho de Marcos, Jesus responde a uma reclamação dos fariseus de que seus discípulos estavam colhendo espigas de milho enquanto caminhavam pelos campos de milho com o bon mot de que 'o sábado foi feito para a humanidade, e não a humanidade para o sábado', mas uma preocupação especial com a observância do sábado foi tratada por Josefo como uma característica não dos fariseus, mas dos essênios. Os

primeiros textos rabínicos de fato preservaram evidências, como veremos (Capítulo 7) de grupos no primeiro século EC que se distinguiam por sua devoção à pureza escrupulosa e ao dízimo, e também preservaram evidências de muita discussão sobre a observância do sábado no mesmo período pelos sábios que eles viam como seus antepassados espirituais e professores. Mas eles não atribuíram nenhum fascínio particular aos fariseus por essas questões, exceto como um tópico sobre o qual expressariam suas diferenças com os saduceus (veja abaixo). [10]

O que importava para os fariseus era sua abordagem da Torá como um todo. Uma característica de sua abordagem, conforme é atacada por Jesus nos Evangelhos, é seu escrúpulo. Os fariseus insistiam que os juramentos devem ser formulados corretamente para que sejam vinculativos. No tempo de Herodes, um grupo de fariseus recusou-se a fazer um juramento de lealdade ao rei (presumivelmente por causa da preocupação de que eles pudessem quebrar tal juramento, embora Josefo apenas observe que eles eram 'um grupo de judeus que se orgulhava de sua adesão ao costume ancestral e alegação de observar as leis que a Divindade aprova '). É a esse escrupulosidade autoproclamada que pode ser atribuída a notável influência dos fariseus, uma vez que deu autoridade ao seu endosso a uma interpretação profundamente conservadora da Torá.

Josephus referiu-se em várias passagens a essa influência. Os fariseus 'são extremamente influentes entre os habitantes da cidade' e 'todas as orações e ritos sagrados da adoração divina são realizados de acordo com sua exposição'. Eles 'têm as massas como aliadas', em contraste com os saduceus, que persuadem apenas os ricos. O que ele não consegue explicar é por que este intenso grupo de especialistas jurídicos auto-nomeados deveria ter realizado talpeso com o resto da população da Judéia. Não sabemos quantos fariseus havia. O melhor que podemos fornecer é uma cifra mínima de 6.000 na época de Herodes, já que esse era o número de fariseus que se recusaram a fazer o juramento de lealdade ao rei, mas foram perdoados depois que a esposa de Pheroras , um dos parentes de Herodes, pagou uma multa para eles - Josefo observou especificamente que as mulheres da corte de Herodes eram governadas pelos fariseus. Nem essa cifra, nem qualquer outra evidência sobre os fariseus sugere que eles constituíam mais do que uma pequena proporção da população total da Judéia. Em uma passagem Josefo afirmou que os fariseus tinham o cuidado de simplificar seu estilo de vida e evitar o luxo, embora isso não seja incompatível com a acusação de Jesus em Mateus de que os fariseus amam ter lugar de honra em banquetes e os melhores lugares na sinagoga e ser saudado com respeito nos mercados e ser chamado de “rabino” [“meu mestre” ou “meu professor”] '. Mas é difícil ver por que a autopromoção de especialistas ascetas dedicados na lei traria popularidade, a menos que a própria interpretação da lei fosse bem-vinda pela população em geral. [11]

Na verdade , Josefo, ao declarar explicitamente a base da interpretação farisaica da Torá, fornece uma razão mais do que suficiente para sua popularidade. Os fariseus 'transmitiram ao povo certos regulamentos recebidos dos pais que não haviam sido escritos na lei de Moisés', insistindo que é correto observar 'as coisas das tradições dos pais'. Um termo semelhante é usado pelos fariseus no Evangelho de Marcos quando atacam Jesus por permitir que seus seguidores comam sem primeiro lavar as mãos: 'Por que os seus discípulos não andam de acordo com a tradição dos anciãos?' O heresiólogo cristão Hipólito, escrevendo no segundo século EC , descreveu os fariseus como aceitando a "tradição antiga". Quanto à forma como essa tradição foi transmitida através das gerações, as fontes sobre os fariseus são silenciosas, exceto por afirmarem que não foram escritas, mas Filo afirmou com certa paixão que as tradições de vida virtuosa são ensinadas às crianças não por escrito ou palavras, mas por exemplo:

> *Outro mandamento de valor geral é 'Você não deve remover os marcos de seu vizinho que seus antepassados estabeleceram.' Agora, esta lei, podemos considerar, se aplica não apenas a lotes e limites de terras para eliminar a cobiça, mas também para salvaguardar costumes antigos. Pois os costumes são leis não escritas, as decisões aprovadas pelos homens de outrora, não inscritas em monumentos nem em folhas de papel que a traça destrói, mas nas almas de quem é parceiro de uma mesma cidadania.Pois os filhos devem herdar dos pais, além da propriedade, os costumes ancestrais em que foram criados e com os quais conviveram desde o berço, e não os desprezar porque foram transmitidos sem registro escrito. O louvor não pode ser devidamente dado a quem obedece à lei escrita, uma vez que age sob a admoestação da restrição e do medo do castigo. Mas aquele que observa fielmente o que não está escrito merece elogio, visto que a virtude que ele exibe é voluntariamente desejada.*

A religião é capturada, não ensinada. [12]

A influência dos fariseus é assim facilmente explicada, pois como autoproclamados especialistas religiosos, eles endossavam a uma população judaica mais ampla os modos tradicionais de vida de acordo com a Torá. Um judeu que (por exemplo) viu lavar as mãos antes de comer pão como parte integrante da tradição, porque isso foi o que seus avós fizeram, pode não ter sido capaz de dizer se seu comportamento foi influenciado por um fariseu, confirmando a validade desta interpretação de a lei, mas o endosso do fariseu terá sido bem-vindo, e o próprio fariseu popular. [13]

Tornar-se fariseu parece, pela descrição de Josefo de sua jornada espiritual adolescente, ter sido uma questão de escolha pessoal. Não parece ter havido nenhuma organização ou grupo fariseu ao qual fosse necessário jurar lealdade, embora Josefo tenha notado que 'os fariseus são afetuosos uns com os outros', enquanto 'cultivam relações harmoniosas com a comunidade', e que 'eles mostre respeito e deferência para com os mais velhos. ' Vimos a afirmação explícita de Josefo de que os fariseus tinham ampla influência, mas permaneceram distintos, não menos (de acordo com a versão padrão de Mateus) porque asseguraram que assim o fossem: 'Eles fazem todas as suas obras para serem vistos pelos outros ; pois eles tornam seus filactérios largos e suas franjas longas. ' (Filactérios, ou *tefilina*, são as pequenas caixas de couro contendo textos bíblicos, usados na cabeça e no braço durante a oração.) Uma vez que endossavam o status quo religioso, que incluía práticas extra-bíblicas, suas relações com outros grupos eram definidas em grande parte pelas atitudes de outros para com os interpretação normal da Torá. Assim, somos informados de que os fariseus tinham freqüentes 'controvérsias e sérias diferenças' com os saduceus, desde meados do segundo século AEC até a destruição do Templo em 70 EC, porque os saduceus negavam a validade das tradições não escritas. Os primeiros textos rabínicos consistentemente descrevem a relação entre os dois grupos como antagônica: 'Os saduceus dizem:' Nós clamamos contra vocês, fariseus, pois vocês declaram limpar um fluxo contínuo de líquido [isto é, umlíquido derramado de um recipiente puro em um impuro]. ” Os fariseus dizem: “Nós clamamos contra vocês, ó saduceus, porque vocês declaram limpar um canal de água que flui de um cemitério. “' É ainda mais notável que os fariseus e saduceus estivessem dispostos a compartilhar o espaço religioso comum do Templo. [14]

As relações entre o farisaísmo e outros tipos de judaísmo eram mais complicadas. Presumivelmente, seria possível se apegar às doutrinas dos fariseus como cristão, uma vez que, apesar da injúria sobre os fariseus atribuída a Jesus no Evangelho de Mateus, ele é citado como instruindo a multidão que, porque os escribas e os fariseus se sentam na cadeira de Moisés , 'portanto, faça tudo o que eles lhe ensinam e siga-o'. A objeção de Jesus, de acordo com o Evangelho, não era ao ensino farisaico, mas à prática farisaica hipócrita, “pois eles não praticam o que ensinam”. Presumivelmente, também era possível ser fariseu e nazireu , desde que você levasse o voto nazireu muito a sério, uma vez que, de acordo com os Evangelhos, os fariseus eram inflexíveis quanto à santidade dos juramentos, mesmo que Jesus seja retratado como afirmando que isso poderia resultar na violação de um dos Dez Mandamentos:

> *Então ele disse a eles [os fariseus]: 'Vocês são uma ótima maneira de rejeitar o mandamento de Deus a fim de manter sua tradição! Pois Moisés disse: “ Honre sua mãe e seu pai”; e, "Quem fala mal do pai ou da mãe certamente morrerá." Mas você diz que se alguém disser ao pai ou à mãe: "Qualquer apoio que você possa ter recebido de mim é Corban" (isto é, uma oferta a Deus) - então você não permite mais fazer nada por um pai ou mãe, anulando assim o palavra de Deus através da tradição que você transmitiu. E você faz muitas coisas assim. '*

Certamente seria possível, como fariseu, ser dedicado à observância escrupulosa das leis da pureza e do dízimo como os *haverim*('companheiros') conhecidos dos textos rabínicos (ver Capítulo 7), embora não haja razão para supor que a dedicação a tal observância indicava que alguém era um fariseu. [15]

Que também seria possível ser um fariseu e um sábio do tipo rabínico é evidente na carreira de Rabban Gamaliel. De acordo com os Atos, Gamaliel era o mestre de São Paulo e um fariseu de destaque no Sinédrio de Jerusalém, 'um mestre da lei, respeitado por todo o

povo': sua influência foi suficiente para persuadir o conselho a libertar os apóstolos com uma surra com base no fato de que o nascente movimento cristão estava fadado ao fracasso em qualquer caso, se não fosse "de Deus". O mesmo Gamaliel é mencionado na Mishná como dando decisões como um sábio rabínico para oprocedimento para redigir uma carta de divórcio e para permitir que testemunhas na lua nova deixem o grande pátio onde se reuniram para dar um passeio no sábado: ' Antes, não podiam se mexer lá o dia todo; mas Rabban Gamaliel, o Velho, ordenou que eles pudessem andar dentro de dois mil côvados em qualquer direção. ' A influência e a reputação de Gamaliel dentro do movimento rabínico do primeiro século EC podem ser avaliadas pela declaração na Mishná de que 'quando Rabban Gamaliel, o mais velho, morreu, a glória da lei cessou e a pureza e a abstinência morreram'. Seu filho, Simão, que foi enviado em 67 EC pelo governo revolucionário de Jerusalém para remover Josefo de seu comando na Galiléia, e foi descrito na autobiografia de Josefo como 'um nativo de Jerusalém, de uma família muito ilustre, e da *cabelereira* dos fariseus, é mencionado na Mishná como uma decisão que alterou dramaticamente o preço das pombas:

> *Uma vez em Jerusalém, um par de pombas custou um denar de ouro . Rabi Simeon b. Gamaliel disse: por este Templo! Não permitirei que a noite passe antes que custe apenas um denar [de prata] . Ele foi ao tribunal e ensinou: 'Se uma mulher sofreu cinco abortos espontâneos sem dúvida ou cinco casos sem dúvida, ela só precisava trazer uma oferta, e então ela poderia comer das ofertas dos animais; e ela não é obrigada a oferecer as outras ofertas. ' E, no mesmo dia, o preço de um par de pombas era de um quarto de denar cada.* [16]

Compatibilidade não era o mesmo que identidade, e os primeiros rabinos tratavam os *perushim* como um grupo separado deles: ' Rabban Yohanan ben Zakkai disse: “Não temos nada mais contra os *perushim* além disso? Pois eles também dizem: 'Os ossos de um asno estão limpos ou os ossos de Yohanan, o Sumo Sacerdote, estão imundos. '” Disseram-lhe:“ Como é o nosso amor por eles, assim é a sua impureza - que ninguém faça colheres dos ossos de seu pai ou de sua mãe. ”' O termo usado pelos rabinos para seu próprio grupo - *talmidei hakhamim* (' sábios '), sobre quem veja o Capítulo 7 - era bastante diferente, e é simplesmente errado pensar nos fariseus como rabinos, ou vice-versa. Ainda mais impressionante é a aparente rabinização da história farisaica na época da compilação do Talmude Babilônico no século VI EC . Durante o reinado do asmoneu Alexandre Jannaeus , de 103 a 76 AEC , os fariseus lideraram uma rebelião popular para protestar contra sua indignidade de oferecer sacrifícios como Sumo Sacerdote. A revolta, que eclodiu no Templo no festival de Sucot com uma manifestação em massa através de etrogs , levou a seis anos de guerra civil e enormes perdas, incluindo execuções em massa. Josefo afirmou que 800 prisioneiros foram crucificados em Jerusalém enquantoAlexandre se divertia com suas amantes. Mais tarde, reminiscências rabínicas sobre o mesmo episódio, envolvendo o sábio Simeão b. Shetah , são bem mais brandos: 'O rei Jannai e sua rainha estavam comendo juntos. Agora, depois que ele matou os rabinos, não havia ninguém para dar graças por eles. ' [17]

Embora os rabinos nunca tenham se descrito como fariseus, e nunca tenham afirmado que seu movimento tinha surgido do farisaísmo , eles tinham uma afinidade natural com a interpretação farisaica da Torá porque eles, como os fariseus, aceitavam a validade das tradições ancestrais. Muitas dessas tradições continuariam, com endosso rabínico, até os dias modernos - mas porque eram tradicionais, não porque fossem farisaicos. Assim, quando os autores cristãos no final da Antiguidade se referiram aos líderes judeus de seu tempo como fariseus, refletindo o uso dos Evangelhos, qualquer rabino conhecido pode ter ficado confuso, mas não ficará chateado. [18]

SADUCEUS

Josefo também fora saduceu, escreveu ele, mas, na época em que estava compondo suas histórias e autobiografia, já havia perdido a simpatia por elas. Em um grau notável para um autor que desejava incluir este tipo de judaísmo na categoria do legítimo, em contraste com a Quarta Filosofia, ele apresentou os saduceus em termos profundamente desfavoráveis:

eles são grosseiros e rudes em seu comportamento , realizando quase nada , conhecido pela selvageria no julgamento, sem seguidores entre as massas. Nenhuma literatura saduceu sobreviveu para contrariar esse quadro - os Evangelhos e Atos e os primeiros rabinos expressam hostilidade semelhante - ou mesmo para preencher as lacunas da doutrina saduceu. Estes são menos fáceis de estabelecer a partir de evidências antigas do que pode ser suposto a partir das declarações confiantes de estudiosos, tanto judeus como cristãos, que afirmam desde o século XIX que os saduceus eram aristocratas seculares, helenísticos, ricos de origem sacerdotal, com ligações com o Sumos sacerdotes e a administração romana e uma atitude conservadora em relação à interpretação da Torá. Quase toda essa imagem tradicional mostra-se, ao exame, ou falsa ou improvável, embora os verdadeiros saduceus que emergem de uma investigação mais detalhada não sejam menos interessantes. [19]

O nome 'Saduceu' revela pouco: o grego *Saddoukaios* deve ter uma origem aramaica como *Pharisaios* , e o hebraico rabínico equivalente *tsedukim* não pode ser considerado uma tradução literal. UMAconexão com o nome do sumo sacerdote de Davi, Zadoque, é plausível, uma vez que vimos o prestígio concedido a esta família sacerdotal (e veremos mais quando olharmos para as referências aos 'Filhos de Zadoque' nos manuscritos do Mar Morto), mas isso sim não leva em conta o delta duplo no nome grego. Por outro lado, uma referência a *tsaddik*, 'justo', faria sentido para a auto-designação de um grupo religioso, mas isso não explica o - *ou* - em *Saddoukaios* em sua grafia tanto nos escritos de Josefo quanto no Novo Testamento. Rabínica início menções de Boethusians (*baitusin*), provavelmente, também referidos os saduceus, uma vez que este grupo é encontrado, como os saduceus, em debate com os fariseus e rabinos no início do período de Herodes, e as vistas que o atributo rabinos aos Boethusians são atribuídas a os saduceus em outras partes do corpus rabínico. O nome provavelmente está ligado a Boethus , um dos sumos sacerdotes nomeados por Herodes. Os nomes dos grupos podem, é claro, ter pouca relação, em qualquer caso, com as preocupações do próprio grupo conforme ele se desenvolveu ao longo dos séculos. Josefo se refere aos saduceus pela primeira vez na época de João Hircano, então eles tinham uma história de pelo menos dois séculos, e possivelmente muito mais. [20]

No início dos anos 60 EC , o rei judeu Agripa II, bisneto de Herodes, o Grande, exerceu o direito conferido a ele pelas autoridades romanas de nomear o Sumo Sacerdote no Templo de Jerusalém, depondo o atual ocupante e conferindo o cargo a um certo Ananus , um dos cinco filhos de outro Ananus que, o mais incomum, todos se tornaram Sumo Sacerdote por sua vez. O mais jovem Ananus era, de acordo com Josefo, "temerário e invulgarmente ousado". Ele também foi, escreveu Josefo, notável por "seguir a escola dos saduceus", cuja abordagem "cruel" no julgamento teve um efeito decisivo em seu breve mandato neste alto cargo religioso. Na ausência do governador romano, Ananus tomou medidas contra uma série de alegados malfeitores:

> *E então ele convocou os juízes de um sinédrio e trouxe diante deles um homem chamado Tiago, o irmão de Jesus que se chamava o Cristo, e alguns outros. Ele os acusou de terem transgredido a lei e os entregou para serem apedrejados. Os habitantes da cidade que eram considerados os mais justos e que eram estritos na observância da lei ficaram ofendidos com isso. Eles, portanto, enviam secretamente ao rei Agripa insistindo com ele, pois Ananus nem mesmo tinha sido correto em seu primeiro passo, ordenando-lhe que desistisse de quaisquer ações semelhantes. Alguns deles até foram se encontrar com [o governador] Albinus, que estava a caminho de Alexandria, e o informaram que Ananus não tinha autoridade para convocar um sinédrio sem o seu consentimento. Convencido por essas palavras, Albinus escreveu furiosamente a Ananus, ameaçando se vingar dele. O rei Agripa, por causa da ação de Ananus , o destituiu do sumo sacerdócio que ocupava por três meses e o substituiu ...* [21]

Este Ananus é, notavelmente, o único saduceu individual nomeado como tal nas fontes antigas, embora (como vimos) Josefo tenha dito que experimentou a doutrina saduceu, e o hasmoneu John Hyrcanus disse ter favorecido os saduceus quando brigou com os fariseus por se recusarem a punir com vigor suficiente um certo Eleazar, que o caluniou alegando falsamente que sua mãe tinha sido cativa. Ananus teria uma carreira ilustre e tumultuada posterior. Em outubro de 66, ele se tornou um dos dois comandantes-chefes dos rebeldes judeus contra Roma, presidindo uma coalizão que incluía pelo menos um fariseu e pelo menos um essênio entre seus colegas comandantes. Foi um papel que, de acordo com Josefo

(que foi um desses aliados), ele desempenhou com distinção e habilidade diplomática até ser perseguido até a morte por seus oponentes políticos:

> *Um homem reverenciado em todos os aspectos e da mais alta integridade, Ananus , com toda a distinção de seu nascimento, sua posição e as honras que ele havia alcançado, mas deliciado em tratar os mais humildes como seus iguais. Único em seu amor pela liberdade e um entusiasta da democracia, ele em todas as ocasiões colocou o bem-estar público acima de seus interesses privados. Manter a paz era seu objetivo supremo.* [22]

O que caracterizou Ananus como um saduceu além de sua atitude para com o julgamento? A doutrina saduceu de maior interesse para os autores do Novo Testamento era sua negação da vida após a morte: 'os saduceus dizem que não há ressurreição, nem anjo, nem espírito'. Josefo observou da mesma forma que eles não teriam nenhuma dessas noções como "a persistência da alma após a morte, penalidades no mundo subterrâneo e recompensas", embora ele não tenha mencionado nada sobre a negação dos anjos. Como vimos (aqui), os textos tannaíticos registram interpretações jurídicas saduceus em desacordo com fariseus ou sábios rabínicos sobre questões específicas de pureza, como se a impureza pode subir por um fluxo ininterrupto de líquido. O mais importante era a visão de que um padre que queimou a novilha vermelha (cujas cinzas por si só poderiam remover a contaminação do cadáver) deve esperar até o pôr do sol após a imersão antes de realizar o ritual: 'eles [primeiro] tornaram impuro o sacerdote que deveria queimar a novilha, por causa dos saduceus: que eles não deveriam ser capazes de dizer: "Deve ser realizado apenas por elesem quem o sol se pôs. ” “Tais doutrinas podem levar a disputas de considerável importância para a validade do culto no Templo realizado por sacerdotes considerados incorretamente purificados da poluição. [23]

Subjacente a essas áreas específicas de desacordo prático está uma interpretação fundamentalmente distinta da Torá. Os saduceus, escreveu Josefo, "sustentam que apenas os regulamentos que foram escritos devem ser considerados válidos e que aqueles que foram transmitidos pela tradição dos pais não precisam ser observados". Esse fundamentalismo bíblico foi revolucionário, destruindo as práticas de gerações, e teve consequências. Isso levou, por exemplo, a uma interpretação diferente de outros judeus das injunções bíblicas em relação ao *omer* , o molho de cevada oferecido no Templo em Jerusalém logo após Pessach. Ele afetou também a contagem de sete semanas a partir de então a Shavuot, quando dois pães de trigo foram oferecidos no Templo para marcar o início da colheita do trigo. O texto bíblico exige que essa contagem (conhecida como 'contagem do *omer* ') comece no dia após o sábado após Pessach, que a maioria dos judeus considerou como se referindo ao segundo dia de Pessach (considerando que 'sábado' significa o próprio festival). Mas os saduceus (nos textos rabínicos, ' Boetusianos ') consideravam 'o dia após o sábado' como referência ao domingo após Pessach (considerando literalmente o 'sábado'). O problema provavelmente era em parte o desejo de evitar violar o sábado colhendo o molho *omer* em um sábado se o primeiro dia de Pessach caísse em uma sexta-feira. Mas o resultado foi importante: os saduceus terão celebrado Shavuot, o quinquagésimo dia da contagem do *omer* , em um dia diferente dos outros judeus. [24]

É muito difícil saber como confiar apenas no texto bíblico poderia ser possível. Como os fundamentalistas posteriores, como os caraítas (ver Capítulo 12), os saduceus devem ter desenvolvido seus próprios sistemas de interpretação, seja o que for que afirmem sobre sua atitude em relação à tradição. [25]De maior dificuldade para os leitores da Bíblia pode ser considerada a visão do papel de Deus nos assuntos humanos atribuída aos saduceus por Josefo:

> *Saduceus ... acabem totalmente com o Destino e coloquem Deus além de cometer e contemplar o mal: eles afirmam que tanto o honrado quanto o desprezível residem na escolha dos seres humanos, e que está de acordo com o julgamento de cada pessoa abraçar qualquer um destes. A sobrevivência da alma, os castigos e recompensas no Hades - eles acabam com eles. E enquanto os fariseus se afeiçoam mutuamente e cultivam a concórdia em relação à comunidade, os saduceus têm uma disposição bastante severa até mesmo entre si.* [26]

Essa insistência na responsabilidade humana por tudo é reiterada por Josefo em outro lugar como uma característica dos saduceus - 'todas as coisas estão dentro de nosso

próprio poder, de modo que somos responsáveis por nosso bem-estar, enquanto sofremos infortúnios por nossa própria falta de pensamento.' É difícil ver como essa visão poderia ser reconciliada com qualquer leitura da narrativa das intervenções divinas na Bíblia, ou como Josefo poderia incluir, como fez, saduceus com tais crenças na categoria de respeitáveis filosofias judaicas. A doutrina que ele atribuiu aos saduceus não estava muito distante da crença de que ele atacou como epicureus e profundamente equivocado em sua descrição da exatidão das profecias de Daniel, onde ele notou que os epicureus:

> *ponha de lado a providência da vida e não pense que Deus administra seus negócios, e sustente que ela não é dirigida pelo Ser abençoado e incorruptível para a perseverança do todo; mas dizem que o mundo é conduzido automaticamente, sem motorista e sem cuidados. Se assim fosse sem um protetor, quando o mundo fosse esmagado por um infortúnio imprevisto teria sido destruído e arruinado, da mesma forma que também vemos navios sem timoneiros sendo afundados pelos ventos ou carruagens sendo viradas quando eles não têm ninguém segurando as rédeas. Portanto, com base nas coisas preditas por Daniel, parece-me que eles se desviam muito da opinião verdadeira aqueles que sustentam a visão de que Deus não exerce providência alguma sobre os assuntos humanos; pois não veríamos todas as coisas acontecendo de acordo com sua profecia se o mundo continuasse por algum processo automático.* [27]

A rejeição da tradição ancestral pode ser suficiente para explicar por que os saduceus careciam de seguidores populares: 'Essa doutrina chegou apenas a poucos homens' e 'nada foi alcançado por eles, por assim dizer'. Crucialmente, eles são incapazes de fazer valer seus pontos de vista, pois 'sempre que assumem algum cargo, embora se submetam de má vontade e forçosamente, ainda assim se submetem às fórmulas dos fariseus, visto que de outra forma as massas não os tolerariam'. Josefo pode parecer aqui uma testemunha bastante hostil , mas vale a pena lembrar que ele desejava que seus leitores aceitassem a filosofia saducaica como uma forma válida de judaísmo em contraste com a Quarta Filosofia. Josefo não especifica nesta passagem em que assuntos os pontos de vista dos fariseus dominam, mas é uma suposição justa que ele tinha em mente as 'orações e sacrifícios' - isto é, o ritual do Templo de Jerusalém - sobre o qual, como nós vi, Josefo afirmou que os ensinamentos dos fariseus prevaleciam. [28]

Que tipo de pessoa se tornou saduceu? A filosofia era uma delasera evidentemente possível adotar e rejeitar à vontade, visto que (como vimos) Josefo afirmou ter feito exatamente isso quando era adolescente. Ele descreveu os saduceus como "os homens em primeiro lugar na estimativa" e como "persuadindo apenas os ricos", mas isso parece ter sido uma observação sociológica, e não um reflexo de qualquer requisito de entrada para o grupo - as referências rabínicas a *tsedukim* não dão nenhuma pista de que eles vieram de uma posição social diferente da *perushim* . É importante notar que Rabban Gamaliel, a quem vimos como parte de uma família de fariseus importantes, assumiu que fariseus e saduceus eram vizinhos , uma vez que se referiu a uma decisão de seu pai sobre como administrar as relações com um saduceu que já morou na mesma beco como sua família em Jerusalém. O fariseu Simão b. Gamaliel era um aliado político próximo do saduceu Ananus b. Ananus em 66–7 EC durante os primeiros dois anos da guerra contra Roma. [29]

Como Josefo observa na passagem que acabamos de citar, os saduceus não parecem ter mostrado muita solidariedade de grupo ou mesmo respeito uns pelos outros. Eles não possuem observância de qualquer tipo além das leis; na verdade, consideram uma virtude disputar com os mestres o caminho da sabedoria que eles seguem 'e são' mesmo rudes entre si '. Esses eram individualistas ferozes: cada saduceu confiava apenas na leitura do texto sagrado. Portanto, é bastante surpreendente que no período hasmoneu eles sejam descritos por Josefo como um grupo quase político em sua afirmação de autoridade sobre João Hircano, que (como vimos) teria abandonado os fariseus para se juntar aos saduceus. Vimos no nome dos boetusianos uma possível conexão com um dos sumos sacerdotes nomeados por Herodes, mas não há nada em nenhuma de nossas fontes que sugira que os saduceus eram normalmente sacerdotes (muito menos que os sacerdotes normalmente eram saduceus). O fato de Ananus ter sido explicitamente descrito por Josefo como um saduceu sugere que a afiliação aos saduceus não podia ser considerada garantida pelos sumos sacerdotes, embora o autor de Atos se referisse a um grupo de saduceus como parasitas do sumo sacerdote em Jerusalém quando Pedro e João estavam espalhando o Evangelho no Templo. [30]

É provavelmente correto pensar nos saduceus como um grupo marginal na história mais ampla do judaísmo tardio do Segundo Templo. Que sua filosofia era incompatível com o farisaísmo é óbvio à luz das extensas evidências para as disputas entre esses grupos, mas suas visões sobre a falta de uma vida após a morte e sua doutrina de que Deus não influencia o mundo, também o terão feito difícil combinar sua filosofia com a maioria dos outros ramos do judaísmo. Por outro lado, não há forterazão para acreditar que sua abordagem da Bíblia não poderia continuar muito além do período do Segundo Templo, uma vez que nada nas visões atribuídas a eles exigia a continuação da existência do Templo (e Josefo, escrevendo nos anos 80 e 90 EC , deu a impressão de que O saducaismo ainda era uma filosofia que os judeus podiam adotar em sua época). Conseqüentemente, o movimento caraíta do final do primeiro milênio EC deveria ser visto pelos rabinos como um renascimento do sadducaismo . Na verdade, uma vez que ser um saduceu era uma escolha individual e não exigia ingressar em nenhuma comunidade, em princípio seria possível se tornar um saduceu agora. [31]

ESSÊNIOS

Em marcante contraste com os saduceus individualistas estavam os essênios, cuja vida comunal foi tema de uma série de retratos idealizadores de escritores do primeiro século EC que concordaram em seu entusiasmo por esses "atletas da virtude" e a perfeição de seu regime comunal, apesar de algumas diferenças gritantes em suas descrições do que a vida essênia implicava. Para o filósofo platonizante Filo, os essênios se dedicavam ao estudo da ética filosófica. Para Josefo, com a intenção de contar a seus leitores gentios sobre o que havia de melhor no judaísmo, os essênios eram um grupo piedoso dedicado a um regime como o dos pitagóricos, uma sociedade religiosa fundada pelo filósofo grego Pitágoras na Itália no século V AEC e dedicado à pureza, auto-exame, tabus distintos e princípios éticos explícitos. Essa propaganda evidentemente teve seu sucesso, pois os essênios foram o único grupo judeu a ser notado por escritores não judeus. O velho Plínio, um polímata romano de Comum no norte da Itália que compilou uma imensa quantidade de informações heterogêneas em sua *História natural* em meados do século I DC , escreveu com admiração sobre os essênios:

> *São um povo único em sua espécie e admirável acima de todos os outros no mundo inteiro, sem mulheres e renunciando inteiramente ao amor, sem dinheiro, e tendo por companhia apenas as palmeiras. Devido à multidão de recém-chegados, esse povo renasce diariamente em igual número; na verdade, aqueles que, cansados pelas flutuações da fortuna, a vida leva a adotar seus costumes, afluem em grande número. Assim, por incrível que pareça, por milhares de séculos existiu uma raça que é eterna, mas na qual ninguém nasceu: tão fecundo para eles é o arrependimento que outros sentem por suas vidas passadas!*

Um contemporâneo mais jovem de Plínio, o orador grego Dio Crisóstomo, que veio da Bitínia na Turquia moderna, disse por seu biógrafo ter elogiado os essênios 'que formam uma cidade inteira e próspera perto do Mar Morto, no centro da Palestina, não longe de Sodoma '. É provavelmente significativo, em vista da antipatia inspirada pelo Estado em relação aos judeus, encontrada em grande parte do império romano após a supressão da revolta judaica em 70 EC (ver Capítulo 9), que nem Plínio nem Dio descreveram esses essênios como judeus . [32]

O nome dos essênios é dado em formas variantes nesses textos. Tanto Filo quanto Josefo *tinham* entre *esseios* e *essen* , e ambas as versões aparecem também em escritores posteriores, como Hegesipo , um autor cristão do segundo século EC , aparentemente um judeu convertido, citado por Eusébio no quarto século. Philo fica intrigado com o nome *esseni* , observando que 'embora a palavra não seja estritamente grega, acho que pode estar relacionada à palavra *hosiotes* [' santidade ']'. Mas a falsidade da etimologia, que o leva a *glosar essaioi* como *hosioi* ('santos') mais tarde no mesmo tratado, é patente. Mais plausível seria um nome semita que pudesse ser adotado com orgulho como uma autodescrição, talvez relacionado ao aramaico *asya* ('curandeiro') ou *hasayya* ('piedoso'), mas nenhuma etimologia sugerida dá sentido real à forma *essencial* de o nome, que é o mais comum em

grego e a única forma atestada em latim. [33]

O que havia de tão especial nesses entusiastas religiosos? Todas as nossas fontes enfatizam mais seu estilo de vida do que suas doutrinas específicas - mas, como todas essas são descrições feitas por estranhos, isso pode não refletir com precisão a avaliação que os próprios essênios fazem de si mesmos. Philo descreveu uma comunidade exclusivamente masculina engajada na agricultura e no artesanato quando não ocupada nas refeições comunais, acostumada ao ascetismo nas roupas (que eles têm em comum - 'E não só eles têm uma mesa comum, mas roupas comuns também'). A riqueza deles também era mantida comunitariamente: 'Nenhum deles pode suportar possuir algo próprio; nem casa, escravo, campo, nem rebanhos, nem qualquer coisa que alimente e obtenha riqueza. Mas eles colocam tudo em uma pilha em seu meio e desfrutam em comum dos recursos de todos eles. Eles vivem juntos em irmandades, tendo adotado a forma de associação e o costume de comer em comum. Eles empregam toda a sua atividade para o bem comum. '

Philo deu uma versão diferente em outro lugar da mesma comunidade de bens e cuidados:

> Em primeiro lugar, nenhuma casa pertence a um homem; de fato, não há casa que não pertença a todos eles, pois além de viver em comunidades, seusas casas estão abertas a membros da seita vindos de outros lugares. Em segundo lugar, há apenas uma bolsa para todos eles e uma despesa comum. Suas roupas e comida também são tidas em comum, pois eles adotaram a prática de comer juntos. Em vão se procuraria em outro lugar uma partilha mais eficaz do mesmo telhado, do mesmo modo de vida e da mesma mesa. Esta é a razão: tudo o que recebem como salário pela jornada de trabalho não fica para eles, mas é depositado diante de todos, no meio deles, para ser empregado no emprego comum de quem quiser dele. Quanto aos enfermos, não são descuidados com o pretexto de que nada podem produzir, pois, graças ao dinheiro comum, têm o que lhes é necessário para tratá-los, pelo que não há medo de grandes gastos da sua parte. Os idosos, por sua vez, são cercados de respeito e cuidado: são como pais cujos filhos os ajudam na velhice com perfeita generosidade e os rodeiam de mil atenções.

A recusa de possuir escravos era particularmente incomum no mundo antigo, e ainda mais incomum era o motivo. Segundo Filo, os essênios condenam os proprietários de escravos, não apenas como injustos por ofenderem a igualdade, mas ainda mais como ímpios, por transgredirem a lei da natureza que, tendo dado à luz a todos os homens igualmente e os alimentado como uma mãe, faz deles verdadeiros irmãos, não no nome, mas na realidade. Mas, para seu próprio prazer maior, a avareza astuta desferiu golpes mortais contra esse parentesco humano, colocando a hostilidade no lugar do afeto e o ódio no lugar da amizade. ' Josefo afirma de forma mais sucinta nas *Antiguidades* simplesmente que os essênios "consideram a escravidão uma injustiça". [34]

A concordância geral entre a descrição de Filo dos essênios e a dada por Josefo nas *Antiguidades* sugere que Josefo havia lido Filo ou que os dois se baseavam em uma fonte comum (que também deu precisamente o mesmo número para o grupo, 'mais que quatro mil'). Sua ênfase na renúncia às mulheres e ao dinheiro se encaixa bem com o relato de Plínio.

Bastante diferente foi o longo relato da vida dos essênios feito por Josefo no segundo livro de sua *Guerra Judaica* . É um relato etnográfico notavelmente completo, dirigido claramente a leitores não judeus, e um cenário ao qual Josefo referiu seus leitores em várias ocasiões em outros lugares de sua obra:

> *A terceira [escola], que certamente tem a fama de cultivar seriedade, são chamados de essênios; embora judeus por ancestralidade, eles são ainda mais afetuosos mutuamente do que os outros. Considerando que esses homens evitam os prazeres como vícios, consideram o autocontrole e não sucumbir às paixões como virtude. Eembora haja entre eles um desprezo pelo casamento, adotando os filhos de estranhos enquanto ainda são maleáveis o suficiente para as lições que os consideram como família e incutem neles seus princípios de caráter: sem acabar com o casamento ou a sucessão dele decorrente, não obstante, protegem-se dos modos lascivos das mulheres, tendo sido persuadidos de que nenhuma delas preserva sua fidelidade a um homem. Visto que [eles são] desprezadores da riqueza - seu estoque comunitário é surpreendente -, não se pode encontrar uma pessoa entre eles que tenha mais em termos de posses. Pois, por uma lei, aqueles que entram na escola devem entregar seus fundos à ordem, de modo que em todas [suas classes] nem a humilhação da pobreza nem a superioridade da riqueza são desejáveis, mas os bens de cada um foram misturados, como se fossem irmãos, para criar um fundo para todos.*

De acordo com esse relato, os essênios podiam ser encontrados em muitos lugares:

> *Nenhuma cidade é deles, mas eles se estabelecem amplamente em cada uma. E para aqueles membros da escola que chegam de outros lugares, tudo o que a comunidade tem é definido para eles da mesma forma como se fossem suas próprias coisas, e eles entram e ficam com aqueles que nunca viram antes como se eles eram os amigos mais íntimos. Por esta razão, eles fazem viagens sem levar qualquer bagagem em tudo - embora armado por causa dos bandidos. Em cada cidade, um administrador da ordem designado especialmente para os visitantes é designado contramestre para roupas e outras amenidades ... Eles não substituem nem roupas nem calçados até que o conjunto antigo esteja todo rasgado ou gasto pelo tempo. Entre si, eles não compram nem vendem nada; mas cada um, depois de dar o que tem ao necessitado, recebe em troca tudo o que o outro possui de útil.* [36]

Josefo passou a descrever a natureza peculiar da adoração e das refeições comunitárias dos essênios:

> *Antes de o sol nascer, eles não proferem nada das coisas mundanas, mas apenas certas orações ancestrais a ele, como se implorassem para que subisse. Depois dessas coisas, eles são dispensados pelos curadores para os vários ofícios que cada um deles veio a conhecer, e depois de terem trabalhado arduamente até a quinta hora, eles são novamente reunidos em uma área, onde se cingem em capas de linho e lavam seus corpos em água gelada. Depois dessa purificação, eles se reúnem em um salão privado, no qual nenhum dos que têm opiniões diferentes pode entrar: agora puros eles próprios, eles se aproximam da sala de jantar como se fosse uma espécie de santuário ... O padre oferece uma oração antes da comida , e é proibido provar qualquer coisa antes da oração; depois de tomar o café da manhã, ele oferece outra oração de encerramento ... E para aquelesde fora, o silêncio de quem está dentro aparece como uma espécie de mistério que provoca arrepios. A razão para isso é sua sobriedade contínua e o racionamento de comida e bebida entre eles - até o ponto da fartura.*

Josefo informa seus leitores com alguns detalhes sobre os procedimentos de iniciação dos essênios:

> *Para os que desejam ir à escola, a entrada não é direta, mas prescrevem um regime para quem fica um ano fora, dando-lhe uma machadinha e também o cinturão e a roupa branca já mencionados. . Sempre que ele deve dar prova de seu autocontrole durante este período, ele se aproxima mais do regime e de fato participa das águas mais puras para a purificação, embora ainda não tenha sido recebido nas funções da vida comunitária. Pois, depois dessa demonstração de resistência, o caráter é testado por mais dois anos e, depois de se mostrar digno , é incluído no grupo. Antes que ele possa tocar na comida comunitária, no entanto, ele faz juramentos terríveis ...*

Esses juramentos incluíam uma dedicação à solidariedade comunitária, "que ele não esconderá nada dos membros da escola, nem revelará nada deles a outros, mesmo que alguém aplique a força até a morte". Igualmente rigorosas eram as regras essênias para a disciplina interna e os julgamentos, que são “justas e extremamente precisas: eles julgam depois de terem reunido nada menos que cem, e algo que foi determinado por eles não é negociável. Há uma grande reverência entre eles - junto a Deus - pelo nome do legislador , e se alguém o insulta é punido com a morte. Eles consideram questão de honra submeter-se aos mais velhos e à maioria. Portanto, se dez estivessem sentados juntos, uma pessoa não falaria se os nove não quisessem. ' O mesmo ocorre com os procedimentos de expulsão: 'Aqueles que eles condenaram por erros suficientemente graves, eles expulsam da ordem. E aquele que foi contado freqüentemente perece por um destino lamentável. Pois, constrangido pelos juramentos e costumes, ele é incapaz de compartilhar o alimento dos outros. Comendo grama e com fome, seu corpo definha e perece. É por isso que eles realmente mostraram misericórdia e recuperaram muitos em seus suspiros finais, considerando como suficiente para seus erros esta provação ... '[37]

Intercalado neste relato dos rigores da disciplina comunal, Josefo deixou cair algumas declarações surpreendentes sobre a teologia essênia (e não apenas a afirmação nua e crua que vimos, de que 'antes do nascer do sol, eles proferem ... orações ancestrais a ele'). Os essênios são extraordinariamente interessados nas composições dos antigos,selecionando especialmente aqueles [orientados] para o benefício da alma e do corpo. Com base nisso e para o tratamento de doenças, raízes, materiais apotropaicos e as propriedades especiais das pedras são investigadas. ' Eles guardam o sábado "mais rigorosamente do que qualquer outro judeu", pois "não apenas preparam sua própria comida um dia antes, para não acenderem fogo naquele dia, mas nem mesmo ousam transportar um contêiner - ou vá se aliviar '. Sua preocupação com a pureza incluía numerosos banhos frios (como vimos) e evitar o óleo - 'eles consideram o azeite uma mancha e, se alguém acidentalmente se untar

com ele, ele esfrega o corpo'. Eles tiveram um cuidado excepcional para lidar com os excrementos: 'cavar um buraco da profundidade de trinta centímetros com uma espátula - é para isso que serve aquele pequeno machado dado por eles aos neófitos - e enrolá-los completamente em seu manto, para não ultrajar os raios de Deus, eles se aliviam nele [no buraco]. Depois disso, eles puxam de volta a terra escavada para o buraco ... Embora a secreção de excrementos seja certamente uma função natural, costuma-se lavar-se depois disso como se estivessem poluídos. ' [38]

Josefo afirmou que a perícia 'nos livros sagrados e nos diferentes tipos de purificação e nas palavras dos profetas' levou à perícia em prever o futuro. Esta é uma habilidade que Josefo em outro lugar atribuiu a essênios específicos, mais notavelmente um certo Judas, "um essênio que nunca enganou ou mentiu em suas profecias". Em 104 AEC , quando o rei hasmoneu Aristóbulo I herdou o poder de seu pai, João Hircano, e mandou assassinar seu irmão mais novo, Antígono, os essênios de Judas viram Antígono passando pelo Templo, [e] gritaram para seus companheiros e discípulos, que estavam junto com ele com o propósito de receber instruções para predizer o futuro, que seria bom para ele morrer como alguém que falara falsamente, já que Antígono ainda estava vivo, embora ele tivesse predito que morreria no lugar chamado Straton's Torre, e agora ele o viu vivo ... Mas enquanto ele dizia isso e lamentava, chegou a notícia de que Antígono tinha sido morto [em outro lugar com o mesmo nome]. ' Outro essênio, de nome Manaemus , foi dito por Josefo ter predito com sucesso a ascensão de Herodes ao poder: 'Este homem tinha (uma vez) observado Herodes, então ainda um menino, indo ao seu mestre, e o saudou como “Rei dos Judeus". Em seguida, Herodes, que pensava que o homem não sabia quem ele era ou o estava provocando, lembrou-lhe que ele era apenas um cidadão comum. Manaemus , no entanto, sorriu gentilmente e deu-lhe um tapa nas costas, dizendo: “No entanto, você será rei e governará o reino com felicidade, pois Deus o considerou digno disso ...” [39]

O orgulho com que Josefo se referiu em suas outras obras à digressão sobre as três filosofias das quais a longa descrição dos essênios constituía a maior parte sugere que essa descrição era sua própria composição, e não retirada de outra fonte. Portanto, é notável que ele tenha anexado à sua descrição uma nota sobre uma segunda ordem de essênios que, "embora concordando com os outros sobre o regime, os costumes e as questões jurídicas", teria "se separado em sua opinião sobre o casamento". Josefo continua insistindo na relutância com que esses essênios casados têm relações sexuais com suas esposas. Asseguram que 'não se casem por prazer, mas porque é necessário ter filhos', evitando relações sexuais quando as esposas estão grávidas. É desconcertante descobrir que a ausência de mulheres nas comunidades essênias, tão enfatizada por Filo em sua *Hipotética* , e por Plínio, é aqui alegada desnecessária para esses outros essênios. Evidentemente, havia variedade dentro dos grupos, bem como no Judaísmo como um todo. [40]

Nenhuma dessas fontes é explícita sobre os métodos essênios na interpretação dos " livros sagrados " . Filo afirma que "na maioria das vezes, e de acordo com um método antigo de investigação, eles filosofam entre si por meio de símbolos", mas Filo pode ter enfatizado esse método alegórico para se adequar à sua preferência pela alegoria e ao rigor da observância do sábado dos essênios temos notado pode sugerir uma abordagem bastante literal do texto da Bíblia. Em uma passagem particularmente suspeita por helenizar seu assunto para torná-lo atraente para seus leitores gregos, Josefo afirmou que os essênios têm uma crença firme na imortalidade da alma. Esta crença não é atribuída aos essênios por outros autores, embora Josefo coloque grande ênfase nela como uma isca para outros judeus se juntarem aos essênios: 'Para o bem se torna ainda melhor na esperança de uma recompensa após a morte, enquanto os impulsos dos maus são impedidos pela ansiedade ... Essas questões, então, os essênios teologizam a respeito da alma, lançando uma isca irresistível para aqueles que uma vez provaram de sua sabedoria. A afirmação de Josefo em outro lugar nas *Antiguidades de* que 'a seita dos essênios' (em contraste com os fariseus ou saduceus) 'declara que o destino é dono de todas as coisas, e que nada acontece aos homens a menos que esteja de acordo com seu decreto' não é mencionado por nos relatos da *Guerra Judaica* e é apresentado de maneira ligeiramente diferente em outras partes das *Antiguidades* , onde ele escreve que "os essênios gostam de ensinar que em todas as coisas se deve confiar em Deus". [41]

Deve ser evidente que os relatos antigos dos essênios não concordam inteiramente, e que simplesmente combiná-los é enganoso. Uma possibilidade é que fossem um movimento amplo com ramos diferentes, masessa hipótese vai contra a cifra de "mais de quatro mil" essênios dada explicitamente por Filo e Josefo. Para Plínio, que enfatizou o grande número de aglomerados de essênios, este era um grupo que se encontrava em um lugar bastante específico a oeste do Mar Morto, a uma distância da "costa insalubre". A 'cidade inteira e próspera de Dio perto do Mar Morto' também pode se referir a um número considerável, mas as comunidades organizadas descritas pelas fontes judaicas parecem ter sido bem menores do que Plínio ou Dio sugeriram. Quanto ao local onde os essênios podiam ser encontrados, as evidências são muito confusas, pois Filo sugere em uma obra que eles vivem "em várias cidades na Judéia e também em muitas aldeias e grandes grupos", apesar de sua insistência em outra obra que " fugindo das cidades por causa da impiedade habitual entre os habitantes das cidades, eles vivem em aldeias '. Josefo não apenas diz que eles são encontrados "não apenas em uma cidade, mas em cada cidade vários deles formam uma colônia", mas ele explica (como vimos) que os viajantes são cuidados por outros essênios durante suas viagens. Evidentemente, os essênios foram integrados na sociedade judia mais ampla, apesar da santidade de suas vidas. Daí, é claro, sua aparente participação, embora marginal, na vida política nos períodos asmoneu e herodiano. Daí também, talvez, a existência em Jerusalém de um "portão dos essênios", o que sugere uma colônia considerável na cidade sagrada. [42]

Nada na longa descrição de Josefo na *Guerra Judaica* dos piedosos Essênios sugere que eles não adoravam com sacrifícios no Templo de Jerusalém. Portanto, é provável que o tenham feito. Existem, no entanto, razões para supor que suas opiniões sobre como os sacrifícios deveriam ser realizados deram-lhes uma atitude bastante diferente para o culto do Templo do que a encontrada entre outros judeus (embora, como vimos, fariseus e saduceus terão de tolerar suas diferenças no santuário compartilhado). De acordo com os manuscritos gregos da *Antiguidade* , Josefo escreveu que os essênios enviam oferendas ao Templo, mas realizam seus sacrifícios usando diferentes purificações habituais. Por esta razão, eles são impedidos de entrar no recinto comum, mas oferecem sacrifícios entre si. ' Como se pensava que eles se comportavam em Jerusalém como resultado, é obscuro, embora sugira algum tipo de participação no culto em obediência ao mandamento explícito da Torá. A tradução latina de Josefo, datada do quinto século EC , afirma que os essênios não ofereciam sacrifícios por causa de sua discordância sobre as purificações, mas isso provavelmente era uma retrojeção de uma época em que judeus e cristãos se acostumaram a adorar sem sacrifício. Quando Philo escreveu sobre os essênios que seriamAdoradores especiais de Deus eles achavam correto tornar suas mentes verdadeiramente sagradas, ao invés de sacrificar seres vivos, ele não implicava com isso que os sacrifícios eram vistos por eles como indesejáveis, apenas que eles tinham um caminho diferente para a piedade particular. [43]

O termo usado por Filo para os essênios como adoradores especiais era *therapeutae* ('curandeiros'), e em uma obra separada, *On the Contemplative Life* , ele escreveu sobre uma espécie contemplativa de essênio, a quem deu o nome específico de 'Therapeutae' ou, para devotos do sexo feminino, ' Therapeutridae '. O que distinguia esses Therapeutae dos essênios, de acordo com Filo (nosso único testemunho de sua existência), era sua devoção à vida de contemplação em vez de ação. Diz-se que eles deixaram suas casas nas cidades por uma vida idílica 'acima do lago mareótico, em uma colina um tanto baixa e muito feliz por sua segurança e pelo ar agradavelmente temperado. A sua segurança é garantida pelos edifícios agrícolas e aldeias circundantes e pela suavidade do ar pelas brisas contínuas que se elevam tanto do lago que desemboca no mar como do mar aberto próximo. Pois as brisas do mar são leves, as brisas do lago próximas e as duas combinadas produzem um clima muito saudável.

O lago mareótico no delta egípcio fica a sudoeste da cidade de Alexandria, separado por um estreito istmo do Mar Mediterrâneo. Aqui, os homens e mulheres da comunidade viveram uma vida dedicada:

Eles estão acostumados a orar duas vezes por dia, ao amanhecer e ao pôr-do-sol. Quando o sol nasce, eles pedem um 'belo dia', sendo o 'belo dia' [em que] suas mentes serão preenchidas com uma luz celestial. Na segunda instância, eles oram para que a alma, estando inteiramente livre da

perturbação dos sentidos e estando em seu próprio conselho e corte, possa seguir o caminho da verdade. Todo o intervalo, da manhã à noite, é para eles um exercício, pois filosofam lendo as escrituras sagradas e interpretando alegoricamente a filosofia ancestral. Eles consideram as palavras do texto literal como símbolos da Natureza que foi escondida e que é revelada no significado subjacente.

Eles se baseavam em "escritos redigidos pelos homens de uma época anterior" e usavam os escritos alegóricos como exemplares. Portanto, 'eles não se limitam à contemplação, mas também compõem hinos e salmos a Deus em todos os tipos de compassos e melodias que escrevem com os ritmos necessariamente tornados mais solenes'. [44]

Não é de surpreender que haja muitas suspeitas de que esses filósofos ascetas foram uma invenção de Filo, o filósofo dedicado que foi ele mesmo incapaz de escapar tanto quanto gostaria do mundo da ação, como veremos (Capítulo 7). A vida dos Therapeutae parece intensa demais para ser real. Diz-se que cada indivíduo vive isolado (em contraste com a vida comunal dos essênios), exceto no sábado, quando se reúnem para melhorar a conversa. Eles comem e bebem apenas depois do pôr do sol, e o mínimo possível, alguns acostumando-se 'como dizem os gafanhotos, a viver de ar', restringindo-se a pão barato e sal (ou hissopo para os saborosos) e água mineral. Diz-se que celebram em particular o festival de Shavuot, ao qual o número cinquenta foi atribuído como sendo "o mais sagrado dos números e o mais profundamente enraizado na natureza". Nesta ocasião, depois de orar com as mãos estendidas e os olhos voltados para o céu, eles desfrutam de um banquete vegetariano e abstêmio, cada um deitado em ordem em sofás, homens à direita e mulheres à esquerda, enquanto seu líder examina algo nas escrituras sagradas , 'revelando o significado oculto nas alegorias', e eles cantam hinos em perfeita harmonia:

> *O coro dos Therapeutae de ambos os sexos ... cria um concerto harmonioso, música no sentido mais verdadeiro ... Assim vão até o amanhecer, embriagados dessa embriaguez da qual não há vergonha, depois não com a cabeça pesada ou os olhos sonolentos, mas mais alerta e desperto do que quando eles vieram para o banquete, eles ficaram com seus rostos e corpo todo voltado para o leste.* [45]

Dos detalhes na descrição de Filo que encorajam a confiança de que ele estava descrevendo um grupo real de judeus, o mais revelador é sua inclusão de mulheres como membros plenos, em contraste com as mulheres dos essênios casados descritos por Josefo, cujo papel era apenas procriar , e cujo único ato religioso registrado foi tomar banho 'envolto em linho' quando seus homens usavam uma tanga. Uma vez que Philo era em outro lugar notavelmente antagônico às mulheres como "egoísta, excessivamente ciumento, hábil em garantir a moral de um esposo e em seduzi-lo por encantos sem fim", sua particularização do papel completo das mulheres entre os Therapeutae é improvável que tenha saído de sua imaginação , muito menos sua descrição dos aspectos práticos em permitir que homens e mulheres adorem juntos de maneira casta:

> *Este santuário comum em que eles se reúnem a cada sétimo dia é um recinto duplo, uma parte separada para o uso dos homens, a outra para as mulheres. Pois as mulheres também regularmente fazem parte da audiência com o mesmo ardor e o mesmo sentido de sua vocação. A parede entre as duas câmaras sobe do solo para dois, três ou quatro côvados construídos na forma de um peitoral, enquanto o espaço acima do telhado é deixado aberto. Istoo arranjo serve a dois propósitos; a modéstia que convém ao sexo feminino é preservada, enquanto as mulheres sentadas ao alcance da orelha podem facilmente acompanhar o que é dito, uma vez que não há nada que obstrua a voz de quem fala.*

Mais provavelmente, o produto da invenção ascética é a nota de Filo de que a maioria das mulheres são 'virgens idosas, que mantiveram sua castidade não sob compulsão, como algumas das sacerdotisas gregas, mas por sua própria vontade em seu ardente desejo por sabedoria. Ansiosos por ter sua [sabedoria] como companheira de vida, eles rejeitaram os prazeres do corpo e não desejam nenhuma descendência mortal, mas aqueles filhos imortais que somente a alma querida por Deus pode trazer à luz sem ajuda, porque o Pai semeou em sua espiritual raios, capacitando-a a ver as verdades da sabedoria. ' [46]

Philo observou que a vida contemplativa era encontrada "em muitas partes do mundo", e que é "abundante no Egito ... e acima de tudo na vizinhança de Alexandria" (sua cidade natal), mas se ele quis dizer que as comunidades de Therapeutae foram encontrados nesses lugares, bem como junto ao lago mareótico, não está claro. A partir de sua descrição, é em qualquer caso evidente que grupos religiosos semelhantes, mas não idênticos aos essênios

na Judéia, eram encontrados em outras partes do mundo judaico no primeiro século EC , e teremos mais a dizer sobre outros judeus quando olhamos para as comunidades que produziram os manuscritos do Mar Morto. A vida comunal era a essência de cada um desses grupos, e pouco ouvimos sobre os essênios individuais na sociedade judaica, exceto como profetas (ver acima). Uma exceção notável foi um certo João, o Essênio, que em outubro de 66 EC foi nomeado pelo governo revolucionário de Jerusalém para assumir o comando da defesa das áreas no norte e oeste da Judéia. Descrito por Josefo como um homem "de força e inteligência excepcionais", João terá se encontrado em aliança com o saduceu Ananus e o fariseu Simão, filho de Gamaliel, bem como com o próprio Josefo. John morreu em um ataque a Ascalon no início de 67, e Josephus observa explicitamente o envolvimento dos essênios na guerra e sua disposição de enfrentar o martírio:

> *A guerra contra os romanos provou suas almas em todos os sentidos: durante ela, ao ser torcida e também dobrada, queimada e também quebrada, e passando por todos os instrumentos da câmara de tortura, a fim de que eles pudessem insultar o legislador ou comer algo que não de costume, eles não toleravam o sofrimento: nem uma vez gratificando aqueles que os atormentavam, ou chorando. Mas, sorrindo em suas agonias e zombando daqueles que estavam infligindo suas torturas, eles alegremente dispensariam suas almas, [sabendo] que as trariam de volta novamente.* [47]

Prover continuidade em uma comunidade celibatária não é fácil, como as ordens monásticas cristãs às vezes descobrem. Plínio considerou admirável que os essênios tivessem sobrevivido tanto tempo recrutando penitentes em seu número. Filo afirmou que apenas "homens de idade madura já inclinados à velhice" tornaram-se essênios, em contradição direta com a declaração de Josefo de que o celibatário essênios "adotou os filhos de outros em tenra idade para instruí-los", e sua referência a a "outra ordem de essênios que aceitava a necessidade do casamento especificamente para a propagação da espécie", visto que, do contrário, "a raça desapareceria muito rapidamente". De qualquer forma, mesmo alguém nascido como um essênio teria dificuldade em viver uma vida essênia sem uma comunidade à qual ingressar. É claro que não havia necessidade de o Templo em Jerusalém continuar a funcionar para que os judeus escolhessem adotar o estilo de vida dos essênios. Mas se o fizeram na Antiguidade posterior, não deixaram vestígios nas fontes judaicas de depois de 70 EC, que foram preservadas pelos rabinos. [48]

A 'QUARTA FILOSOFIA'

As origens dos essênios estão envoltas em mistério; Josefo simplesmente declarou que na época do sumo sacerdote asmoneu Jônatas, em meados do segundo século AEC, os essênios já eram um dos três *haireseis* dos judeus, e se devemos acreditar em Plínio (como provavelmente não deveríamos), os essênios existiram por 'milhares de séculos' antes de seu tempo. Em contraste, a origem do que Josefo chamou de "quarta filosofia" (em comparação com os fariseus, saduceus e essênios, as três doutrinas judaicas padrão) foi identificada por ele precisamente em 6 EC , o ano em que os romanos impuseram um censo na Judéia para se preparar para a tributação direta sobre a terra que acompanhou a imposição do governo por um governo romano. Foi então que 'um certo homem galileu de nome Judas incitou os habitantes locais à rebelião, criticando-os se eles tolerassem pagar tributo aos romanos e tolerar senhores após Deus. Esse homem era um sofista de sua escola peculiar, que nada tinha em comum com as outras. Em seu relato paralelo (e mais completo) da história do mesmo ano em suas *Antiguidades* , escrito alguns anos depois, Josefo enfatizou especificamente a natureza inovadora desta filosofia como a razão para considerá-la perniciosa: 'Aqui está uma lição de que um a inovação e a reforma nas tradições ancestrais têm um grande peso na escala que leva à destruição da congregação do povo. ' Os problemas que tomaram conta do corpo políticosurgiu por causa da "natureza anteriormente desacostumada dessa filosofia". [49]

A novidade nesta Quarta Filosofia reside inteiramente em seus ensinamentos sobre autoridade. Os seguidores dessa doutrina, segundo Josefo, “têm uma paixão pela liberdade quase invencível, pois estão convencidos de que só Deus é seu líder e mestre”. O impacto imediato da filosofia, uma vez que coincidiu com a imposição do domínio romano, foi

fomentar o sentimento antirromano, mas as implicações da filosofia descrita por Josefo foram muito mais amplas. As objeções desses judeus não tinham nada a ver especificamente com o domínio romano ou estrangeiro, pois era de se esperar que eles se opusessem igualmente à continuação do domínio por um judeu. Arquelau, filho de Herodes que em 6 EC foi enviado pelos romanos ao exílio no sul da Gália, era tanto um 'mestre mortal' quanto o imperador romano. Uma vez que Josefo se opôs tão veementemente a esta nova filosofia, ela não pode ser identificada com a noção de teocracia que, como vimos (Introdução), Josefo descreveu em *Contra Ápio* como a glória culminante da constituição judaica, com a vontade divina mediada por Sumo sacerdote. Nem, uma vez que é declarado especificamente ser novo, pode ser identificado com a objeção à nomeação de um rei sobre Israel, em vez de depender de juízes para mediar a palavra de Deus, que formou um tema importante dos livros bíblicos de Samuel (veja o Capítulo 1). Josefo parece ter imaginado uma forma de judaísmo anárquico em que cada judeu reivindicava uma linha direta com Deus, talvez por meio da leitura individual dos textos bíblicos (embora ele não diga nada sobre a relação desse grupo com as escrituras). [50]

Nenhum nome é dado por Josefo a esta filosofia em qualquer uma das três passagens curtas em que ele a descreve, e mesmo dentro dessas breves descrições ele se contradiz. De acordo com a *Guerra Judaica* , e uma das passagens nas *Antiguidades* , o líder era um galileu chamado Judas, mas na outra passagem nas *Antiguidades* Judas é dito ter vindo de Gamala no Golã (leste do Mar da Galiléia) e ter feito aliança com um certo Saddok , um fariseu. A afirmação explícita em uma passagem de que este grupo não tinha nada em comum com as outras três filosofias é diretamente contradita pela declaração em outra passagem de que "esta escola concorda em todos os outros aspectos com as opiniões dos fariseus", exceto no que diz respeito à sua paixão pela liberdade. Talvez haja também algo incongruente na noção de que Judas 'se colocou como um líder' da quarta das filosofias, apesar de sua oposição ao governo mortal de qualquer tipo. [51]

Parece que este tipo de judaísmo era algo muito diferente de os fariseus, saduceus e essênios, e não apenas em relação à desaprovação de Josefo. A falta de nome é reveladora: não se tratava de um grupo com uma identidade ou programa claro (talvez inevitavelmente, em vista de seu cerne anárquico). Vimos (Capítulo 5) que, apesar de sua afirmação genérica de que essa escola de Judaísmo levou à "loucura" que se seguiu à eclosão da revolta em 66 EC (sessenta anos após sua origem), Josefo não atribuiu essa filosofia diretamente a nenhum Judeu individual em toda a sua história detalhada dos eventos que terminaram com a rebelião e a destruição do Templo. Talvez seja melhor pensar nesta *hairesis* mais como uma tendência à anarquia política por motivos religiosos, provocada pelo governo romano de mão pesada, do que como um tipo realmente distinto de judaísmo. Nesse caso, o acordo com os fariseus terá sido o produto da aceitação da tradição ancestral (além do "amor à liberdade") e da afirmação exagerada de Josefo na *Guerra Judaica de* que Judas e seus seguidores não compartilhavam nada com outros movimentos dentro O judaísmo marca uma tentativa de destacar a natureza excepcional do princípio de oposição a Roma que surgiu dessa devoção radical apenas a Deus como mestre. [52]

Qualquer tentativa de categorizar os sentimentos anti-romanos dentro da sociedade judaica como marginal dessa forma foi difícil de sustentar depois que os judeus da Judéia acabaram de lutar e perderam uma grande guerra contra Roma e, na prática, Josefo referiu-se a outros grupos judeus entre 6 e 70 EC. que se posicionaram contra Roma. Destes, um grupo, os *sicários* , foi explicitamente ligado por Josefo à Quarta Filosofia quando ele descreveu a defesa da fortaleza de Massada no Mar Morto contra as forças romanas em 74 DC por um bando de *sicários* que a ocuparam em 66 DC :

> *Esta fortaleza foi chamada de Massada; e os sicários que a ocupavam tinham à frente um homem de influência chamado Eleazar. Ele era um descendente de Judas que, como já dissemos, induziu multidões de judeus a se recusarem a se inscrever , quando Quirino foi enviado como censor à Judéia. Pois naqueles dias os sicários se uniram contra aqueles que consentiam em se submeter a Roma e de todas as formas os tratavam como inimigos, saqueando suas propriedades, arrebanhando seu gado e incendiando suas habitações.*

Esta passagem implica que os *sicários* seguiram a Quarta Filosofia e, ao descrever a

fortaleza sob tortura pelos romanos daqueles *sicários* que escaparam para o Egito após a queda da Judéia, Josefo enfatizou sua recusa, em linha com os ensinamentos de Judas, o Galileu, para proferir as palavras cruciais que teriam reconhecido o senhorio de César. Mas em outra parte de sua história Josefo discutiu os *sicários* como um grupoconhecido não por sua ideologia, mas por suas táticas. Os *sicários* eram notórios pelo terrorismo urbano, aproximando-se das vítimas nas multidões e as esfaqueando com suas adagas curtas(*sicae*) antes de derreterem no mêlée. Josefo afirmou especificamente que o grupo apareceu pela primeira vez no início dos anos 50 EC, na época do procurador Félix.

Já que Josefo falhou em chamar os seguidores da Quarta Filosofia de ' *sicarii* ' quando ele descreveu a filosofia em qualquer de suas obras históricas, e visto que ele não gostou de todo os *sicários* e da Quarta Filosofia, não haveria razão para ele não dar isso nome para esta forma de judaísmo ilegítimo se esse foi um nome que eles se deram. É provável que o vínculo entre os *sicários* e Judas da Galiléia fosse essencialmente familiar. Eleazar b. Yair, que liderou os defensores de Massada, foi apenas um dos vários descendentes de Judas que causou problemas às autoridades romanas no primeiro século EC . Não se sabe quantos desses descendentes assinaram a Quarta Filosofia. [53]

ZELOTES

Entre os outros tipos de judaísmo descritos nas histórias de Josefo, havia outro grupo oposto a Roma, separado dos *sicários* e com uma identidade de grupo mais clara do que os adeptos da Quarta Filosofia. Os zelotes, disse Josefo com desgosto, eram um grupo de bandidos que assumiram esse nome na primavera de 68 EC, quando invadiram o Templo em Jerusalém: 'pois assim se chamavam, como se fossem zelotes na causa da virtude e não do vício em sua forma mais vil e extravagante '. Esses zelotes desempenhariam um papel importante, primeiro na guerra civil que se seguiu entre as facções em Jerusalém, nos dois anos seguintes, e depois na defesa final da cidade contra o ataque das forças romanas. Em 68 EC, eles assumiram o controle do Templo do governo liderado pelo saduceu Ananus b. Ananus , a quem acusaram, com alguma justificativa, de vigor insuficiente para levar adiante a guerra. A oposição de Ananus levou a uma guerra aberta em torno do local do Templo:

> *O povo também clamava para que ele os liderasse contra o inimigo a quem ele instava a atacar, cada homem totalmente pronto para enfrentar o primeiro perigo. Mas enquanto Ananus estava alistando e organizando recrutas eficientes, os zelotes ouvindo o ataque projetado ... ficaram furiosos e saíram correndo do Templo, em regimentos e unidades menores, e não pouparam ninguém que caísse em seusmaneira. Ananus prontamente reuniu sua força de cidadãos, que, embora superior em número, em armas e por falta de treinamento, não era páreo para os zelotes. O ardor , porém, supria as deficiências de cada uma das partes ... Assim, influenciados por suas paixões, eles se encontraram em conflito ... Qualquer zelote que fosse atingido subia ao Templo, manchando com seu sangue o pavimento sagrado, e pode-se dizer que nenhum sangue além do deles contaminou o santuário.*

Em poucas semanas, a contenda levou ao dramático assassinato de Ananus e, desde então, até a primavera de 70, os zelotes ficaram de fato no comando do templo interno e da execução dos sacrifícios. Somente quando as forças romanas sob o comando de Tito começaram seu cerco à cidade pouco antes da Páscoa, em 70 EC , os zelotes concordaram em cooperar com as outras forças judaicas contra o inimigo comum. [54]

Josefo, que produziu nosso único relato das ações dos zelotes durante esses anos, dificilmente foi um observador objetivo. Por volta de 68 EC, ele mesmo se rendeu aos romanos, em resposta, disse ele, a uma instrução divina. Os únicos rebeldes judeus aos quais ele estava inclinado a conceder alguma legitimidade eram a facção liderada por seu antigo aliado Ananus . Portanto, é difícil saber quanto crédito dar à sua descrição dos excessos dos zelotes no auge da revolta:

> *Com um desejo insaciável de saque, eles saquearam as casas dos ricos; o assassinato de homens e a violação de mulheres eram seu esporte; carregavam seus despojos com sangue para lavá-los e, por mera saciedade, inescrupulosamente condescendentes com práticas efeminadas, trançavam os cabelos e vestiam roupas femininas, encharcavam-se de perfumes e pintavam as pálpebras para realçar sua beleza. E não apenas imitavam o vestido, mas também as paixões das mulheres, imaginando em seu excesso de lascívia prazeres ilegais e chafurdando como em um bordel na cidade, que poluíam de ponta a ponta com seus atos*

indecentes. No entanto, embora usassem rosto de mulher, suas mãos eram assassinas e, aproximando-se com passos minuciosos, de repente se tornavam guerreiros e sacando suas espadas de debaixo de seus mantos tingidos transfixavam quem quer que encontrassem.

É improvável que Josefo fornecesse a seus leitores uma noção clara da ideologia religiosa dos judeus que ele desprezava tão intensamente e, como resultado, suas visões religiosas devem ser deduzidas essencialmente de seus adeptos e suas ações, e não da avaliação de Josefo. [55]

Josefo descreveu os zelotes como bandidos, mas seus líderes parecem ter sido padres. O mais notável foi Eleazar b. Simon (ou Gion), um padre que dois anos antes, em outubro de 66, havia sido rejeitado pela assembléia nacional na nomeação de generais, apesar de seu controle de grande parte do tesouro público, porque 'eles observaram sua natureza tirânica e que os zelotes com ele se comportaram como guarda-costas '. Josefo atribuiu a eventual ascensão de Simão ao poder a uma combinação de sua malandragem e controle desses recursos financeiros, mas a origem sacerdotal dos líderes zelotes e sua paixão por proteger o Templo sugere uma motivação mais religiosa. Sua confiança na intervenção divina surgiu bem no início de seu controle do Templo em sua decisão, observada acima no Capítulo 5 , de nomear um novo Sumo Sacerdote por sorteio. Josefo, deplorando sua decisão, declarou que os zelotes afirmavam 'que nos velhos tempos o sumo sacerdócio era determinado por sorteio; mas, na realidade, sua ação foi a revogação da prática estabelecida e um truque para se tornarem supremos, colocando essas nomeações em suas próprias mãos ". Em toda essa injúria, é importante notar que os zelotes alegaram ter alegado costumes antigos como sua justificativa. Ao usar o lote, é claro, a escolha foi transferida dos humanos para Deus. [56]

O nome 'Zelote' parece ter carregado ressonância particular no período tardio do Segundo Templo, e a mesma terminologia é usada para outros que parecem não ter tido nenhuma conexão com o partido de Eleazar b. Simão, que desempenhou um papel tão central na vida de Jerusalém nos últimos anos antes de sua destruição. Um dos seguidores de Jesus foi chamado de 'Simão, o Zelote', de acordo com o Evangelho de Lucas. Havia muito fascínio com a história do protótipo de zelotes, Pinchas ('Phineas' em grego), o neto do sacerdote Aarão. De acordo com Números, Pinchas matou um certo Zimri com um único golpe de lança quando o encontrou no ato sexual com uma mulher midianita, porque ele (Pinchas) era 'zeloso de seu Deus'. Ben Sira chamou Pinchas de "o terceiro em renome" depois de Moisés e Aarão por serem zelosos dessa maneira. O autor de I Macabeus descreveu Mattathias (pai de Judá Macabeus) mostrando zelo 'como Phineas havia feito', e textos rabínicos posteriores expandem a excelência de seu entusiasmo pela retidão. Tal devoção intensa, elevando o piedoso da obediência comum a um plano superior, poderia ser reivindicada por judeus de todos os tipos, sem sugerir filiação a qualquer escola filosófica ou partido político. De acordo com o Evangelho de João, Jesus agiu por zelo ao limpar o Templo. Paulo se identificou como um ex-fanático: 'Eu progredi no Judaísmo além de muitos entre o meu povo da mesma idade, pois eu era muito mais zeloso das tradições demeus ancestrais.' A Mishná estabelece que 'se um homem roubou um vaso sagrado, os zelotes [*kanaim* , o equivalente hebraico do *zelotai* grego] podem cair sobre ele'. [57]

O entusiasmo religioso extremo podia claramente assumir muitas formas, incluindo violência licenciada em nome da moralidade percebida e, evidentemente, em 68-70 EC foi aproveitado por um grupo de judeus para canalizar a oposição ao estado romano. Nada conecta esses zelotes aos seguidores da Quarta Filosofia pregada em 6 EC por Judas e Saddok , além da atribuição de Josefo a ambos os grupos de culpa pelo desastre que atingiu Jerusalém. Josefo foi generoso ao atribuir a culpa a mais ou menos todos os atores do drama que descreveu, exceto ele mesmo. Mas pode haver fundamentos bastante mais fortes para conectar os zelotes aos *sicários* . Somos informados de que em 66 DC *sicários* liderados por um certo Menachem, 'filho de Judas chamado Galileu, o sofista mais inteligente que uma vez, nos dias de Quirino, repreendeu os judeus por reconhecerem os romanos como mestres de Deus', apreendeu armas do arsenal de Herodes em Massada. Ele então retornou "como um verdadeiro rei" a Jerusalém, tornando-se "um tirano insuportável", e foi ao Templo "enfeitado com trajes reais e assistido por zelotes armados", antes de ser esmagado e morto pelos aristocratas sacerdotais que haviam começado a

revolta contra Roma e não tinha intenção de perder o controle para este intruso e sua gangue. Mas Josefo registrou nesta mesma passagem que entre os *sicários* de Menachem estava Eleazar b. Yair, "um parente de Menachem e, subsequentemente, déspota de Massada", e em seu relato do eventual cerco de Massada, Josefo saiu de seu caminho para distinguir os zelotes como um grupo separado dos *sicários* . [58]

Assim, Little sugere que a filosofia anárquica radical pregada por Judas em 66 EC se tornou um movimento dentro do Judaísmo por direito próprio. Vimos no Capítulo 5 que, apesar de afirmar que a pregação de Judas foi responsável pela destruição de Jerusalém, em todas as suas descrições de levantes anti-romanos específicos entre 6 EC e a eclosão da revolta em 66 EC Josefo não atribuiu nada a Judas. seguidores. O autor de Atos colocou na boca do fariseu Gamaliel a declaração explícita de que 'Judas, o Galileu, levantou-se na época do censo e fez com que as pessoas o seguissem; ele também morreu, e todos os que o seguiram foram dispersos. ' [59]

O relato hostil de Josefo não disfarça a preocupação comum de todos esses grupos anti-romanos com a adoração no Templo, embora possam ter sido equivocados em suas tentativas de preservá-lo. No caso dos zelotes, sua disposição de permitir que outros judeus adorassemno Templo na Páscoa em 70 EC levou ao fim de sua independência como um grupo político no controle do Templo interno enquanto Jerusalém estava sob cerco:

> *Quando chegou o dia dos pães ázimos ... Eleazar e seus homens abriram parcialmente os portões e admitiram os cidadãos que desejavam adorar dentro do edifício. Mas John [de Gischala , líder de uma facção rival], fazendo do festival um manto para seus desígnios traiçoeiros, armado com armas ocultas menos conspícuas de seus seguidores, a maioria dos quais não eram purificados, e por seus esforços fervorosos conseguiu que passassem furtivamente para o templo para tomar posse prévia dele. Uma vez lá dentro, eles tiraram suas vestes e de repente foram revelados como homens armados ... Estando agora de posse do pátio interno do templo e todos os suprimentos que ele continha, eles puderam desafiar Simon.*

A Quarta Filosofia e os zelotes não deixaram nenhum legado direto nas formas posteriores do judaísmo. Os sábios rabínicos, conforme registrado no Talmud Babilônico, deveriam relembrar a destruição do Templo como um produto do "ódio sem causa" dos judeus daquela época. Os rabinos preservaram um profundo ódio por Roma como o reino ímpio que havia encerrado a adoração no Templo, mas não defendiam a rebelião. Nem afirmaram que os judeus deveriam buscar liberdade política por motivos religiosos. [60]

OS MANUSCRITOS DO MAR MORTO

A descoberta e eventual publicação desde 1947 de cerca de 900 textos antigos que haviam sido escondidos em cavernas perto de Qumran pelo Mar Morto trouxeram à luz tipos de Judaísmo no final do período do Segundo Templo, para o qual nem Josephus nem qualquer outra fonte preservada pelo falecido judeu e tradições cristãs referidas. Os historiadores têm tentado nos últimos sessenta anos ou mais identificar os autores de alguns desses textos com grupos previamente conhecidos, incluindo todas as quatro filosofias descritas por Josefo, mas, embora as formas de judaísmo reveladas nesses textos exibam algumas características em comum com cada um desses grupos (sem surpresa, em vista de sua origem nas mesmas tradições do judaísmo pós-bíblico), eles não parecem idênticos a nenhum deles. Josefo estava compondo história militar e política, em vez de etnografia ou teologia, e não há razões para supor que ele pretendia incluir todas as formas atuais de judaísmo quando descreveu as quatro filosofias do judaísmo. Já que, ao contrário, ele escreveu em outro lugar sobre Johno Batista, Jesus e Filo, ele devia estar bem ciente de que outros tipos de Judaísmo existiam em seus dias. Portanto, em vez de interpretar os manuscritos do Mar Morto pelas lentes do que Josefo nos diz sobre outros grupos (na maioria das vezes, os essênios), a natureza da comunidade (ou comunidades) desses distintos sectários deve ser examinada por si mesma.

Muitos dos pergaminhos contêm textos bíblicos, hinos, escritos de sabedoria e outros materiais que poderiam ter sido usados por qualquer ramo do Judaísmo neste período. Os pergaminhos incluem fragmentos de todos os livros da Bíblia Hebraica, exceto Ester, com várias cópias particularmente do Pentateuco e dos Salmos, textos de interpretação da

Bíblia (como o Apócrifo do Gênesis em aramaico, que suaviza as histórias do Gênesis) e obras litúrgicas como os Cânticos do sacrifício do sábado, representando a adoração angelical, que poderia ter sido edificante para qualquer judeu envolvido em oração devota:

> *Para o Mestre. Canção do holocausto do sétimo sábado no dia dezesseis do mês. Louvado seja o Deus Altíssimo , ó tu, alto entre todos os deuses do conhecimento. Que os santos dos 'deuses' santifiquem o Rei da glória, que santifica por sua santidade todos os seus santos. Ó Príncipes dos louvores de todos os 'deuses', louvem o Deus de louvores majestosos, pois no esplendor dos louvores está a glória de Sua realeza. Nele estão (contidos) os louvores de todos os 'deuses' junto com o esplendor de todo o [Seu] rei [navio]. Exaltem Sua exaltação nas alturas, ó 'deuses', acima dos deuses nas alturas, e Sua gloriosa divindade acima de todas as alturas. Pois Ele [é o Deus dos deuses], de todos os Príncipes nas alturas, e o Rei dos reis de todos os conselhos eternos ...* [62]

Mas, ao lado de resquícios de um judaísmo mais geral, as cavernas também abrigavam cópias de regras que pressupõem uma comunidade ou comunidades sectárias e de formas distintas de interpretação da Bíblia que afirmam que o real significado de algumas partes da Escritura está relacionado à história desta comunidade . Como o resto dos manuscritos se relacionam com os textos sectários é difícil de estabelecer. Os manuscritos foram encontrados em onze cavernas naturais espalhadas nas colinas acima do povoado de Qumran. A maioria é pergaminho, mas alguns são feitos de papiro, e um texto enigmático, que lista esconderijos de tesouros, está escrito (por razões desconhecidas) em cobre.

A investigação científica confirmou a datação desses objetos de aproximadamente 2.000 anos atrás, e estudos meticulosos já reuniram e decifraram quase todos os fragmentos. Mas os principais problemas de interpretação permanecem em relacionar os pergaminhos entre sie para o local de assentamento em Qumran, que foi escavado principalmente na década de 1950, mas continua a revelar novas informações. Os pergaminhos foram escritos em Qumran ou trazidos de outro lugar, talvez de Jerusalém? Devem os achados em algumas das cavernas, como os documentos gregos encontrados na Gruta 7, ser tratados como esconderijos separados, ou todos os pergaminhos devem ser entendidos como a 'biblioteca' de um único grupo? A arqueologia do local de Qumran sugeriria seu uso por judeus piedosos, mesmo que sua ocupação não tivesse relação com a descoberta dos pergaminhos por perto ? Em meio a toda essa incerteza, um fato parece indiscutível. Em algum momento do final do primeiro século EC, esses rolos foram depositados em potes nas cavernas, para proteção, por judeus piedosos. Algo deu errado, pois esses judeus nunca mais voltaram, provavelmente por causa da intervenção das forças romanas, e os manuscritos permaneceram intactos por quase 1.900 anos. [63]

A indicação mais clara da existência de uma comunidade distinta e separada como a origem de pelo menos alguns dos manuscritos pode ser encontrada na redação de parte da

Regra da Comunidade:

> *O Mestre ensinará os santos a viver (?) {De acordo com o livro} da Comunidade [Regra], para que busquem a Deus com todo o coração e alma, e façam o que é bom e reto diante Dele como Ele ordenou por a mão de Moisés e todos os Seus servos, os Profetas ... Ele admitirá no Pacto da Graça todos aqueles que se dedicaram livremente à observância dos preceitos de Deus, para que possam se unir ao conselho de Deus e viver perfeitamente diante dEle em de acordo com tudo o que foi revelado a respeito de seus tempos designados, e que eles possam amar todos os filhos da luz, cada um de acordo com sua sorte no desígnio de Deus, e odiar todos os filhos das trevas, cada um de acordo com sua culpa na vingança de Deus ... Todos aqueles que abraçam a Regra da Comunidade entrarão no Pacto diante de Deus para obedecer a todos os Seus mandamentos para que não O abandonem durante o domínio de Belial por causa do medo, terror ou aflição. Ao entrar no Pacto, os sacerdotes e levitas abençoarão o Deus da salvação e toda a sua fidelidade, e todos aqueles que entrarem no Pacto dirão depois deles: 'Amém, Amém!'*

A Regra da Comunidade, que parece ter sido destinada ao Mestre da comunidade, fornece instruções sobre a entrada no Pacto da Comunidade, estatutos para o Conselho da comunidade e 'regras de conduta para o Mestre nestes tempos com respeito ao seu amor e odiando '. O texto é conhecido por cerca de doze manuscritos, dos quais um (da Gruta 1) preserva onze colunas, e os outros (da Gruta 4e 5) são fragmentários. O número de manuscritos, e as diferenças entre eles, principalmente no que diz respeito à liderança dos 'Filhos de Zadok' (veja abaixo), sugere fortemente que a Regra foi posta em prática

(embora isso, por sua vez, levante a questão de por que as cópias de a Regra foi preservada assim que se tornou desatualizada). [64]

A Comunidade na Regra é chamada de ' Yahad ', o que parece ser uma autodesignação semiformal, embora em outros lugares os iniciados sejam referidos como *Rabbim* ('os muitos'). O grupo também é chamado por outros termos hebraicos para uma congregação, como *edah* ou *kahal* . Parece provável que não viram necessidade de um termo especial, visto que se viam como o verdadeiro Israel, dividido em sacerdotes e leigos:

O Conselho da Comunidade é instituído na verdade. Será uma Plantação Eterna, uma Casa de Santidade para Israel, uma Assembleia de Santidade Suprema para Aarão. Eles serão testemunhas da verdade no Juízo e serão os eleitos de boa vontade que expiarão a Terra e pagarão aos ímpios sua recompensa. Será aquela parede provada, aquela pedra preciosa de esquina , cujos alicerces não balançarão nem balançarão em seu lugar. Será uma Morada Santíssima para Aarão, com conhecimento eterno do Pacto de Justiça, e oferecerá doce fragrância. Será uma Casa de Perfeição e Verdade em Israel para que eles possam estabelecer uma Aliança de acordo com os preceitos eternos. [65]

A vida sectária, conforme prevista na Regra da Comunidade, assumiu uma forma que se tornaria comum entre os monges cristãos muito mais tarde na Antiguidade. Foi centrado em refeições comuns consumidos na pureza da mesma forma como o essênios e Therapeutae. Foi enfatizada a autoridade sacerdotal e o estudo da lei: 'E a Congregação vigiará em comunidade um terço de cada noite do ano, para ler o Livro e estudar a Lei e abençoar juntos. Cada homem se sentará em seu lugar: os sacerdotes se sentarão primeiro, os anciãos em segundo, e todo o resto do povo de acordo com sua categoria. E assim eles serão questionados sobre a Lei, e sobre qualquer conselho ou assunto que chegue à Congregação, cada homem levando seu conhecimento ao Conselho da Comunidade. ' As regras nesta comunidade deveriam ser aplicadas com grande precisão:

> *Se um deles tiver mentido deliberadamente em questões de propriedade, será excluído da Refeição pura da Congregação por um ano e fará penitência com relação a um quarto de sua alimentação. Quem respondeuao seu companheiro com obstinação, ou dirigiu-se a ele com impaciência, chegando a ignorar a dignidade do seu semelhante ao desobedecer à ordem de um irmão inscrito antes dele, ele fez justiça com as próprias mãos; portanto, ele fará penitência por um ano [e será excluído].* [66]

Não é possível reconciliar totalmente esse estilo de vida com a vida comunitária bastante diferente atestada no chamado Documento de Damasco, do qual fragmentos foram encontrados em três das cavernas de Qumran. Este documento já era conhecido antes de 1947 a partir de duas cópias medievais incompletas dos séculos X e XII descobertas em *1896-7* na *geniza*(armazém) de uma sinagoga medieval no Cairo (sobre a qual mais no Capítulo 9). O livro de regras, que recebe o nome de suas referências frequentes à "Nova Aliança na Terra de Damasco", estabelece instruções para os membros de uma comunidade evidentemente envolvida na vida mais ampla de Israel, incluindo (por exemplo) regras "relativas ao juramento de uma mulher ', leis relacionadas com propriedade, tratamento de servos e servas, relações sexuais entre um homem e uma mulher e relações com gentios:' Nenhum homem deve estender a mão para derramar o sangue de um gentio por causa de riquezas e ganhos. Nem deve levar nada deles, para que não blasfemam, a menos que aconselhado pela companhia de Israel. Nenhum homem venderá animais ou pássaros limpos aos gentios para que não os ofereçam em sacrifício. Ele se recusará, com todas as suas forças, a vender-lhes qualquer coisa de seu celeiro ou lagar, e não lhes venderá seu servo ou serva, visto que foram por ele introduzidos no Pacto de Abraão. ' É dado como certo que os membros da comunidade podem se envolver no comércio, embora sob condições controladas: 'Nenhum homem deve formar qualquer associação de compra e venda sem informar o Guardião sobre o acampamento.' [67]

Os fragmentos do Documento de Damasco encontrados na Gruta 4 em Qumran incluem regras sobre relações com mulheres, então não há razão para suspeitar que essas passagens nas cópias do Cairo sejam adições medievais aos documentos originais: 'Quem quer que tenha abordado sua esposa não de acordo com as regras, fornicando, ele deve sair e não deve voltar novamente. (Se ele murmurou) contra os pais ele deve partir e não deve voltar. (Mas se ele murmurou) contra as mães, ele fará penitência por dez dias. ' Como veremos a seguir, alguma relação entre o grupo que viveu por esta Regra e aqueles que viveram de acordo com a Regra da Comunidade é sugerida por suas alusões a personagens distintos em uma história sectária compartilhada. A natureza precisa de seu

relacionamento está além da memória, mas doze fragmentos de um manuscrito que incluíao material da lei do sábado no Documento de Damasco e do código penal na Regra da Comunidade sugere fortemente que os dois grupos estavam conectados de alguma forma. [68]

Ambos os grupos imaginavam que a autoridade estava nas mãos de padres. Assim, por exemplo, um sacerdote recitaria a bênção para cada grupo deles reunido para uma refeição comunitária, e 'onde os dez estiverem, nunca faltará um sacerdote instruído no Livro de Meditação, todos eles serão governados por ele '(embora, de acordo com o Documento de Damasco, um dos levitas pudesse substituir um sacerdote se ele fosse mais experiente). Para ambos os grupos, um oficial descrito como o 'Guardião' era o encarregado de admitir os neófitos, instruí-los e examiná-los: 'Ele os amará como um pai ama seus filhos e os carregará em todas as suas aflições como um pastor suas ovelhas. ' Em ambos os grupos, a iniciação na seita era marcada por um juramento de entrada no convênio, e havia reuniões anuais para decidir se o comportamento de cada indivíduo exigia que sua posição na comunidade fosse alterada. Foi sugerido que ambas as comunidades celebravam esta cerimônia anual da aliança em Shavuot, visto que vimos que os Therapeutae deram especial destaque a este dia. O livro dos Jubileus, do qual vários fragmentos foram encontrados em Qumran, considera Shavuot o mais importante dos festivais porque renovar a aliança entre Deus e Israel era uma parte central de sua observância, e afirma que cumpriu essa função desde o tempo de Noé, mesmo antes de Moisés. [69]

Entre os outros pergaminhos encontrados em Qumran que provavelmente foram compostos por ou para uma ou outra das comunidades sectárias está o Pergaminho da Guerra, que descreve a luta simbólica entre os Filhos da Luz e os Filhos das Trevas, na qual os sectários imaginam eles próprios lutando uma série de batalhas estilizadas até que Deus destrua Belial e seu reino, e provavelmente o Pergaminho do Templo. O Pergaminho do Templo é um texto muito longo que trata da lei bíblica relacionada principalmente ao Templo, sacrifícios e festivais, mas também tribunais, regulamentos de pureza, votos e muitos outros tópicos. Apresenta a harmonização de diferentes textos bíblicos como se fosse uma nova revelação falada por Deus na primeira pessoa: 'Justiça e justiça só tu deves buscar para que possas viver e vir a herdar a terra que te dou para habitar todos os dias . ' A referência frequente a Belial nos emocionantes Hinos de Ação de Graças, que são semelhantes aos Salmos bíblicos, sugere uma origem sectária. Mas para muitos outros pergaminhos é impossível determinar se eles são sectários ou não. [70]

Das doutrinas distintas desses sectários, as mais significativas foram suas noções de uma nova aliança e do papel em sua história de um Mestre de Justiça. A maior parte das evidências sobre a carreira desse Mestre são encontradas nas notáveis interpretações das profecias de Habacuque encontradas em um único, mas bem preservado, pergaminho da Gruta 1. A interpretação, que em cada caso segue uma citação do texto bíblico, pressupõe conhecimento da história, de modo que os historiadores agora precisam juntar uma narrativa das origens do Yahad a partir de uma série de alusões, como a seguinte na frase do texto de Habacuque 'Contemple as nações e veja, maravilhe-se e fique surpreso ; pois eu realizo uma ação em seus dias, mas você não vai acreditar quando lhe disserem ':

> *[Interpretado, isto diz respeito] àqueles que foram infiéis juntamente com o Mentiroso, em que [não] [ouviram a palavra recebida] pelo Mestre de Justiça da boca de Deus. E diz respeito aos infiéis da Nova [Aliança], visto que não creram na Aliança de Deus [e profanaram] Seu santo Nome. E da mesma forma, esta palavra deve ser interpretada [como concernente àqueles que] serão infiéis no final dos dias. Eles, os homens violentos e violadores do Pacto, não acreditarão quando ouvirem tudo o que [vai acontecer] à geração final do sacerdote [em cujo coração] Deus colocou [entendimento] para que ele pudesse interpretar todas as palavras de Seus servos, os Profetas, por meio dos quais Ele predisse tudo o que aconteceria a Seu povo e [Sua terra].*

Em outra passagem, a frase bíblica 'Ó traidores, por que vocês olham fixamente e ficam calados quando o ímpio engole outro mais justo do que ele?' é interpretado como 'Isso diz respeito à Casa de Absalão e aos membros de seu conselho que ficaram em silêncio no momento da punição do Mestre da Justiça e não o ajudaram contra o Mentiroso que desrespeitou a Lei no meio de toda a [congregação]. ' Em algum momento, ao que parece, um Mestre proclamou novos ensinamentos a esses sectários, por meio dos quais eles se acreditavam eleitos, contanto que permanecessem fiéis, e todos os outros condenados:

> *Nenhum dos homens que entram na Nova Aliança na terra de Damasco, e que novamente a traem e se afastam da fonte das*

águas vivas, será contado com o Conselho do povo ou inscrito em seu Livro a partir do dia da reunião em do Mestre da Comunidade até a vinda do Messias de Aarão e Israel. E assim será para todo homem que entra na congregação de homens de perfeita santidade, mas desmaia no cumprimento dos deveres dos retos. Ele é um homem que se derreteu na fornalha; quando suas obras forem reveladas, ele será expulso da congregação como se sua sorte nunca tivesse caído entre os discípulos deDeus. Os homens de conhecimento o repreenderão de acordo com seu pecado contra o tempo em que ele se apresentará novamente perante a Assembleia dos homens de perfeita santidade. Mas quando suas obras forem reveladas, de acordo com a interpretação da Lei na qual os homens de perfeita santidade andam, que nenhum homem se preste a ele com respeito a dinheiro ou trabalho, pois todos os Santos do Altíssimo o amaldiçoaram. [71]

O grupo evidentemente nutria profundos ressentimentos contra aqueles que haviam traído a comunidade no passado:

E assim será para todos os primeiros e últimos que rejeitam (os preceitos), que colocam ídolos em seus corações e andam na teimosia de seus corações; eles não terão parte na casa da lei. Eles serão julgados da mesma maneira que seus companheiros foram julgados que desertaram para o Scoffer. Pois eles falaram erroneamente contra os preceitos da justiça e desprezaram o Pacto e o Pacto - o Novo Pacto - que fizeram na terra de Damasco. Nem eles nem seus parentes terão qualquer parte na casa da lei. Do dia da reunião do Mestre da Comunidade até o fim de todos os homens de guerra que desertaram para o Mentiroso, passar-se-ão cerca de quarenta anos. E durante essa era a ira de Deus será acesa contra Israel; como Ele disse: 'Não haverá rei, nem príncipe, nem juiz, nem homem para repreender com justiça.' Mas aqueles que se desviam do pecado de Jacó, que guardam a Aliança de Deus, então falarão cada um ao seu próximo, para justificar cada um a seu irmão, para que seus passos sigam o caminho de Deus. E Deus ouvirá suas palavras.

Os textos não mencionam o Scoffer ou o Mentiroso. Presumivelmente, sua identidade era óbvia para os próprios sectários. [72]

O conteúdo da nova aliança abraçada pela seita só pode ser deduzido das preocupações evidenciadas nos manuscritos sectários. Tinha pouco em comum com a nova aliança adotada pelos primeiros cristãos algumas gerações depois. Presumivelmente, uma grande parte consistia em instruções para o estilo de vida ascético, abluções rituais e refeições sagradas, que separavam esses judeus dos outros. Numerosos escritos de sabedoria confirmam uma ênfase na ética e no conhecimento: 'Você é um homem pobre. Não diga: como sou pobre, não procurarei conhecimento. Aceite toda disciplina e ... refine seu coração e seus pensamentos com uma infinidade de compreensão. ' Percorrer uma grande quantidade de literatura sectária é uma preocupação para o fim dos tempos, em que (conforme previsto no Pergaminho da Guerra) os membros do Yahad deveriam assumir um papel de liderança e os Filhos da Luz poderiam esperar a vida eterna: ' Deus os deu ao seuos escolhidos como uma possessão eterna, e os fez herdar a sorte dos Santos. Ele se juntou a sua assembléia dos Filhos do Céu para ser um Conselho da Comunidade, um alicerce do Edifício da Santidade, uma plantação eterna em todos os tempos vindouros. ' Numerosas referências sugerem a crença de que haveria mais de um Messias, tanto o Messias de Davi quanto o Messias de Aarão. [73]

O que mais imediatamente distinguiu o grupo foi o uso de um calendário diferente do usado no Templo. A sobrevivência entre os rolos (embora em forma fragmentada) de vários calendários sugere que o uso pelos sectários de um calendário solar exigia muita dedicação. É provavelmente significativo que tal calendário tenha sido copiado no mesmo pergaminho que o tratado sectário *Miksat Ma'asei haTorah* ('Algumas Observâncias da Lei'), um texto geralmente conhecido hoje como 4QMMT, que pontificava sobre questões controversas de lei, não menos no que diz respeito à pureza e ao Templo de Jerusalém. No entanto, não é óbvio como esse sistema de calendários diferente terá afetado a relação desses sectários com o Templo. Muitas vezes foi sugerido que os membros do Yahad viraram as costas ao Templo e construíram para si um novo Judaísmo no qual a vida e as orações e refeições sagradas da comunidade tomaram o lugar dos sacrifícios realizados pelos sacerdotes, e que esta separação foi reforçado pelo calendário distinto da seita. Mas vimos que fariseus e saduceus compartilhavam o Templo apesar das discordâncias de calendários, e nenhum texto encontrado entre os pergaminhos afirma qualquer ligação entre o calendário e a decisão dos sectários de se separarem de outros judeus, embora o comentário de Habacuque realmente se refira a um tempo no passado em que a (ou uma) comunidade, ou seu líder (o Mestre da Justiça), rompeu com um sacerdote perverso e em

um momento no futuro em que um sacerdote ou sacerdotes corruptos sofrerão por seus pecados:

> Este ditado diz respeito ao Sacerdote Mau, visto que ele receberá a recompensa que ele mesmo ofereceu aos Pobres. Pois 'Líbano' é o Conselho da Comunidade; e as 'bestas' são os simples de Judá que guardam a lei. Como ele mesmo planejou a destruição dos Pobres, Deus o condenará à destruição. E quanto ao que Ele disse, 'Por causa do sangue da cidade e da violência feita à terra': interpretado, 'a cidade' é Jerusalém onde o Sacerdote Iníquo cometeu atos abomináveis e profanou o Templo de Deus. 'A violência feita à terra': estas são as cidades de Judá onde ele roubou os pobres de suas posses. [74]

A comunidade se imaginava, em certo sentido, constituindo um sacrifício oferecido a Deus em expiação pelo pecado, e muitos textos sectários indício de insatisfação com a forma como o Templo é administrado. O Pergaminho do Templo prevê uma construção que difere notavelmente do Templo remodelado na época de Herodes, sugerindo a crença de que o Templo atual não foi construído de acordo com o arquétipo divino. Mas não há nenhuma evidência direta de que os sectários se desligaram do Templo em seus próprios dias, que era, como vimos, o local principal para a adoração judaica, conforme mandatado nos textos bíblicos que os sectários consideravam caros da mesma maneira. como outros judeus.

Nos séculos posteriores, judeus e cristãos aprenderiam a adorar sem templo, mas, em um mundo em que sacrifícios e ofertas eram normais em todos os sistemas religiosos, seria extraordinário que esses sectários voltassem as costas ao culto em Jerusalém. E, de fato, os rolos estão cheios de referências à sua centralidade. Prescrições de sacrifícios e referências ao Templo estão amplamente espalhadas pelos textos bíblicos de Qumran, e também podem ser encontradas nada menos que sessenta e três referências a Jerusalém em textos não bíblicos (e poucas a outras cidades). Existem regras detalhadas no Pergaminho do Templo para o culto, construção e mobília do Templo, referências frequentes aos sacerdotes e a Aarão, e calendários para a operação dos cursos sacerdotais no santuário. O conselho sobre como administrar o Templo encontrado no documento sectário MMT, que sobrevive em uma série de cópias fragmentadas, refletia a disputa entre os judeus sobre como isso deveria ser feito, mas não parece a polêmica de um grupo que se isolou do Templo completamente. [75]

É claro que se provou perfeitamente possível para os judeus de gerações anteriores criticarem a confiança nos sacrifícios por parte daqueles que não guardavam o resto dos mandamentos de Deus, sem, portanto, advogar a abstenção do culto sacrificial. As atitudes sectárias em relação ao Templo podem muito bem ter variado ao longo do tempo, sem exigir o afastamento da adoração a Deus de acordo com a injunção explícita da Torá. O próprio Documento de Damasco prescrevia regras para trazer ofertas: 'Ninguém deve enviar ao altar qualquer holocausto, ou oferta de cereais, ou incenso, ou madeira, pela mão de alguém ferido com qualquer impureza, permitindo-lhe assim contaminar o altar . Pois está escrito: “O sacrifício do ímpio é uma abominação, mas a oração do justo é uma oferta agradável. “'O que a participação no culto do Templo pode acarretar para os sectários individuais é mais difícil de dizer. Um texto sugere uma objeção ao pagamento anual do imposto do Templo de meio siclo com base em uma interpretação engenhosa de uma decisão bíblica. Para os padres sectários, a decisão de não servir no Templo seria provavelmente um grande problema, mas para os não-padres o comparecimento real não precisava ser frequente, como vimos. [76]

O número de sectários no Yahad em qualquer momento é desconhecido, e as tentativas de fazer uma estimativa, com base no tamanho do assentamento de Qumran e o número de esqueletos no cemitério adjacente, são muito hipotéticos para ter qualquer valor, uma vez que não se sabe quantos (se algum) da seita viviam em Qumran e não é certo como o cemitério, que incluía esqueletos femininos e infantis, bem como homens adultos, se relacionava com o assentamento. As próprias Regras dividem a comunidade em dezenas, cinquenta, centenas e milhares, mas esses números podem ser fantasiosos. Qualquer que seja o tamanho da comunidade ou comunidades, é claro que esses judeus se isolaram de alguma forma psicológica do resto de Israel: 'Nós nos separamos da massa do povo.' Ao contrário da *haireseis* descrita por Josefo, os membros do Yahad parecem ter visto sua

interpretação da Torá como a única válida, deixando em ambigüidade o status daqueles judeus - a maioria - que não compartilhavam de suas opiniões. Às vezes, como no Pergaminho da Guerra, os escritos sectários categorizam os judeus que pecam como Filhos das Trevas, condenados junto com os gentios à condenação após a derrota pelos Filhos da Luz.

Os escritos do Yahad , especialmente alguns dos comentários bíblicos, contêm muitas referências aos eventos que formaram o pano de fundo para sua separação, mas são muitas vezes redigidos em termos obscuros e alusivos, como 'o sacerdote malvado', 'os homens das mentiras ',' os escarnecedores ',' o furioso jovem Leão '. É, portanto, mais fácil recuperar a memória construída de seu passado compartilhada pelos sectários do que o que realmente aconteceu. Por outro lado, há referências claras o suficiente a figuras políticas conhecidas ('Rei Jonathan', ' Aemilius ' e alguns outros) para tornar plausível uma história do Yahad que começou durante a crise dos Macabeus de 160 AC, mas que primeiro durou forma (talvez sob a liderança do Mestre de Justiça) depois de uma briga com o sumo sacerdote asmoneu Jônatas (o 'sacerdote perverso'?) em meados do segundo século AEC . É possível que a questão que separou os sectários de Jônatas fosse sua presunção em assumir o sumo sacerdócio, apesar de não ser da linha zadoquita, o que explicaria a proeminência dos 'filhos de Zadoque' no Documento de Damasco e no texto do Regra da Comunidade da Gruta 1, e por que a seita, por contraste, enfatizou suas próprias credenciais zadoquitas. Nesse caso, a influência zadoquita pode ter morrido, uma vez que os 'filhos de Zadoque' estão visivelmente ausentes das passagens paralelas da Regra da Comunidade nas cópias encontradas na Gruta 4. [77]

A Comunidade lembrou com veneno a hostilidade desses oponentes do passado: 'Isto diz respeito ao Sacerdote Mau que perseguiu o Mestre da Justiça até a casa de seu exílio para que ele pudesse confundi-lo com sua fúria venenosa. E no tempo designado para o descanso, para o Dia da Expiação, ele apareceu diante deles para confundi-los e fazê-los tropeçar no Dia do Jejum, seu sábado de repouso. ' Exatamente o que aconteceu nesta ocasião (evidentemente memorável) agora é obscuro. Parece provável que o Wicked Priest estava se aproveitando da diferença entre seu próprio calendário e o da seita, embora não seja declarado se o próprio calendário foi a causa da discordância. Em qualquer caso, o Yahad esperava a destruição de seus inimigos:

> *'Ao exterminar muitos povos, você perde a sua própria alma': interpretado isso diz respeito à Casa condenada cujo julgamento Deus pronunciará no meio de muitos povos. Ele o trará daqui para julgamento e o declarará culpado no meio deles, e o castigará com fogo de enxofre.*

Na verdade, suas esperanças futuras, conforme expressas no Pergaminho da Guerra, abrangiam a violência escatológica que afetaria muito mais do que seus próprios inimigos imediatos. [78]

Para eles próprios, os sectários esperavam uma encenação de suas refeições comunais na presença do Messias sacerdotal e do Messias de Israel, quando 'o Messias de Israel estenderá sua mão sobre o pão, e toda a congregação da Comunidade proferirá uma bênção, cada homem de sua dignidade 'de acordo com' a regra para toda a congregação de Israel nos últimos dias, quando eles devem juntar-se [a Comunidade wa] lk acordo com a lei dos filhos de Zadok sacerdotes e de os homens de sua aliança que se desviaram do caminho do povo, os homens de seu Conselho que guardam sua aliança no meio da iniqüidade '. [79]

Os sectários do Mar Morto expressaram grandes esperanças pelas vidas que fizeram para si próprios separados do resto de Israel:

> *Eles se separarão da congregação dos homens de injustiça e se unirão, no que diz respeito à Lei e aos bens, sob a autoridade dos filhos de Zadoque, os sacerdotes que guardam o Pacto, e da multidão dos homens da Comunidade que apegue-se ao Pacto. Cada decisão relativa à doutrina, propriedade e justiça deve ser determinada por eles. Devem praticar a verdade e a humildade em comum, a justiça, a retidão, a caridade e a modéstia em todos os seus caminhos. Nenhum homem andará na teimosia do seu coração de forma que se desvie do seu coração e olhos e más inclinações, mas ele deve circuncidar na Comunidade o prepúcio da má inclinação e da rigidez de pescoço para que possam lançar um fundamento de verdade para Israel , para a Comunidade da Aliança Eterna.* [80]

Infelizmente para eles, o legado dessas esperanças foi insignificante. O local do assentamento em Qumran foi destruído violentamente pelas forças romanas em algum momento entre 68 e 73 EC e aqueles que esconderam os manuscritos não conseguiram recuperá-los de seus esconderijos. Teria sido possível recriar o Yahad em outro lugar se os judeus tivessem se sentido assim, mas se qualquer um desses grupos sobreviveu, não deixou vestígios nas fontes rabínicas e cristãs primitivas ou nas evidências arqueológicas que nos falam sobre o judaísmo nos séculos seguintes, exceto as intrigantes cópias medievais do Documento de Damasco, encontradas no Cairo nos séculos X e XII EC .

É claro que, no primeiro século EC, vários grupos judaicos com entendimentos notavelmente diferentes de sua tradição religiosa compartilhada coexistiram na sociedade judaica. Para a maioria dos judeus, o Templo de Jerusalém forneceu uma força unificadora, e não pode haver dúvida de que fariseus e saduceus compartilhavam os serviços do Templo tanto como sacerdotes quanto como leigos, apesar de suas ideias diferentes sobre os princípios fundamentais da teologia e sobre questões práticas de como o O templo deve ser executado. Esta era uma sociedade em que judeus de compleições teológicas dramaticamente diferentes discutiam e brigavam, mas no final toleravam uns aos outros. No entanto, os membros do sectário Yahad que trataram outros judeus com desdém como 'pecadores de Israel' devem ter vivido mais ou menos separados de outros judeus e, como veremos, pelo menos uma variedade de judaísmo que surgiu no primeiro século No devido tempo, CE deixaria completamente o judaísmo.

7
Os limites da variedade

> *Há alguns que, considerando as leis em seu sentido literal à luz dos símbolos de assuntos pertencentes ao intelecto, são excessivamente punitivos quanto a este último, ao mesmo tempo que tratam o primeiro com negligência despreocupada . Eu, de minha parte, devo culpar esses homens ... É bem verdade que o Sétimo Dia tem como objetivo ensinar o poder do Não Originado e a não ação dos seres criados. Mas não vamos, por esta razão, revogar as leis estabelecidas para a sua observância ... É verdade que receber a circuncisão realmente retrata a excisão dos prazeres e todas as paixões, e o afastamento da presunção ímpia ... mas não vamos por conta disso revogar o lei estabelecida para a circuncisão. Ora, estaremos ignorando a santidade do Templo e mil outras coisas, se não dermos atenção a nada, exceto ao que nos é mostrado pelo significado interno das coisas.*

Com este poderoso ataque aos judeus que interpretavam a Torá apenas alegoricamente e não viam valor em manter as leis em seu sentido literal, o filósofo judeu Filo, cuja própria forma alegorizante de judaísmo será discutida mais adiante neste capítulo, revelou que não havia limite a variedade na compreensão dos ensinamentos de Moisés. As leituras alegóricas da Bíblia podiam impor qualquer significado ao texto tanto de então como agora. Esta breve menção de Filo em seu comentário sobre as andanças de Abraão, conforme descrito no capítulo 12 do Gênesis, constitui a única referência a esses alegoristas extremos conhecidos desde a antiguidade, e não há evidência de que uma interpretação puramente simbólica das injunções da Torá foi generalizada. Mas é claro que Filo conhecia pelo menos dois desses judeus (já que escreveu sobre eles no plural). Philo acreditava que o fracasso desses judeus em guardar a lei literal e simbolicamente era repreensível, mas ao atacá-los revelou que sua interpretação era possível. [1]

Evidentemente, a tipologia do judaísmo de Josefo, dividida em apenas três filosofias kosher, forneceu apenas uma imagem parcial do judaísmo em seu dia e muitas outras variedades floresceram ao lado dos fariseus, saduceus e essênios. Josefo pode ter respondido que nenhuma dessas outras variedades era de muita importância porque nenhuma delas atraiu um grande número de adeptos em sua época. Nesse caso, ele estaria errado no caso de dois ramos do Judaísmo do primeiro século, que teriam um grande impacto no desenvolvimento religioso dos próximos 2.000 anos. Os sábios rabínicos constituíram apenas um pequeno movimento marginal na Judéia no primeiro século EC, mas lançaram as bases do judaísmo dominante até o presente. O movimento cristão inspirado por Jesus, que começou como apenas mais uma variedade do judaísmo, começou no final do primeiro século EC a evoluir totalmente para fora do judaísmo.

SAGES

'Sage' (*hakham*) ou 'aluno de um sábio' (*talmid hakham*) era o nome pelo qual os membros do movimento rabínico no primeiro século EC SE referiam a si mesmos. O que os distinguia de outros judeus era sua crença confiante de que faziam parte de um seleto

grupo de eruditos que preservaram uma cadeia ininterrupta de transmissão de ensinamentos orais. Esses ensinamentos foram transmitidos de professor para aluno desde a época de Moisés até o presente, conforme expresso sucintamente no tratado *Avot* na Mishná:

> *Moisés recebeu a Lei do Sinai e a confiou a Josué, e Josué aos anciãos, e os anciãos aos Profetas; e os Profetas o confiaram aos homens da Grande Sinagoga. Eles disseram três coisas: Seja deliberado no julgamento, levante muitos discípulos e faça uma cerca ao redor da lei. Simeão, o Justo, era um dos remanescentes da Grande Sinagoga. Antígono de Soko recebeu [a Lei] de Simeão, o Justo ... José b. Joezer de Zereda e José b. Joanã de Jerusalém recebeu [a Lei] deles ... Josué b. Perahyah e Nittai, o arbelita, receberam [a Lei] deles. Judah b. Tabbai e Simeon b. Shetah recebeu [a Lei] deles ... Hillel e Shammai receberam [a Lei] deles. Hillel disse: Sê dos discípulos de Aarão, amando a paz e buscando a paz, amando a humanidade e levando-os para perto da Lei ... Rabban Gamaliel disse: Dá-te um mestre.*

Não se pode saber se realmente existiu tal tradição oral datando de muitos séculos antes do primeiro século EC - a Mishná, datada do início do terceiro século EC , fornece a mais antigatestemunho da noção, e nem a Bíblia nem Josefo preservam qualquer registro de tais tradições. Mas a realidade importa menos do que as percepções. É claro que os sábios rabínicos acreditavam na existência dessa tradição oral, e que também acreditavam que, por meio dessa tradição, receberam autoridade, em última instância, do próprio Moisés. [2]

A história desse movimento rabínico primitivo é conhecida apenas por fontes preservadas por rabinos posteriores, para quem os professores do primeiro século AEC e do primeiro século DC , como Hillel, Shammai e Gamaliel, foram venerados predecessores. As lendas sobre esses sábios, no devido tempo, acumularam-se tanto quanto para as principais personalidades das narrativas bíblicas. Para uma compreensão sólida do movimento antes da destruição do Templo de Jerusalém em 70 EC , é, portanto, sábio desconsiderar o testemunho de quaisquer fontes rabínicas posteriores às tradições consagradas na Mishná e em outras fontes tannaíticas no terceiro século EC .

Aprendemos com essas fontes tannaíticas que grupos de estudo de sábios estavam bem estabelecidos pelo menos um século antes da destruição do Templo em 70 EC . A tradição mishnaica remonta, como vimos, ao próprio Moisés, mas dificilmente fornece mais informações sobre os primeiros elos da cadeia do que ditos de sabedoria, como a máxima atribuída a Nittai, o arbelita, em algum momento do período hasmonaeano: 'Mantenha-se longe de ser um vizinho mau e não se associar com os ímpios e não perder a crença na retribuição. ' As tradições do final do primeiro século AEC atribuídas a Hillel e Shammai e a seus seguidores são menos vagas, mas mesmo assim os 200 anos entre Hilel e a compilação da Mishná reduziram o conhecimento desses primeiros sábios a uma forma muito esquemática. Os estudiosos da Torá foram chamados de volta como uma série de pares em cada geração, com tradições sobre como cada um do par decidia sobre os assuntos do dia, como se as mãos deveriam ser impostas sobre uma oferta no Templo antes de ser abatida, embora os registros de suas disputas nem sempre foram muito esclarecedoras:

> *Jose b. Joezer diz: '[Em um dia de festa o homem] não pode colocar [suas mãos sobre a oferta antes de ser abatida].' Joseph b. Johanan diz: 'Ele pode.' Joshua b. Perahyah diz: 'Ele não pode.' Nittai, o arbelita , diz: 'Ele pode'. Judah b. Tabbai diz: 'Ele não pode'. Simeon b. Shetah diz: 'Ele pode.' Shemaiah diz: 'Ele pode.' Abtalion diz: 'Ele não pode.' Hillel e Menahem não diferiram, mas Menahem saiu e Shammai entrou. Shammai diz: 'Ele não pode impor as mãos.' Hillel disse: 'Ele pode'.*

Como esta passagem ilustra, a forma de disputa era característica desse tipo de judaísmo. O papel do aluno no *beth midrash* ('casa de estudo ') era decifrar os meandros da Torá aplicando a lógica aos ensinamentos que recebeu - uma tarefa complicada se eles simplesmente discordassem um do outro, como aqui. O efeito foi uma tradição mais dinâmica do que a simples confiança na autoridade encontrada nas seitas de Qumran, embora um sistema menos anárquico do que o fundamentalismo das escrituras dos saduceus. Mas, acima de tudo, era uma sociedade religiosa na qual o estudo e o debate, desde que o assunto fosse a elucidação da sagrada lei de Moisés, eram valorizados por si próprios. Nenhum aluno aprenderia com a passagem que acabamos de citar se deveria colocar as mãos em uma oferta antes do abate, mas certamente aprenderia que essa era uma questão sobre a qual o debate era razoável.

Da série de disputas entre os sábios enquanto o Templo ainda existia, as mais bem preservadas são as das Casas de Hillel e Shammai , que podiam abranger quase qualquer aspecto da vida. Isso incluía, por exemplo, como dizer uma bênção após uma refeição:

> *Estas são as coisas em que a Casa de Shammai e a Casa de Hillel diferem no que diz respeito a uma refeição. A Casa de Shammai diz: '[Em um sábado ou dia de festival] eles dizem a Bênção primeiro durante o dia e depois sobre o vinho.' E a Casa de Hillel diz: 'Eles dizem a Bênção primeiro sobre o vinho e depois sobre o dia.' A Casa de Shammai diz: 'Eles lavam as mãos e depois misturam a xícara.' E a Casa de Hillel diz: 'Eles misturam a xícara e depois lavam as mãos'. A Casa de Shammai diz: 'Um homem limpa as mãos com um guardanapo e o coloca sobre a mesa.' E a Casa de Hillel diz: '[Ele o coloca] na almofada'. A Casa de Shammai diz: 'Eles varrem a sala e depois lavam as mãos'. E a Casa de Hillel diz: 'Eles lavam as mãos e depois varrem a sala ...' Se um homem comeu e se esqueceu de dizer a Bênção, a Casa de Shammai disse: 'Ele deve voltar ao seu lugar e dizê-lo.' E a Casa de Hillel diz: 'Ele pode dizer isso no lugar onde se lembra [de seu erro].' Até que horas ele pode dizer a Bênção? Até que a comida em suas entranhas seja digerida.*

Não se sabe por que essas escolas de interpretação foram descritas como 'Casas' - o termo evidentemente significa 'escola', mas não é um uso a ser encontrado em outro lugar, nem na época do Segundo Templo, nem no período seguinte. O fato de as numerosas divergências entre eles não terem impedido as Casas de cooperar precisamente nas áreas de maior preocupação para eles deve ser tomado como prova de respeito ao desacordo com base em tentativas honestas de expor a lei:

> *Apesar de estes declararem inelegíveis aqueles que os outros declaram elegíveis, ainda [os homens] da Casa de Shammai não se abstiveram de se casarmulheres [das famílias] da Casa de Hilel, nem [os homens da] Casa de Hilel por se casarem com mulheres [das famílias] da Casa de Shammai ; e apesar de todas as disputas sobre o que é puro e impuro, em que estes declaram puro o que os outros declaram impuro, nenhum dos dois tem escrúpulos em usar qualquer coisa que pertença aos outros em questões relacionadas com a limpeza. [4]*

Cada Casa poderia, e evidentemente o fez, tentar mudar a opinião das outras, ocasionalmente com sucesso - a Mishná registra uma série de questões sobre as quais 'a Casa de Hillel mudou de opinião e ensinou de acordo com a opinião da Casa de Shammai ' . As opiniões divergentes das Casas de alguma forma coexistiram com a noção de que a opinião da maioria deve ser seguida, de modo que a real intenção da Torá pode ser decidida por um voto de estudiosos. Era bem possível que aquele voto não concordasse com Shammai nem com Hillel, quanto à determinação do tempo a partir do qual as mulheres podem ser consideradas impuras por causa do fluxo menstrual:

> *Shammai diz: 'Para todas as mulheres, é suficiente para elas [que sejam consideradas impuras somente] após o tempo [de sofrerem um fluxo].' Hillel diz: '[Uma mulher é considerada impura] desde o exame [anterior] até o [presente] exame, mesmo que [o intervalo seja de] muitos dias.' E os Sábios dizem: 'Não está de acordo com a opinião de nenhum dos dois'.*

Em séculos muito posteriores, os rabinos ficaram preocupados com a aparente tolerância por parte desses sábios de pontos de vista com os quais eles discordavam, culminando em uma tradição no Talmude palestino, que data do século IV DC ou mais tarde, que eventualmente uma declaração divina (*bat kol*) fixou que 'a prática sempre segue a escola de Hillel, e todo aquele que transgride as regras da escola de Hillel merece a morte.' Mas essa clareza contrasta de forma ainda mais impressionante com a aparente aceitação da diferença pelas próprias Casas. [5]

As disputas entre as Casas mencionadas nas fontes tannaíticas relacionam-se principalmente com obrigações religiosas, a guarda do sábado e festas, leis de casamento e leis de pureza. Mas as Casas podem ter tido outros interesses também - não sabemos se o editor anônimo da Mishná em *c* . 200 DC - tradicionalmente considerado como R. Judah haNasi - podia, ou desejava, registrar tudo o que foi ensinado pelos sábios dois séculos antes. O que diferenciava os sábios não era o foco em questões específicas, uma vez que todos esses eram tópicos amplamente discutidos pelos judeus nos últimos anos do Segundo Templo, mas sua devoção à discussão e ao debate sobre as minúcias de tais questões nas fraternidades em que oso estudo da Torá era valorizado por si só. O processo de aprendizagem dos alunos se deu por meio de perguntas e respostas e do raciocínio lógico do professor. O dever do estudante era lembrar-se fielmente do que ouvira, e as faculdades da memória eram muito valorizadas. [6]

A Mishná preserva os nomes (ou apelidos, como Ben Bag-Bag ou Ben He-He) de cerca de

cinquenta sábios cujo ensino pode ser datado entre *c* . 200 AC e 70 DC , mas sobre muitos desses sábios nada mais se sabe do que uma máxima; por exemplo, a Ben He-He é atribuído o ditado que 'de acordo com o sofrimento, assim é a recompensa.' Uma vez que, como vimos nas disputas das Casas, a autoridade não parece ter repousado automaticamente com um professor em vez de outro, parece não ter havido interesse no período tannaítico nas biografias dos sábios (em marcante contraste com os primeiros Foco cristão na vida de Jesus), e muito pouco pode ser dito com certeza sobre suas vidas. A atribuição escrupulosa de um ensinamento a um professor particular, que por sua vez pode ser contrastado com o anonimato das decisões legais na Regra da Comunidade e no Documento de Damasco usado pelo Qumran Yahad , parece ter cumprido uma função mais geral ao explicar o processo de transmissão de professor para aluno na qual os sábios basearam sua tradição como um todo. [7]

Dentro da comunidade de sábios, a saudação 'rabino' ('meu senhor' ou 'meu mestre') era amplamente usada como um termo de respeito. No final do primeiro século EC , estava sendo usado também como um título anexado aos nomes de sábios individuais. O título ' Rabban ' ('nosso professor') é raro nas fontes tannaíticas e é empregado principalmente para designar Rabban Gamaliel ou seus descendentes, evidentemente como uma marca de honra . Vimos no último capítulo que Gamaliel era um fariseu importante, e seu título especial demonstra que era possível estar na vanguarda da comunidade erudita de sábios ao mesmo tempo em que era fariseu. Mas as diferenças entre os sábios e os fariseus são claras. Os fariseus, deve-se lembrar, interpretavam a Torá à luz do costume ancestral observado na prática. Os sábios eram igualmente conservadores, aceitando noções como o limite do sábado para viagens, ou o compartilhamento de um espaço no pátio no sábado por meio da ficção legal de propriedade compartilhada temporária, mas eles o fizeram com base nas tradições faladas transmitidas de professor para aluno. [8]

Não sabemos quantos sábios foram encontrados no século antes de 70 EC, mas tudo aponta para um pequeno grupo de elite. Eles parecem ter se concentrado em Jerusalém, ou pelo menos na Judéia. Histórias sobre suas discussões sugerem um grupo muito pequeno, e é significativo que eles aparentemente não tenham chamado a atenção de Josefo oudos autores do Novo Testamento. Sua influência sobre a comunidade mais ampla pode ter sido maior antes de 70 DC se, como afirmavam os rabinos tannaíticos no início do século III DC , eles ensinavam às vezes no Templo, na 'Câmara de Pedra Cortada', a partir da qual, de acordo com o Mishná, 'A Torá vai para todo o Israel'. Mas não devemos imaginar, como os rabinos iriam fazer muitos séculos depois, que os sábios antes de 70 EC controlavam as instituições religiosas de Jerusalém, desde o serviço do Templo até o Sinédrio. Eles eram apenas um grupo de entusiastas religiosos entre muitos. O que os tornava especiais era sua dedicação em descobrir precisamente como eles e outros entusiastas religiosos deveriam viver de acordo com a lei de Moisés. [9]

NAZIRITES E *HAVERIM*

Entre os entusiastas cuja piedade supererrogatória os sábios discutiram estavam nazireus , a cujo voto especial uma seção inteira da Mishná foi dedicada. A natureza do voto nazireu , envolvendo abstenção de vinho, bebida forte e uvas, enquanto deixa o cabelo crescer e (exceto para os nazireus vitalícios) evita o contato com a impureza do cadáver, mesmo para o sepultamento de um parente próximo, é explicada claramente na Bíblia no livro de Números (veja acima, aqui). Outros textos bíblicos descrevem o voto em ação, particularmente nas histórias sobre Samuel e Sansão, que foram ambos dedicados ao naziritismo desde antes do nascimento. A maioria dos votos nazireus era feita por um breve período por um indivíduo que buscava consagrar-se a Deus por um mês ou mais por um motivo especial, como agradecimento pelos benefícios recebidos ou na esperança de ajuda divina quando estava em apuros. [10]

O voto nazireu era evidentemente comum tanto na diáspora quanto na Judéia, no final do período do Segundo Templo. A tradução da Septuaginta do capítulo relevante de Números denota o voto nazireu como o 'grande voto'. O apóstolo Paulo é provavelmente descrito em

Atos como tendo feito um voto nazireu , e a princesa judia Berenice, quando em 66 EC ela interveio para tentar evitar a rebelião contra Roma, estava em Jerusalém para completar seus dias como nazireu . Esse voto talvez fosse particularmente atraente para a piedade supererrogatória de mulheres ricas e poderosas como Berenice, que desejavam demonstrar sua devoção. Conta-se também a história da rainha Helena de Adiabene como nazireu . De acordo com a Mishná:

> *Uma vez aconteceu que o filho da Rainha Helena foi para a guerra e ela disse: 'Se meu filho voltar em segurança da guerra, serei nazireu por seteanos ', e seu filho voltou da guerra, e ela foi nazireu por sete anos. No final dos sete anos, ela subiu à Terra [de Israel], e a Casa de Hilel ensinou-lhe que ela deveria ser nazireu por mais sete anos; e no final desses sete anos ela contraiu impureza. Assim, ela continuou nazireu por vinte e um anos.* [11]

Sobre a religiosidade dos *haverim* , ou 'companheiros', aprendemos apenas com os textos tannaíticos. Uma definição do que é ser um 'companheiro' foi inserida, sem explicação, em uma seção do Tosefta que diz respeito ao tratamento de produtos agrícolas sobre os quais há alguma dúvida se eles foram devidamente dízimo: 'Aquele que assume quatro coisas, eles o aceitam como um *possuidor* - não dar oferta alçada e [não dar] dízimos a [um sacerdote que é] uma pessoa comum [*sou haarets* - isto é, não um *haver*], e não para preparar alimentos exigindo condições de limpeza para (...) uma pessoa comum e comer alimentos não consagrados em estado de limpeza. ' [12]

Tanto esta passagem quanto outras no Tosefta presumem que alguns judeus se dedicaram a um cuidado especial com relação à pureza e ao dízimo. Eles não apenas insistiram que todos os dízimos que deram a um sacerdote deviam ser consumidos por ele no estado de pureza exigido após as abluções rituais, mas assumiram a exigência não bíblica de garantir que tudo o que eles próprios comessem - incluindo alimentos não consagrados - deve ser comido em estado de pureza. Já vimos que muitos judeus, como os essênios, os Therapeutae e o Yahad , levaram a pureza muito a sério no último século antes de o Templo ser destruído em 70 EC , mas os *haverim* eram aparentemente distintos em tratar sua pureza e dízimos como os principais foco de seus grupos e em viver suas vidas dedicadas dentro da comunidade judaica mais ampla, apesar da constante ameaça que isso representava para sua piedade.

De acordo com as injunções bíblicas, as ofertas alçadas e os dízimos levados tão a sério por esses judeus eram impostos dados aos sacerdotes e aos pobres. Vimos o significado de tais ofertas para a renda dos sacerdotes e, portanto, para a manutenção do culto no Templo. Mas as preocupações dos *haverim* parecem ter sido mais com a operação de dar do que com os efeitos da dádiva. As regras bíblicas eram complexas e confusas. A Bíblia não prescreve a proporção adequada da produção agrícola a ser reservada para uma oferta alçada, mas a Mishná registra que 'A medida adequada da oferta alçada, se um homem é liberal, é um quadragésimo parte (a Casa da Shammai dizer: um trigésimo); se ele éliberal em grau médio, uma quinquagésima parte; se ele for mau, uma sexagésima parte. ' A lei bíblica referia-se a dar dízimos apenas de milho, vinho e óleo, mas alguns judeus evidentemente ampliaram muito a aplicação: 'Eles estabeleceram uma regra geral sobre os dízimos: tudo o que é usado para comida e assim vigia e cresce do solo é sujeito aos dízimos. '

A definição de produto que exigia o dízimo deixava bastante margem para incertezas sobre quando uma safra havia amadurecido o suficiente para se tornar um alimento: 'Quando os frutos ficam sujeitos aos dízimos? Figos - após o primeiro amadurecimento; uvas e uvas bravas - depois que suas pedras se tornam visíveis; sumagre e amoras - depois de se tornarem vermelhas (e todas as frutas vermelhas [são responsáveis] depois de se tornarem vermelhas); romãs - depois de amolecerem; datas - depois que começam a inchar; pêssegos - após começarem a apresentar veios vermelhos; nozes - depois que suas células tomarem forma. ' A observância escrupulosa de tais regras pode ser uma questão de autodicação por si só, sem necessariamente uma preocupação particular com as leis de pureza:

> *'Aquele que se compromete a ser confiável - dizima o que come, o que vende e o que compra. E não aceita a hospitalidade de uma pessoa comum ', disse R. Meir. E os sábios dizem: 'Aquele que aceita a hospitalidade de uma pessoa comum é confiável.' Disse-lhes R. Meir: '[Se] ele não é confiável em relação a si mesmo, deve ser confiável em relação a mim?' Disseram-lhe: 'Os*

chefes de família nunca se abstiveram de comer uns com os outros; no entanto, os produtos de suas próprias casas [isto é, as casas dos que se comprometeram a ser dignos de confiança] são devidamente dizimados'. [13]

A dedicação à vida como um *haver* parece ter envolvido algum tipo de declaração formal antes de uma *havurah*('comunhão'). Aparentemente, não era um voto como o voto de dedicação de um nazireu . Uma disputa é registrada em nome de sábios rabínicos de meados do século II EC sobre a possibilidade de um *haver* que renegou sua obrigação de ser aceito de volta na comunhão: '"E [quanto a] todos aqueles que renegaram [depois tendo sido aceitos como *haverim*], nunca mais os aceitam ", disse R. Meir. R. Judah diz: "Se eles renegaram em público, eles os aceitam [novamente]; em segredo, eles não os aceitam. " R. Simeon e R. Joshua b. Qorha dizem: "Em qualquer caso, eles os aceitam, como está escrito, ' Retornem , ó filhos infiéis. '" ' Parte da explicação para tal clemência pode ser a aparente incompatibilidade de algumas ocupações com o empreendimento de um *havura* : 'A princípio, eles diriam:" *Havendo* que se torna um coletor de impostos - eles o expulsam de sua *havurah* ". Eles mudaram de ideiadizer: "Enquanto ele for um coletor de impostos, ele não é confiável. [Se] ele se retirou do cargo de coletor de impostos, eis que este é [novamente] confiável. " ' [14]

Muitas das evidências das estipulações sobre a vida desses *haverim* são preservadas para nós, como vimos, em nomes de sábios rabínicos de algum tempo após a destruição do Templo em 70 EC . Mas as tradições de uma disputa entre as Casas de Hillel e Shammai sobre a duração da provação para um possível *havêr* - o período de trinta dias proposto pela Casa de Hillel contrasta marcadamente com a provação muito mais longa dos aspirantes a Essênios - sugerem que as bolsas de esse tipo já era um fenômeno do primeiro século EC ou mesmo antes.

A auto-dedicação de um indivíduo pode causar muita tensão na família. O Tosefta se preocupa com o que aconteceria se o filho de um *havre* fosse para a casa de seu avô materno, um judeu comum. O compilador do Tosefta rege com brandura que 'seu pai não se preocupa com que ele [o avô] lhe dê alimentos que requeiram condições de limpeza' - a menos que saiba que isso vai acontecer, caso em que é proibido. O comércio de alimentos com judeus comuns, ou o empréstimo ou distribuição de alimentos, criou todos os tipos de dilemas morais, mas os textos rabínicos que relatam tais dilemas pressupõem que tais contatos ocorrem e simplesmente devem ser superados:

Uma pessoa comum que serviu em uma loja [pertencente a um haver] - mesmo que o haver venha e vá - eis que isso é permitido, e ele [o haver] não se preocupa com a possibilidade de ele [a pessoa comum] ter substituído [produtos sem dízimo de sua própria para o haver de mercadoria dizimou]. Se ele [o marido] fosse confiável [na questão do dízimo] e sua esposa não fosse, eles compram [os produtos] dele, mas não aceitam sua hospitalidade.

Esses *haverim* nunca são descritos em nenhuma fonte como agindo como um grupo, como faziam os fariseus, saduceus ou essênios, e mesmo nazireus . Eles não envolveram, até onde se sabe, outros judeus em disputas sobre pureza e dízimo. Esta foi uma dedicação puramente pessoal. Teve implicações para a realidade social de suas vidas religiosas apenas por causa dos aspectos práticos: a preocupação escrupulosa com o preparo da comida só era possível dentro de famílias e grupos de pessoas igualmente dedicadas. [15]

Qual era a relação desses *haverim* com os sábios rabínicos que registraram todas essas regras sobre como os *haverim* deveriam se conduzir? O ato de registrar em si não implica nada sobre identidade: como vimos, os editores da Mishná e do Tosefta devotaram, cada um, um tratado para o cumprimento correto do voto nazireu, sem sugerir queeles pensaram que sábios como eles deveriam se tornar nazireus . Uma passagem no Tosefta pode sugerir uma suposição cada vez maior entre os sábios rabínicos após a destruição do Templo no final do primeiro século EC DE que a observância escrupulosa da pureza e das leis do dízimo podiam ser tomadas como garantidas por um sábio rabínico, mesmo que no início vezes em que ele foi obrigado a fazer uma declaração pública formal de seu desejo de ingressar em uma irmandade:

Aquele que vier a assumir [as obrigações de ser um haver] - mesmo [se ele for] um discípulo dos sábios - deve tomar sobre si [isto é, deve fazer uma declaração formal e pública]. Mas um sábio que se senta em sessão [na corte] não tem que assumir a si mesmo [formal e publicamente], pois ele já assumiu a si mesmo desde o momento em que entrou na sessão [na corte]. Abba

> *Saul diz: 'Mesmo um discípulo dos sábios não tem que assumir a si mesmo [formal e publicamente] e, além disso, outros assumem antes dele.'* [16]

O enfoque dos textos tannaíticos nas questões religiosas enfrentadas por homens rabínicos adultos mascara a significativa abertura para a religiosidade pessoal que o *haver* proporcionou tanto para mulheres quanto para escravos:

> *A filha de um haver que se casou com uma pessoa comum, a esposa de um haver que [posteriormente] se casou com uma pessoa comum, a serva de um haver que foi vendida a uma pessoa comum - eis que estes permanecem em sua condição presumida [como um haver] até que sejam suspeitos. R. Simeon b. Eleazar diz, 'Eles devem assumir [as obrigações de ser um haver] novamente.' (...) Aconteceu que uma certa mulher era casada com um haver e ela prendeu tiras de tefilin para ele. [Então] ela se casou com um coletor de alfândega e deu selos alfandegários para ele.*

Assim como uma mulher pode se tornar nazireu , ela também pode assumir as obrigações da observância escrupulosa da pureza e do dízimo. Mas, neste caso, sua disposição para fazê-lo terá afetado dramaticamente a vida religiosa de toda a família. Como observou o Tosefta , se um homem é confiável com relação ao dízimo, mas sua esposa não, 'é como se ele morasse na mesma gaiola com uma serpente'. O texto afirma negativamente o fato notável de que esses *haverim* - homens e mulheres - concentraram seus esforços religiosos na produção e consumo de refeições em um ambiente doméstico no qual as mulheres assumiam o papel principal. Daí a alegada estipulação de Rabban Gamaliel, em nome de sua filha em meados do primeiro século EC : ' Rabban Gamaliel casou sua filha com Simeão b. Natanel o padre e fez um acordo com ele que estefoi feito com a condição de que ela não preparasse alimentos que exigissem condições de limpeza sob a supervisão de uma pessoa comum. ' [17]

O entusiasmo pelo dízimo escrupuloso que distinguia esses *haverim* havia perdido seu apelo no período medieval. Em parte, isso ocorreu porque os rabinos medievais decretaram que o dever de separar dízimos não se aplicava à diáspora, com base em uma decisão da Mishná de que 'todo preceito dependente da Terra [de Israel] está em vigor apenas naquele terra.' A preocupação com a pureza permaneceu, mas por volta do século VI EC dentro dos círculos rabínicos, o termo *haver* foi transferido para os próprios sábios rabínicos, de modo que foi dito que 'os *haverim* não são outros senão os eruditos'. Mas um poderoso legado do *haverim* original que permaneceu ao longo da história do judaísmo foi a centralidade do lar, e especialmente da cozinha, como um local de piedade. Era ali que as leis dietéticas kosher podiam e deveriam ser observadas com cuidado escrupuloso. [18]

ALEGORIZADORES

O filósofo Filo, contemporâneo de Rabban Gamaliel, teria concordado com esses *haverim* sobre a importância da pureza e das leis do dízimo na Torá. Ele observou com aprovação que as ordenações de Moisés que as primícias deveriam ser pagas de todas as outras posses; vinho de cada lagar, trigo e cevada de cada eira, da mesma forma azeite de azeitonas e frutas de outras árvores de pomar, para que os sacerdotes não tenham apenas necessidades básicas, mantendo-se vivos em condições comparativamente miseráveis, mas desfrutem a abundância dos luxos da vida e passar seus dias em meio a um conforto alegre e irrestrito no estilo que convém a sua posição. ' Mas, para Filo, a importância de guardar a Torá tão escrupulosamente quanto possível reside não apenas no ato em si, mas em seu significado mais profundo. Ele dedicou grande parte de sua vida e muitos tratados para elucidar o que esse significado poderia ser. [19]

Já se sabe o suficiente sobre a vida de Filo a partir de seus escritos para estabelecer com bastante precisão o meio cultural e social que habitou, mesmo que os detalhes de sua própria carreira sejam evasivos. Ele nasceu em *c* . 10 AC em uma família importante na comunidade judaica de longa data de Alexandria, logo após a conquista romana do Egito ter rebaixado a cidade de uma capital real dedicada ao consumo conspícuo a um entreposto abundante em que uma população descontente testemunhou o poder e a riqueza de o interior exportado para Roma.

A cidade, fundada pelo próprio Alexandre o Grande três séculos e meio antes, foi

construída em um plano quadriculado em uma estreita faixa de terra delimitada pelo Mediterrâneo ao norte e o Lago Mareotis ao sul, e foi igualada apenas por Roma em tamanho e magnificência. Em seu centro estavam os bairros reais ou gregos, com ruas com colunatas flanqueadas por inúmeros edifícios públicos espetaculares em uma mistura de estilos grego e egípcio. Era dominado pelo palácio dos Ptolomeus e pelo grande centro de aprendizado do Museu, onde a famosa biblioteca da cidade havia sido abrigada até ser acidentalmente queimada por Júlio César em 48 AC e substituída por outra no Templo de Serápis no bairro egípcio. Esta era uma cidade internacional, ligada ao resto do Mediterrâneo a partir do porto guardado pelo farol Pharos, uma das maravilhas do mundo. Os alexandrinos gregos conservaram o senso de direito derivado das origens da cidade como uma ilha de cultura grega superior, deliberadamente distinta da sociedade egípcia que os cercava (e pela qual eram sustentados por meio de uma riqueza fabulosa).

Mas na época de Filo, o mundo desses gregos sofisticados estava sob a ameaça tanto do influxo de não gregos - principalmente egípcios e judeus, que há muito tempo tinham seus próprios bairros na cidade - quanto das intervenções aparentemente arbitrárias de governadores romanos cujos interesses estavam menos no bem-estar da cidade do que no de Roma e, na verdade, deles próprios. As suposições dos alexandrinos gregos sobre a superioridade do helenismo foram adotadas em grande parte por pelo menos alguns dos judeus da cidade. Philo era um cidadão alexandrino completo e tinha desfrutado de uma educação grega clássica em gramática, matemática e música, bem como literatura, teatro e atletismo. Ele se mudou nos mais altos círculos sociais judaicos. Um sobrinho, Marcus Julius Alexander, casou-se com a princesa herodiana Berenice, que mais tarde se tornaria amante do imperador romano Tito. Outro, Tibério, irmão de Marco, tornou-se, primeiro, governador da Judéia em nome de Roma em 46–8 EC e depois, na década de 60 EC , prefeito do Egito. Tibério abandonou notoriamente suas tradições ancestrais no curso de sua espetacular carreira política, em marcante contraste com seu tio Filo. O próprio Filo estava inequivocamente comprometido com seu povo e sua religião: em pelo menos uma ocasião ele fez uma peregrinação ao Templo de Jerusalém e no outono de 39 EC ele viajou para Roma para implorar ao imperador Caio Calígula em nome dos direitos civis da comunidade judaica alexandrina. [20]

Em algum ponto de sua educação, Filo se familiarizou não apenas com a retórica grega e as visões filosóficas estóicas padrão de sua dia, mas com algumas das principais obras de Platão, em particular o *Timeu* e o *Fedro* . Ainda não se sabe como ele ganhou essa experiência. Sua família seria rica o suficiente para que ele tivesse um tutor, mas a filosofia obscura de Platão, que escrevera no quarto século AEC , não era popular no primeiro século EC , e a predileção de Filo por seus escritos era idiossincrática. Ainda mais idiossincrático foi o uso que Filo fez de seu aprendizado filosófico. Pois ele deveria afirmar, de forma considerável e com muita engenhosidade, que a lei de Moisés, quando interpretada apropriadamente por meio da alegoria, deve ser entendida como uma versão da filosofia de Platão - ou, mais precisamente, que Platão e Moisés viram o mesmo verdades.

Philo escreveu muito, e muito do que escreveu sobreviveu. Suas obras foram preservadas, principalmente em grego original, mas em alguns casos em uma tradução armênia do século VI e em latim, por meio dos esforços de copistas cristãos, para os quais sua interpretação da lei judaica se mostrou útil. No final do segundo século EC , Clemente de Alexandria foi o primeiro escritor cristão a citar as leituras alegóricas de Filo da versão grega da Bíblia judaica, a Septuaginta, que agora era também o Antigo Testamento cristão. Uma geração antes, em meados do século II DC , os cristãos gentios dominantes foram atacados pelo influente e carismático professor cristão Marcion , que os exortou a descartar o Antigo Testamento por completo, uma vez que não desejavam mais manter suas injunções literalmente como o Judeus sim. Em resposta, Clemente, não querendo descartar totalmente as escrituras que os cristãos anteriores haviam citado como cumpridas em Cristo, inaugurou uma nova maneira de ler o Antigo Testamento por meio da alegoria platonizante. Nesse esforço , os escritos de Filo foram inestimáveis. Em meados do século IV, o historiador da Igreja Eusébio referiu-se a Filo como 'amplamente conhecido por muitas pessoas, um homem da maior distinção não apenas entre os de nossa própria

tradição, mas também entre aqueles que partiram da tradição do profano Aprendendo'. [21]

A interpretação alegórica da Torá por Filo pretendia fornecer a seus leitores uma interpretação verdadeira dos ensinamentos de Moisés, que havia "tanto atingido o cume da filosofia como ... sido divinamente instruído na grande e essencial parte do amor da Natureza". Assim, por exemplo, as leis dietéticas que restringem quais animais podem ser comidos simbolizam a maneira de adquirir conhecimento e, portanto, escolher a virtude:

> *De todos os números da unidade para cima, dez é o mais perfeito e, como Moisés diz, o mais sagrado e sagrado, e com isso ele sela sua lista dos limpar tipos de animais quando ele deseja nomeá-los para o uso de membros de sua comunidade. Ele adiciona um método geral para provar e testar os dez tipos, baseado em dois signos, o casco partido e a ruminação. Qualquer tipo que carece de ambos ou de um deles é impuro. Agora, ambos os dois são símbolos para o professor e para o aluno do método mais adequado para adquirir conhecimento, o método pelo qual o melhor é distinguido do pior, evitando assim confusão. Pois assim como um animal ruminante depois de morder o alimento o mantém em repouso na goela, novamente depois de um pouco puxa-o e mastiga-o e depois passa-o para a barriga, assim o aluno após receber do professor por meio de seu ouvidos os princípios e o amor pela sabedoria prolongam o processo de aprendizagem, uma vez que ele não pode apreendê-los e apreendê-los com segurança, até que usando a memória para evocar cada coisa que ele ouviu por exercícios constantes que agem como o cimento das concepções, ele estampa uma impressão firme deles em sua alma. Mas a firme apreensão das concepções é claramente inútil, a menos que as discriminemos e as distingamos de modo que possamos escolher o que devemos escolher e evitar o contrário, e essa distinção é simbolizada pelo casco partido. Pois o modo de vida é duplo, um ramo leva ao vício, o outro à virtude e devemos nos afastar de um e nunca abandonar o outro. Portanto, todas as criaturas cujos cascos são uniformes ou multiformes são impuras, uma porque significam a ideia de que o bem e o mal têm uma e a mesma natureza, o que é como confundir côncavo e convexo ou subida e descida em uma estrada; os multiformes porque colocam diante de nossa vida muitos caminhos, que antes não são caminhos, para nos enganar, pois onde há multidão por onde escolher não é fácil encontrar o caminho melhor e mais útil.* [22]

O Moisés assim revelado por Filo era um professor platonizado. Que melhor evidência poderia haver para a existência das formas platônicas do que a visão do Tabernáculo concedida a Moisés antes de sua construção:

> *Foi decidido, portanto, formar um tabernáculo, uma obra da mais alta santidade, cuja construção foi apresentada a Moisés no monte por pronunciamentos divinos. Ele viu com os olhos da alma as formas imateriais dos objetos materiais prestes a serem feitos, e essas formas tiveram que ser reproduzidas em cópias percebidas pelos sentidos, retiradas do esboço original, por assim dizer, e de padrões concebidos na mente ... Assim, a forma do modelo foi estampada na mente do profeta, um protótipo secretamente pintado ou moldado , produzido por formas imateriais e invisíveis; e então o trabalho resultante foi construído de acordo com essa forma peloartista imprimindo as estampagens sobre as substâncias materiais necessárias em cada caso.*

O *Timeu* de *Platão* foi frequentemente chamado por Filo para ilustrar a veracidade das percepções de Moisés, o que não significa que Platão sozinho tivesse visto a verdade, pois Filo também se baseou em argumentos estóicos em sua discussão sobre a providência, e seu fascínio pela aritmologia foi adotado de Neopitagóricos como em sua discussão dos Dez Mandamentos:

> *Nossa admiração é imediatamente despertada por seu número, que não é nem mais nem menos do que o supremamente perfeito, Dez. Dez contém todos os tipos diferentes de números, pares como 2, ímpares como 3 e pares - ímpares como 6, e todas as proporções, seja de um número para seus múltiplos ou fracionários, quando um número é aumentado ou diminuído por alguma parte de si mesmo .* [23]

De acordo com sua tendência platônica, Philo separou o mundo em dois reinos. Somente no reino superior e inteligível a verdade pode ser encontrada, e o objetivo da vida deve ser elevar a alma para 'ver Deus', embora Deus às vezes seja descrito por ele como habitando uma esfera acima até mesmo do mundo das idéias, e assim 'inefável, inconcebível e incompreensível'. Esse transcendentalismo extremo levou Filo às afirmações um tanto contraditórias de que, embora Deus seja o único objeto que vale a pena conhecer, ele não tem qualidade e, portanto, é incognoscível. [24]

Filo freqüentemente enfatizava a unidade de Deus, identificando o nome divino conforme pronunciado a Moisés no Êxodo com a Forma das Formas conforme definido por Platão. Como poderia um Deus tão exaltado ter qualquer relação com o mundo corpóreo de 'opinião' em que vivem os humanos, sem comprometer a perfeição do divino? O problema não era exclusivo de Filo, daí a abundância de intermediários divinos pressupostos em

outros escritos judaicos do período tardio do Segundo Templo. Mas a solução de Philo, que era central para seu pensamento, era distinta e poderosa. Muitos filósofos gregos discutiram o papel do *logos* na vida humana , que significa 'fala' ou 'ordem racional', e *logos* é encontrado na Sabedoria de Salomão como o agente de Deus: 'foi a tua palavra [*logos*], ó Senhor, que cura todas as pessoas '. Para Filo, o Logos é o poder principal de Deus que traz Deus ao homem e o homem a Deus. A noção não era totalmente consistente. O Logos é uma cópia de Deus e a inteligência humana é uma cópia do Logos. Existem dois Logoi:

> *Uma é a razão arquetípica acima de nós, a outra a cópia que possuímos. Moisés chama a primeira de 'imagem de Deus', a segunda de elenco dessa imagem. Pois Deus, diz ele, fez o homem não 'a imagem de Deus', mas 'segundo oimagem'. E assim a mente em cada um de nós, que no sentido verdadeiro e pleno é o 'homem', é uma expressão em terceira mão do Criador, enquanto entre eles está a Razão que serve de modelo para a nossa razão, mas ela mesma é a efígies ou apresentação de Deus.*

Às vezes, Philo identificava o Logos com a mente de Deus. Em outras ocasiões, o Logos era considerado "intermediário entre o homem e Deus". E, de fato, Filo muitas vezes se entregava a uma linguagem que pressupunha a atuação dos poderes divinos na alma humana, conforme previsto no pensamento estóico. Mas a consistência era menos importante do que a implicação de Filo de que por meio do Logos, e com a ajuda de uma verdadeira compreensão dos textos bíblicos, o homem pode ascender ao reino divino. [25]

Essa visão da natureza da realidade teve um impacto na compreensão de Filo sobre ética. Visto que o homem é composto de corpo e alma, seu corpo conectando-o à matéria e sua alma ao divino, ele está em uma luta constante para controlar suas paixões através da razão. Daí a versão de Filo do real significado da migração de Abraão da Mesopotâmia, conforme recontado no Gênesis:

> *'E o Senhor disse a Abraão: Sai de tua terra e de tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que eu te mostrarei; e farei de ti uma grande nação e te abençoarei e engrandecerei o teu nome, e serás abençoado. E abençoarei os que te abençoarem, e os que te amaldiçoarei, e em ti serão benditas todas as tribos da terra "(Gn 12: 1-3). Deus começa a cumprir Sua vontade de limpar a alma do homem, dando-lhe um ponto de partida para a salvação completa em sua remoção de três locais, a saber, corpo, sensação e fala. 'Terra' ou 'país' é um símbolo de corpo, 'parentesco' de sensação, 'casa do pai' de fala. Como assim? Porque o corpo tirou sua substância da terra (ou terra) e é novamente resolvido na terra ... A sensação, novamente, é de um parente e família com entendimento, o irracional com o racional, pois ambos são partes de uma alma. E a fala é a 'casa do nosso pai', 'do pai' porque a Mente é o nosso pai.* [26]

A técnica alegórica usada por Filo nesta passagem é típica de seu procedimento nos trinta e um tratados de seu *Comentário Alegórico* , que foi evidentemente dirigido a leitores judeus altamente educados com interesse em uma análise muito detalhada do significado interno do livro de Gênesis. . As *perguntas e respostas de* Filo *sobre o Gênesis* , que em sua maior parte sobrevivem apenas na tradução armênia, fornece interpretações semelhantes do texto para um leitor menos sofisticado, distinguindoexplicitamente em cada caso entre o significado literal e o significado mais profundo:

> *Por que (a Escritura) diz: 'Todo réptil que vive será para você como alimento'? A natureza dos répteis é dupla. Um é venenoso e o outro é domesticado. Venenosas são as serpentes que, no lugar dos pés, usam a barriga e o peito para rastejar; e mansos são aqueles que têm pernas acima dos pés. Este é o significado literal. Mas quanto ao significado mais profundo, as paixões se assemelham a répteis impuros, enquanto a alegria (se assemelha a) puros (répteis). Pois, ao lado dos prazeres sensuais, existe a paixão da alegria.*

Este método exegético, combinando um exame atento do significado literal do texto e da etimologia das palavras com a afirmação de um significado mais profundo, foi emprestado da erudição estóica contemporânea, não menos no estudo de Homero, quando a técnica era freqüentemente usada para salvar Homero. de uma acusação de impiedade. No caso muito diferente de Filo, o significado alegórico do texto bíblico geralmente acrescentava algo a um entendimento direto e era usado apenas raramente para descartar o significado literal:

> *'E Deus trouxe um transe sobre Adão, e ele adormeceu; e Ele tomou um de seus lados e o que segue. Essas palavras em seu sentido literal têm a natureza de um mito. Pois como alguém poderia admitir que uma mulher, ou mesmo um ser humano, surgiu do lado de um homem? E o que havia para impedir a Causa Primeira de criar a mulher, como Ele criou o homem, da terra? Pois não apenas o Criador era o mesmo Ser, mas também o material com o qual cada tipo particular era formado era praticamente ilimitado. E por que, quando havia tantas partes para escolher, Ele formou a mulher não de alguma outra parte,*

mas de lado? E de que lado ele escolheu? Pois podemos supor que apenas dois são indicados, visto que, de fato, não há nada que sugira um grande número deles. Ele pegou o lado esquerdo ou direito? Se Ele encheu de carne (o lugar de) aquele que Ele tomou, devemos supor que aquele que Ele deixou não era feito de carne? Na verdade, nossos lados são gêmeos em todas as suas partes e são feitos de carne. O que então devemos dizer? 'Lados' é um termo da vida comum para 'força' ... Tendo dito isso, devemos continuar a observar que a mente quando ainda despida e não confinada pelo corpo (e é da mente quando não tão confinada que ele está falando) tem muitos poderes.

Uma opção preferida pelos estudiosos de Homero era emendar qualquer texto que considerassem insatisfatório, mas Filo não podia se permitir fazer isso com o texto da Septuaginta, pois acreditava que ele havia sido produzidopor tradutores que deveriam ser considerados 'profetas e sacerdotes dos mistérios, cuja sinceridade e singeleza de pensamento os habilitou a andar de mãos dadas com o mais puro dos espíritos, o espírito de Moisés'. [27]

Filo não foi o primeiro ou o último judeu a basear uma interpretação idiossincrática da Torá em alegorias explícitas. Vimos que os sectários Yahad , que afirmavam que o 'significado real' das passagens em Habacuque ou Nahum relacionadas à história de sua comunidade, estavam fazendo algo muito semelhante. Encontraremos um procedimento semelhante ocasionalmente na interpretação da Bíblia rabínica primitiva, que pode remontar ao período do Segundo Templo (ver Capítulo 11). Nada sugere que Filo estava ciente dos grupos judeus que produziram esses comentários sobre as escrituras ou dos próprios comentários. Algumas interpretações específicas de alguns textos chegaram a Philo e aos rabinos de uma tradição comum. Mas Philo não lidou com questões legais específicas como os rabinos faziam. Ele mostrou antes uma preocupação em demonstrar a racionalidade das leis e a excelência de suas implicações morais.

Seria mais provável para Filo entrar em contato com os escritos de Aristóbulo , um predecessor em Alexandria. Aristóbulo escreveu interpretações filosóficas dos ensinamentos de Moisés em meados do século II AC , afirmando que 'Platão seguia a tradição da lei que usamos ... assim como Pitágoras, tendo tomado emprestado muitas das coisas em nossas tradições, encontrou espaço para elas em sua próprio sistema doutrinário. ' Aristóbulo se esforçou para insistir que as referências antropomórficas a Deus no texto bíblico devem ser lidas alegoricamente: 'pois o que nosso legislador Moisés deseja dizer, ele o faz em muitos níveis, usando palavras que parecem ter outros referentes (quero dizer com as coisas que pode ser visto); contudo, ao fazê-lo, ele realmente fala sobre condições e estruturas “naturais” de uma ordem superior ... '. Assim, Aristóbulo assegurou a seus leitores que o sábado se refere ao 'princípio sétuplo ... por meio do qual temos conhecimento das coisas humanas e divinas'. Ele apelou em apoio à sua interpretação de versos supostamente vindos dos poetas gregos Hesíodo, Homero e Lino, embora alguns deles pelo menos fossem piedosas falsificações judaicas. [28]

O uso da alegoria por Aristóbulo parece ter diferido de Filo apenas em sua falta de sofisticação, e os dois filósofos judeus podem ser vistos reagindo ao mesmo meio cultural em Alexandria (embora durante um intervalo cronológico de alguns séculos). Mas não há nenhuma razão forte para vê-los como parte de uma escola ou tradição distinta na cidade, pois Filo aparentemente não citou ou se referiu à filosofia de Aristóbulo em nenhuma parte de suas volumosas obras. Por outro lado, alegorizar eraevidentemente, um modo popular de exegese entre os judeus alexandrinos, uma vez que Filo comenta, não raramente, sobre a interpretação costumeira de textos específicos, como na interpretação de uma das passagens do Gênesis, em que Abraão e Sara foram para o Egito e o rei do Egito foi vencido com praga por causa de sua luxúria pela esposa de Abraão, Sara:

Também ouvi alguns filósofos naturais que interpretaram a passagem alegoricamente, não sem uma boa razão. Disseram que o marido era uma figura para o bom espírito, a julgar pelo significado dado à interpretação deste nome que significava uma boa disposição da alma. A esposa, eles disseram, era virtude, seu nome sendo em Sara caldéia, mas em nossa língua uma senhora soberana, porque nada é mais soberano ou dominante do que a virtude.

Em outro lugar, Philo se refere a alegoristas contemporâneos dos quais ele discorda; vimos acima a veemência de sua oposição aos alegoristas radicais que tratavam a interpretação literal das leis 'com negligência fácil' porque pensavam apenas nos

significados simbólicos de importância. [29]

Se algum desses outros alegoristas nos dias de Filo escreveu qualquer uma de suas interpretações dos textos bíblicos, nenhum sobreviveu. As obras de Aristóbulo são conhecidas apenas pela citação de fragmentos de escritores cristãos dos séculos III e IV, principalmente Clemente e Eusébio. A preservação de um corpo tão grande da exegese bíblica alegorizante de Filo por esses autores cristãos, em contraste com os fragmentos de Aristóbulo , e a ausência completa em suas obras de outros comentários bíblicos judaicos alegorizantes sugerem que a obra de Filo foi única em sua formação ou (tão provável) único em sua preservação em forma de manuscrito ao longo do século e meio entre a morte do autor e a primeira citação cristã definida de sua obra.

A favor do judaísmo de Filo como algo excepcional em sua época está a referência a ele por Josefo, que o mencionou apenas uma vez em conexão com a embaixada dos judeus alexandrinos em Calígula, mas observou especificamente que ele "não era inexperiente em filosofia", um elogio ele não concordou com nenhum outro judeu contemporâneo em sua narrativa. A descrição foi conquistada talvez menos pelas obras religiosas de Filo do que por seus tratados filosóficos, como os dois diálogos *Sobre a Providência* e *Sobre os Animais* , que citam fontes gregas em vez da Bíblia, assumem um leitor familiarizado com a filosofia helenística e são apresentados como diálogos com um certo Alexandre, que quase certamente deve ser identificado com o sobrinho de Filo, o apóstata Tibério Júlio Alexandre.

Parece não haver dúvida de que Filo tentou alcançar um público muito mais amplo do que os insiders que poderiam ser capazes de apreciar o argumento denso do comentário alegórico, para a série de obras em sua *Exposição da Lei* , que incluía seu tratado sobre o criação do mundo, suas vidas dos patriarcas, seus comentários sobre o Decálogo e as Leis Especiais e suas discussões *Sobre Virtudes* e *Sobre Recompensas e Punições* são muito mais acessíveis, explicando para a comunidade judaica mais ampla os princípios da lei e parafraseando o material bíblico ao lado de interpretações alegóricas. Se Filo tinha em mente um público não judeu para a *Exposição* é incerto, mas ele explicitamente estendeu a mão aos não judeus nos dois livros que constituem a *Vida de Moisés* , uma espécie de peça complementar à *Exposição* :

> *Tenho a intenção de escrever a vida de Moisés, a quem alguns descrevem como o legislador dos judeus, outros como o intérprete das Leis Sagradas. Espero trazer a história deste maior e mais perfeito dos homens ao conhecimento de quem não merece permanecer na ignorância dela; pois, enquanto a fama das leis que ele deixou para trás viajou por todo o mundo civilizado e atingiu os confins da terra, o próprio homem como ele realmente era é conhecido por poucos. Os letrados gregos se recusaram a tratá-lo como digno de memória, possivelmente por inveja, e também porque em muitos casos as ordenanças dos legisladores dos diferentes estados se opõem às suas.*

Não temos ideia de quem de fato leu as volumosas obras de Filo antes de serem atacadas por cristãos no final do segundo século EC por razões que ele teria desaprovado fortemente: Clemente foi atraído pela alegoria como uma forma de evitar uma interpretação literal das seções legais do texto bíblico, portanto, suas simpatias terão sido precisamente com os alegoristas extremistas apontados por Filo para desaprovação. No primeiro século EC , Josefo pode ter recorrido ao tratado filosófico de Filo, *Que Todo Homem Bom é Gratuito,* para seu breve relato nas *Antiguidades* dos Essênios, mas se assim for, o resultado foi um tanto confuso. Em outras partes da história de Josefo, onde as obras de Filo teriam iluminado sua narrativa, como seu relato dos acontecimentos em Roma na época de Calígula, ele não mostra sinais de ter lido a versão de Filo. [30]

Mesmo que os escritos alegorizantes de Filo fossem amplamente ignorados por seus companheiros judeus, isso não significa que ele era marginal dentro do judaísmo de sua época, visto que ele estava evidentemente profundamente imerso na vida religiosa de sua própria comunidade em Alexandria. Ele nunca sugeriu que um entendimento literal da Torá estava errado, apenas que era insuficiente. Eleficou tão abatido quanto os outros embaixadores judeus em Calígula quando o imperador respondeu aos apelos deles pelo Templo em Jerusalém e pelos judeus de Alexandria perguntando curiosamente: 'Por que você se recusa a comer porco?' Philo escreveu que 'Nós respondemos,' Pessoas diferentes têm costumes diferentes '...' Ele não deu a resposta filosófica que havia oferecido aos seus

leitores judeus na *Exposição* , que a carne de porco era proibida aos judeus precisamente porque é a mais deliciosa das carnes, para que a abstenção possa encorajar o autocontrole. Essa resposta filosófica pode ter soado plausível o suficiente em Roma em meados do século I DC , quando muitos filósofos subscreviam a noções vagamente cínicas de abstinência. Mas é provável que Filo fosse visto pelo imperador menos como um filósofo do que como um judeu.

Nenhum traço certo sobrevive de qualquer continuação do judaísmo de Filo nos séculos imediatamente após 70 EC . As cenas bíblicas nos afrescos da sinagoga do século III em Dura-Europos, na Síria moderna (ver Capítulo 12), foram interpretadas como referências às alegorias místicas de Filo, mas a interpretação é duvidosa. Possíveis vestígios de influência filônica foram traçados na abertura de *Bereshit Rabbah* , um comentário rabínico sobre Gênesis do quarto ao sexto século EC , no qual R. Oshaiah Rabbah afirmou ter declarado que a Torá declara: 'Eu era a ferramenta de trabalho do Santo, bendito seja Ele. Na prática humana, quando um rei mortal constrói um palácio, ele o constrói não com sua própria habilidade, mas com a habilidade de um arquiteto. Além disso, o arquiteto não o constrói da cabeça, mas emprega planos e diagramas para saber como organizar as câmaras e as portas integradas. Assim, Deus consultou a Torá e criou o mundo. ' A formulação é bastante semelhante ao comentário de Filo em seu *De Opificio Mundi* que:

> *Deus, sendo Deus, presumiu que uma bela cópia nunca seria produzida sem um belo padrão, e que nenhum objeto de percepção seria perfeito se não fosse feito à semelhança de um original discernido apenas pelo intelecto. Então, quando Ele desejou criar este mundo visível, Ele primeiro formou completamente o mundo inteligível, a fim de que pudesse ter o uso de um padrão totalmente semelhante a Deus e incorpóreo na produção do mundo material, como uma criação posterior, a própria imagem de um antes, para abarcar em si mesmos objetos de percepção de tantos tipos quanto os outros objetos de inteligência contidos.*

Mas se isso foi influenciado por Filo, não foi reconhecido, e por um milênio e meio a variedade de Judaísmo de Filo tornou-se invisível para os judeus, com exceções ocasionais, como o indivíduo que escreveu o manuscrito do *Midrash Tadsha* na *Provença* (provavelmente) do século XI. O grande estudioso italiano Azariah de 'Rossi reintroduziu Filo, sob o nome de Yedidiah , para um mundo judeu atônito no século XVI. No século XIX, sua alegorização era para tocar a corda dos judeus reformistas e liberais. Mas apenas no século vinte e um alguns de seus escritos, traduzidos para o hebraico, foram introduzidos na liturgia de algumas congregações reformadas. [32]

JESUS E PAULO

Em sua narrativa de eventos políticos quando Pôncio Pilatos era governador da Judéia no tempo do imperador Tibério, Josefo seguiu um relato de um motim em oposição à construção de um aqueduto usando dinheiro do tesouro sagrado com uma descrição de uma perturbação de um tipo diferente. Nos manuscritos medievais de suas *Antiguidades* , essa descrição é transmitida de uma forma notável:

> *Nessa época viveu Jesus, um homem sábio, se é que se deve chamá-lo de homem. Pois ele realizou feitos surpreendentes e foi o professor de pessoas que aceitam a verdade com alegria. Ele conquistou muitos judeus e muitos gregos. Ele era o Messias [Christos]. Quando Pilatos, ao ouvi-lo ser acusado por homens da mais alta posição entre nós, o condenou à crucificação, aqueles que em primeiro lugar passaram a amá-lo não desistiram de sua afeição por ele. No terceiro dia, ele apareceu a eles restaurado à vida, pois os profetas de Deus haviam profetizado essas e inúmeras outras coisas maravilhosas sobre ele. E a tribo dos cristãos, assim chamada por ele, ainda não desapareceu.* [33]

Mais foi escrito na antiguidade sobre este contemporâneo mais jovem de Filo, Jesus de Nazaré, do que sobre qualquer outro judeu nos últimos séculos do Segundo Templo. Portanto, pode parecer bastante surpreendente que, em grande parte do século XX, os historiadores tenham declarado que era impossível dizer qualquer coisa sobre sua vida e seus ensinamentos. Essa falta de coragem foi causada diretamente pela abundância de informações: visto que muitas dessas informações são contraditórias e patentemente destinadas a apresentar Jesus sob uma luz específica, parecia impossível derivar de qualquer uma delas uma imagem clara do que realmente aconteceu. O Novo Testamento,

compilado em *c* . 120 DC A partir de documentos compostos por uma variedade de autores logo após a crucificação de Jesus, contém em seus quatro Evangelhos quatro biografias de Jesus que, apesar de seus muitos acordos (derivados em partedo uso de fontes comuns), dê relatos um tanto diferentes de alguns aspectos importantes da carreira de Jesus. As diferenças são explicadas pelo enfoque teológico do gênero. 'Evangelho' traduz a palavra grega *evangelion* , que significa 'boas novas' e já era entendida nos primeiros escritos do Novo Testamento como uma referência à notícia da salvação da humanidade por meio da morte e ressurreição de Jesus Cristo.

No início do segundo século, acreditava-se que os quatro Evangelhos canônicos haviam sido transmitidos pelos apóstolos de Jesus. Eles foram claramente considerados pelos compiladores do cânon do Novo Testamento como tendo em comum o suficiente para serem adotados como oficiais em preferência às narrativas derivadas encontradas nos muitos evangelhos "apócrifos" conhecidos por citação em escritos cristãos posteriores ou pela descoberta de códices de papiro em Nag Hammadi no Egito. É desconcertante notar que a evidência cristã mais antiga, os escritos de Paulo, que datam de meados do primeiro século EC , é quase totalmente silenciosa sobre a carreira e os ensinos de Jesus, exceto a crucificação. As fontes romanas nada revelaram sobre Jesus até o início do segundo século, quando mostraram ter consciência de suas origens na Judéia e do nome 'Christus'. As histórias polêmicas preservadas na literatura rabínica sobre Yeshu ou "aquele homem", conhecido na tradição medieval como Toledot Yeshu , são todas versões hostis das histórias contadas pelos cristãos. Eles podem voltar a uma contra-narrativa judaica aos Evangelhos que circulava desde o primeiro século EC entre os judeus que rejeitaram Jesus. [34]

O relato explícito da carreira de Jesus citado acima é encontrado em todos os manuscritos existentes das *Antiguidades* de Josefo. Tem a aparência de uma história objetiva. Mas, desde o século XVII, sua autenticidade foi posta em dúvida - com bons fundamentos, pois Josefo, que não era cristão, dificilmente poderia ter dito de Jesus "este era o Messias". Parece quase certo que Josefo escreveu algo sobre Jesus, e pode até ser possível identificar na passagem encontrada nos manuscritos aquelas palavras que um interpolador cristão provavelmente não teria adicionado. Mas isso não deixaria muito mais informação do que que Jesus viveu nessa época, que foi crucificado por Pilatos e que a 'tribo dos cristãos, assim chamada por ele, ainda não desapareceu'. [35]

Nos anos mais recentes, tornou-se claro que o desespero histórico era prematuro e desnecessário. Sem dúvida, algumas informações antigas sobre Jesus são mais suspeitas do que outras, mas é razoável supor que esses elementos da tradição sobre sua vida e ensinoque menos se encaixam bem com a perspectiva das comunidades cristãs que os preservaram, provavelmente sobreviveram na tradição simplesmente porque eram verdadeiros. Esses critérios nos permitiriam declarar com firmeza vários fatos quase certos sobre Jesus. Jesus nasceu em uma família de vilarejo na Galiléia, em uma escala social bastante baixa. Ele entrou em contato com João Batista, um professor judeu carismático ativo pelo menos desde *c* . 28 EC , que desafiou os judeus a se arrependerem de seus pecados e marcarem seu arrependimento por imersão nas águas purificadoras do rio Jordão. Jesus pregou apenas para judeus, mostrando pouco interesse pelos gentios. Ele foi crucificado de forma horrível e vergonhosa como uma ameaça política por Pôncio Pilato, o governador romano. Algumas outras histórias contadas sobre Jesus, como seu nascimento em uma manjedoura em Belém, são mais provavelmente ficções patentes (neste caso, destinadas a associar Jesus à cidade real de Davi). Entre os detalhes prováveis e os claramente fictícios estão muitas histórias que são inteiramente plausíveis, mas menos certas porque estão de acordo com as prioridades dos primeiros cristãos que as preservaram, como a 'pregação de arrependimento' de Jesus porque o reino dos céus está próximo 'e seus atos milagrosos de cura e exorcismo. Mas 'menos certo' não significa 'não verdadeiro', e é plausível o suficiente, apesar da aparente disjunção entre Jesus e Paulo, que outras partes do movimento de Jesus após sua morte se declararam seus seguidores precisamente porque se sentiram como subscrevendo os mesmos ideais. [36]

De todos os aspectos da vida de Jesus que o distinguem de outras figuras religiosas judaicas, a sobrevivência após sua morte de um grupo com seu nome é a mais notável. O paralelo mais próximo seria o Mestre da Justiça em Qumran, já que sua influência também

continuou até as gerações posteriores, mas os rolos sectários não mencionam o Mestre e, de fato, os rolos sobreviventes se referem a ele apenas raramente. Como o fariseu Gamaliel é informado pelo autor de Atos, outros grupos desapareceram quando seu líder não existia mais. Na maioria dos outros aspectos, o próprio Jesus é retratado nos Evangelhos como sendo qualquer outro judeu, desde sua circuncisão logo após o nascimento até a observância do sábado, comparecimento aos serviços da sinagoga para ouvir a leitura da Torá, a observância dos festivais e peregrinação ao o templo. Apesar das dúvidas cristãs posteriores sobre a eficácia dos sacrifícios, Jesus é retratado nos Evangelhos como aceitando tais ofertas como normais, insistindo apenas que 'quando você está oferecendo sua oferta no altar, se você se lembrar que seu irmão ou irmã tem algo contra você, deixe seu presente ali diante do altar e vá; primeiro reconcilie-se com seu irmão ou irmã, e depois venha e ofereça seu presente. ' [37]

Jesus restringiu sua dieta à comida kosher. A declaração do autor do Evangelho de Marcos, após uma comparação entre 'o que sai da boca' e 'o que sai da boca', de que Jesus 'declarou todos os alimentos limpos' é omitida na passagem paralela do Evangelho de Mateus. Deve ser uma glosa posterior, uma vez que não faz sentido no relato de Lucas, em Atos, da visão de Pedro, na qual ele é retratado como espantado por ser instruído a comer coisas impuras:

> *Por volta do meio-dia do dia seguinte, enquanto eles estavam em viagem e se aproximando da cidade, Pedro subiu no telhado para orar. Ele ficou com fome e queria algo para comer; e enquanto estava sendo preparado, ele entrou em transe. Ele viu o céu aberto e algo como um grande lençol descendo, sendo baixado até o chão por seus quatro cantos. Nele estavam todos os tipos de criaturas de quatro patas, répteis e pássaros do ar. Então ele ouviu uma voz que dizia: 'Levante-se, Pedro; matar e comer. ' Mas Pedro disse: 'De maneira nenhuma, Senhor; pois nunca comi nada que fosse profano ou impuro. ' A voz disse-lhe novamente, uma segunda vez: 'O que Deus purificou, você não deve chamar de profano.'*

As objeções registradas nos Evangelhos não são ao que Jesus comia, mas à companhia em que fazia suas refeições. Em uma sociedade em que a piedade excepcional foi marcada para alguns, como os essênios, membros do Qumran Yahad e *haverim* , pela comunhão de mesa com entusiastas de mentes semelhantes, era notável que se acreditasse que Jesus deliberadamente procurou prostitutas, coletores de impostos e outros pecadores como seus companheiros de jantar. [38]

O que havia em Jesus que atraiu seguidores? As multidões podiam ser explicadas pelos milagres e exorcismos públicos, mas as multidões podiam (e derreteram) sob pressão. Para seus devotos próximos, seu carisma evidente e a linguagem escatológica de um reino dos céus iminente despertaram entusiasmo e lealdade, reforçados por ações simbólicas como a 'limpeza do Templo':

> E ele entrou no Templo e começou a expulsar aqueles que estavam vendendo e aqueles que estavam comprando no Templo, e ele derrubou as mesas dos cambistas e os assentos dos que vendiam pombas; e ele não permitiria que ninguém carregasse nada pelo Templo. Ele estava ensinando e dizendo: 'Não está escrito: “Minha casa será chamada casa de oração para todas as nações”? Mas você o transformou em um covil de ladrões.

Uma pequena perturbação desse tipo nas bordas do local do Templo terá pouco impacto no bom funcionamento desta enorme instituição, mas seu simbolismo teve um efeito duradouro sobre seus admiradores, pelo menos alguns anos depois de sua morte, quando sua profecia de que o grande edifício de Herodes seria destruído no devido tempo, como aconteceu com seu predecessor:

> *Ao sair do Templo, um de seus discípulos disse-lhe: 'Olha, Mestre, que pedras grandes e que edifícios grandes!' Então Jesus perguntou-lhe: 'Você vê esses grandes edifícios? Nenhuma pedra será deixada aqui sobre a outra; tudo será derrubado. ' Quando ele estava sentado no Monte das Oliveiras, em frente ao templo, Pedro, Tiago, João e André perguntaram-lhe em particular: 'Diga-nos, quando será isso e qual será o sinal de que todas essas coisas estão para se cumprir?'* [39]

Um apelo profético ao arrependimento e uma adesão mais intensa ao cerne dos ensinamentos das Escrituras, como no Sermão da Montanha, com sua fórmula, 'Vocês ouviram isso ser dito aos dos tempos antigos ... mas eu digo a vocês', combinado com esperança escatológica, pode ser o suficiente para explicar o impacto de Jesus sobre seus companheiros judeus durante sua vida. O debate entre Jesus e os 'escribas e fariseus' sobre as minúcias de guardar a Torá são semelhantes em estilo e conteúdo aos debates entre

fariseus e saduceus ou às discussões registradas nos textos sectários de Qumran. A postura atribuída a Jesus varia da leniente à interpretação estrita de que Moisés permitiu o divórcio apenas 'por causa da dureza de seu coração': 'Mas desde o início da criação, "Deus os fez homem e mulher." Por esta razão, o homem deixará seu pai e sua mãe e se unirá a sua mulher, e os dois se tornarão uma só carne. Portanto, eles não são mais dois, mas uma só carne. Portanto, o que Deus uniu, não deixe ninguém separar. ' [40]

Nada nesses debates sugere uma cisão fundamental entre Jesus e seus companheiros judeus que possa levar a uma acusação de blasfêmia. De acordo com os três primeiros Evangelhos (Mateus, Marcos e Lucas), não foram os escribas e fariseus, mas sim o sumo sacerdote Caifás e seus conselheiros, que entregaram Jesus às autoridades romanas para punição. De acordo com a narrativa do Evangelho de Marcos, a acusação de blasfêmia veio tarde no processo:

> *Agora, os principais sacerdotes e todo o conselho estavam procurando um testemunho contra Jesus para matá-lo; mas eles não encontraram nenhum. Pois muitos deram falsos testemunhos contra ele, e seus testemunhos não concordam. Alguns se levantaram e deram falso testemunho contra ele, dizendo: 'Nós o ouvimos dizer: "Destruirei este templo que é feito por mãos, e em três dias edificarei outro, não feito por mãos". 'Mas mesmo neste ponto o testemunho delesnão concordo. Então o sumo sacerdote se levantou diante deles e perguntou a Jesus: 'Não tens resposta? O que é que eles testemunham contra você? ' Mas ele ficou em silêncio e não respondeu. Novamente o sumo sacerdote perguntou-lhe: 'Você é o Messias, o Filho do Abençoado?' Jesus disse: 'Eu sou' e 'vocês verão o Filho do Homem sentado à direita do Poder' e 'vindo com a nuvem do céu'. Então o sumo sacerdote rasgou suas roupas e disse: 'Por que ainda precisamos de testemunhas? Você ouviu sua blasfêmia! Qual é a sua decisão? ' Todos eles o condenaram como merecedor da morte.*

Qualquer que seja a verdade dos detalhes dessa narrativa, a razão pela qual Jesus foi finalmente crucificado por ordem de Pôncio Pilatos foi evidentemente política, visto que a inscrição na cruz declarando a acusação contra ele dizia 'O Rei dos Judeus'. É provável que a preocupação de Caifás fosse igualmente política. Era perigoso para as autoridades judaicas ter uma grande multidão reunida em Jerusalém em um estado de fervor escatológico na véspera de um dos grandes festivais de peregrinação, independentemente do conteúdo da pregação de Jesus. [41]

Se Jesus realmente afirmou ser o Messias, conforme relatado em Marcos, não pode agora ser conhecido, mas as referências frequentes a ele pelo nome de Cristo nas cartas de Paulo mostram claramente que esse status foi atribuído a ele por seus seguidores após sua morte. O que o nome implica é mais difícil de definir, uma vez que, como veremos (Capítulo 8), as noções judaicas sobre as origens e funções do Messias previsto variaram muito neste período. A palavra *Christos* não transmitia nenhuma conotação particular nas epístolas "daquele que é chamado a ser apóstolo de Cristo Jesus pela vontade de Deus".

Paulo pregou que 'o Senhor Jesus Cristo' era o Filho de Deus, 'o Pai das misericórdias e o Deus de toda a consolação'. A expressão 'Filho de Deus' tem muitos significados diferentes nos escritos de Paulo. Refere-se (como em muitas partes da Bíblia Hebraica) a Israel como um povo, ou aos crentes cristãos, bem como a Jesus. Mas os Evangelhos de Mateus e Lucas vinculam a filiação de Jesus mais especificamente à sua concepção e nascimento, e o Evangelho de João vai além ao descrever sua filiação como um relacionamento que existe desde a eternidade, através do qual Deus deu autoridade a seu filho sobre todos. pessoas, para dar a vida eterna a todos aqueles que você deu a ele '. As idéias sobre o relacionamento de Jesus com Deus desenvolveram-se rapidamente dentro do movimento cristão primitivo, culminando na noção de sua divindade. Mas é surpreendente que para Paulo, cujas cartas constituem a evidência mais antiga para o pensamento cristão, a parte mais notável da carreira de Jesus tivesse ocorrido no final, quando ele foi 'declarado Filho deDeus com poder segundo o espírito de santidade pela ressurreição dos mortos '. [42]

A ressurreição é a chave para a continuação de seu movimento depois que Jesus sofreu uma morte vergonhosa e agonizante por meio da crucificação. Nada na história anterior do judaísmo havia preparado para isso. Mesmo nas histórias sobre a carreira de Jesus, não se acreditava que a ressurreição de Lázaro dos mortos implicasse em nada de especial sobre Lázaro. Algumas figuras bíblicas selecionadas, notadamente Enoque e Elias, acreditavam que eles nunca haviam realmente morrido, mas a noção no cerne da mensagem de Paulo, do significado central da morte e ressurreição, era nova no judaísmo. [43]

Essa não foi a única novidade no novo movimento que surgiu semanas após a morte de Jesus, por volta do ano 30 EC . Os seguidores de Jesus começaram a proclamar que Jesus havia sido enviado por Deus para redimir toda a humanidade, que sua morte havia sido uma parte necessária da inauguração do Reino de Deus e que, crucialmente, a crença no poder de Jesus, agora exaltado à destra de Deus, prepararia qualquer um que se voltasse para ele para a salvação no julgamento que viria e para a vida eterna. Jesus viveu entre camponeses e artesãos e ensinou nas pequenas comunidades aldeãs das colinas do oeste da Galiléia. Eram assentamentos modestos com prensas de azeite e vinho e depósitos para grãos escavados no calcário. Jesus tinha evitado (ao que parece) até mesmo as pequenas cidades gregas da Galiléia, como Séforis , que fica a apenas alguns quilômetros ao sul de Nazaré. Ele havia alcançado um grande número de seguidores judeus apenas no contexto de visitas raras à cidade sagrada de Jerusalém. Mas, poucos anos após sua morte, os ensinamentos sobre ele, e inspirados por ele, alcançariam o outro extremo do Mediterrâneo.

Desembaraçar as crenças desses primeiros seguidores de Jesus nos textos cristãos sobreviventes da sobreposição de doutrinas posteriores nem sempre é fácil. Aos olhos dos cristãos gentios posteriores, que passaram por um processo de abandono das práticas judaicas, o caráter judaico dos cristãos judeus era freqüentemente suspeito. Qualquer cristão que se acreditasse que tomava a Torá muito literalmente era vulnerável à acusação de ser judeu. Visto que a maioria de nossas evidências vem de fontes cristãs gentias, é difícil saber o quanto suas origens étnicas importavam para os cristãos que haviam nascido judeus e desejavam combinar sua nova fé com a antiga. [44]

É provável que alguns dos seguidores de Jesus se reuniram após a crucificação de seu líder na Galiléia, onde um 'jovem, vestido com uma túnica branca' disse-lhes que o Jesus ressuscitado seria avistado. Mas, nas primeiras décadas após 30 EC, tanto as cartas de Paulo quanto a narrativa nos Atos deos apóstolos referem-se principalmente à 'assembléia' (*ekklesia*) em Jerusalém. O relato da Igreja primitiva em Atos foi posto em dúvida por alguns estudiosos como o produto de uma história de salvação distinta e tratado com tanto ceticismo quanto evidência do Jesus histórico. Com respeito à carreira de Paulo, esse ceticismo tem alguma justificativa. Mas não há razão para duvidar do relato em Atos de reuniões comunitárias para comunhão à mesa e oração da mesma maneira que Yahad , essênios e *haverim* , mas com uma ênfase distinta em seu ensino sobre o papel crucial de Jesus em trazer a salvação. Daí a oração atribuída a Pedro, um dos discípulos mais próximos de Jesus e uma figura dominante na comunidade cristã em Jerusalém, em Shavuot (Pentecostes):

> *Caros israelitas, posso dizer-lhes com segurança sobre nosso ancestral Davi que ele morreu e foi sepultado, e seu túmulo está conosco até hoje. Por ser um profeta, ele sabia que Deus havia jurado sob juramento que colocaria um de seus descendentes no trono. Prevendo isso, Davi falou sobre a ressurreição do Messias, dizendo 'Ele não foi abandonado no Hades, nem sua carne experimentou corrupção.' Este Jesus Deus ressuscitou, e disso todos nós somos testemunhas. Portanto, sendo exaltado à destra de Deus, e tendo recebido do Pai a promessa do Espírito Santo, ele derramou isto que vós vedes e ouvis. Pois Davi não subiu aos céus, mas ele mesmo diz: 'O Senhor disse ao meu Senhor: Senta-te à minha direita, até que eu faça dos teus inimigos o teu escabelo. "' Portanto, que toda a casa de Israel saiba com certeza que Deus o fez Senhor e Messias, este Jesus a quem crucificaste.*

A população internacional de Jerusalém na época do festival, quando, de acordo com Atos, "havia judeus devotos de todas as nações sob o céu vivendo em Jerusalém", levou à rápida disseminação da mensagem desses entusiastas às sinagogas judaicas na diáspora mediterrânea oriental por apóstolos que foram em muitos casos, como Filipe, Barnabé, Prisca, Áquila e Apolo, assim como Paulo, eles próprios judeus da diáspora. [45]

Um impulso para esta missão da diáspora foi a perseguição em Jerusalém, e notavelmente o martírio do judeu da diáspora Estêvão. Estêvão havia sido atacado por uma turba que 'com um grito alto se apressou a se reunir contra ele ... [e] arrastou-o para fora da cidade e começou a apedrejá-lo' até que ele morreu. Na narrativa de Atos, essa ação da turba foi provocada por um longo discurso de Estevão no estilo dos profetas bíblicos, altamente crítico da cegueira espiritual de Israel ao longo da história. A historicidade desse relato agora é desconhecida. Mas embora nos digam que logo após a morte de Estêvão, uma

severa perseguiçãocomeçou contra a Igreja em Jerusalém, e todos, exceto os apóstolos foram espalhados por todo o interior da Judéia e Samaria ', a continuação de uma comunidade cristã na cidade até a eclosão da revolta em 66 EC sugere que os judeus não cristãos em geral tratavam aqueles que pregaram a salvação em Cristo como rebeldes ao invés de perigosos. Apesar da perseguição ocasional, ainda havia uma comunidade em Jerusalém durante os anos 50 e início dos 60 EC , e eles continuaram a pregar e orar no Templo. Foi assim que Paulo acabou sendo preso ali pela multidão alguns anos após o martírio de Estêvão. A execução de Tiago, irmão de Jesus, em Jerusalém, pelo sumo sacerdote saduceu Ananus , discutida acima (Capítulo 6), ocorreu em 62 EC . Os judeus cristãos não eram mais estranhos na Jerusalém do primeiro século do que outros, como o profeta Jesus, filho de Ananias, que proclamou desgraça em Jerusalém desde o ano após a morte de Tiago até a destruição final da cidade em 70 EC , sobre quem mais será dito no Capítulo 8 . [46]

O próprio Paulo não poderia ter sido mais claro em sua carta aos filipenses sobre sua própria condição de judeu:

> *Se alguém tem motivos para confiar na carne, eu tenho mais: circuncidado ao oitavo dia, membro do povo de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu nascido de hebreus; quanto à lei, um fariseu; quanto ao zelo, um perseguidor da igreja; quanto à justiça sob a lei, irrepreensível.*

Da mesma forma em sua carta aos Romanos, no final de sua vida: 'Eu pergunto, então, Deus rejeitou seu povo? De jeito nenhum! Eu mesmo sou israelita, descendente de Abraão, membro da tribo de Benjamim '. Quando em sua segunda carta aos coríntios ele se gabou de responder aos seus críticos que ele era tanto um hebreu, israelita e descendente de Abraão quanto eles, ele continuou, enquanto demonstrava sua devoção a Cristo pelas chicotadas que ele havia sofrido por causa de sua missão, para indicar de passagem até que ponto ele iria para manter sua filiação à comunidade judaica, afirmando: 'Cinco vezes recebi dos judeus os quarenta chibatadas menos um.' A punição por um tribunal judaico implicava inclusão. Os juízes de um tribunal judaico em uma cidade das províncias romanas orientais em meados do século I EC podiam julgar, condenar e punir apenas outros judeus. E uma vez que Paulo poderia ter interrompido a punição a qualquer momento, alegando não fazer mais parte da comunidade judaica (como, por exemplo, seu contemporâneo mais jovem Tibério Júlio Alexandre), sua disposição de sofrer tal açoite demonstra poderosamente a importância para ele de continuar pertencer ao judaísmo. [47]

Se Paulo era um cidadão romano, sua submissão a um tribunal judaico será foram ainda mais notáveis, mas nossa evidência de que ele possuía esse status não vem de suas próprias cartas, mas da narrativa menos confiável de sua carreira encontrada nos Atos dos Apóstolos, quando sua cidadania se mostra crucial para permitir que ele escape um açoite:

> *O tribuno ordenou que ele fosse levado para o quartel e ordenou que fosse examinado por açoite, para descobrir o motivo de seu clamor contra ele. Mas depois de amarrá-lo com correias, Paulo disse ao centurião que estava perto: 'É legal para você açoitar um cidadão romano que não está condenado ?' Quando o centurião soube disso, foi ao tribuno e disse-lhe: 'O que vais fazer? Este homem é um cidadão romano. ' O tribuno veio e perguntou a Paulo: 'Diga-me, você é um cidadão romano?' E ele disse: 'Sim'. O tribuno respondeu: 'Custou-me uma grande soma de dinheiro obter minha cidadania'. Paulo disse: 'Mas eu nasci cidadão'. Imediatamente, aqueles que estavam prestes a examiná-lo se afastaram dele; e o tribuno também teve medo, pois percebeu que Paulo era cidadão romano e que o havia amarrado.*

O fato de que esse episódio fornece ao autor de Atos o elo crucial em sua narrativa da mudança da missão cristã dos judeus em Jerusalém para os gentios em Roma foi considerado uma razão para acreditar que seja verdade ou para julgá-lo fabricado. O que é certo é que o autor de Atos olhou para trás, para a carreira de Paulo da perspectiva de uma comunidade cristã gentia, e que sua narrativa incluía muito que não se encontra nas cartas de Paulo. Isso não significa que tudo o que não está nas cartas deve ser falso, visto que não havia razão para que as cartas incluíssem tudo sobre a vida de Paulo. Mas, em princípio, seria bom entender Paulo, como um judeu sem dúvida complexo, principalmente pelo que ele mesmo escreveu. Mesmo esse procedimento não é sem dificuldade, já que seis das treze cartas do Novo Testamento atribuídas a ele parecem ter sido escritas não por ele, mas por seus seguidores nas décadas seguintes à sua morte. E é da natureza das cartas compostas

para um público específico ou para uma ocasião específica serem indiretas e alusivas de uma forma que teria sido inteiramente compreensível para seus destinatários originais, mesmo que sejam desconcertantes para nós. [48]

Apesar de tais problemas, sabemos muito mais sobre Paulo do que sobre a maioria dos outros judeus de sua época. Nasceu com o nome de Saulo, em Tarso, na Cilícia (no sudoeste da Turquia), foi criado como fariseu e, segundo Atos, 'sentou-se aos pés de Gamaliel'. Já observamos sua afirmação em sua carta aos Gálatas de que quando jovem ele havia sido um zelota das tradições ancestrais. Como judeu da diáspora, ele escreveu em grego,com competência em retórica grega, e provavelmente conhecia a Bíblia principalmente de sua tradução grega. Logo após a crucificação de Jesus, quando ele teve contato pela primeira vez na Judéia com os seguidores de Jesus, ele 'perseguiu a Igreja de Deus', como disse aos Coríntios. Por que ele estava 'tentando destruir' a Igreja, ele não explicou em nenhuma de suas próprias epístolas. O livro de Atos representa que ele tomou a iniciativa de obter autoridade para esta perseguição do Sumo Sacerdote em Jerusalém: 'Saulo, ainda proferindo ameaças e assassinato contra os discípulos do Senhor, foi ao sumo sacerdote e pediu-lhe cartas para o sinagogas em Damasco, para que se ele encontrasse alguém que pertencia ao Caminho, homem ou mulher, pudesse levá-lo preso a Jerusalém. ' Essa viagem a Damasco, em 33 EC , mudaria tudo, pois, enquanto viajava, teve uma visão de 'Jesus, nosso Senhor', na qual mais tarde se basearia em sua afirmação de ser um apóstolo de Cristo. [49]

A visão de Paulo é narrada com grande drama mais de uma vez pelo autor de Atos, e se tornou o pilar central de sua própria compreensão de sua missão na vida:

> *Agora, enquanto ele caminhava e se aproximava de Damasco, de repente uma luz do céu brilhou ao seu redor. Ele caiu por terra e ouviu uma voz que lhe dizia: 'Saulo, Saulo, por que me persegues?' Ele perguntou: 'Quem és, Senhor?' A resposta veio: 'Eu sou Jesus, a quem você está perseguindo. Mas levante-se e entre na cidade, e lhe dirão o que você deve fazer. ' Os homens que viajavam com ele ficaram sem palavras porque ouviram a voz, mas não viram ninguém. Saul se levantou do chão e, embora seus olhos estivessem abertos, ele não conseguia ver nada; então eles o levaram pela mão e o levaram para Damasco. Por três dias ele ficou cego e não comeu nem bebeu.*

Ele tinha sido, então ele escreveu aos coríntios, 'arrebatado ao terceiro céu - seja no corpo, ou fora do corpo, Deus sabe ... arrebatado ao Paraíso', onde ele 'ouviu coisas que não devem ser contadas , que nenhum mortal pode repetir '. A visão compartilha muito com os apocalipses descritos em outros textos judaicos (sobre os quais falaremos mais no Capítulo 8), mas neste caso Paulo estava feliz em declará-la como sua, em vez de se proteger atrás de um pseudônimo - e usá-lo como base para sua autoridade. [50]

Paulo declarou-se chamado por Deus, por meio da revelação de seu Filho, 'para que eu o proclamasse entre os gentios'. Suas extensas viagens ao redor do mundo mediterrâneo oriental de *c* . 33 CE a *c* . 60 EC tinham como objetivo principal levar os não judeus a buscar a salvação pela fé em Cristo sem primeiro se tornarem judeus. Membros denão se esperava que as novas comunidades que ele fundou se considerassem parte do judaísmo. Ele próprio, no entanto, estava preparado para se tornar 'como um judeu para os judeus' e visitou a assembleia de judeus crentes em Jesus em Jerusalém para discutir com eles em 49–50 EC 'o evangelho que proclamo entre os gentios, a fim de para ter certeza de que eu não estava correndo, ou não tinha corrido, em vão '. [51]

Na versão em Atos do encontro de Paulo com Pedro, Tiago e outros da Igreja de Jerusalém, a discussão era sobre os padrões morais mínimos que se esperavam dos convertidos gentios. Paulo é retratado como ele mesmo se comportando como um judeu comum, tendo seu cabelo cortado para cumprir um voto, oferecendo sacrifícios no Templo, passando por uma purificação ritual, pagando as despesas de uma cerimônia de nazireu para outros e declarando no Sinédrio que ele é um fariseu . As referências do próprio Paulo à sua atitude para com o judaísmo são um tanto mais ambivalentes, talvez refletindo mudanças em suas próprias crenças de tempos em tempos ou a retórica de uma carta específica, ou ambos. Assim, em sua última carta, à comunidade cristã em Roma, Paulo afirmou que aos israelitas, seus 'parentes segundo a carne', pertencem 'a adoção, a glória, os pactos, a promulgação da lei, o culto e as promessas; a eles pertencem os patriarcas, e deles, segundo a carne, vem o Messias '. Mais tarde, na epístola, ele exortou seus leitores cristãos gentios a reconhecer que, embora 'um endurecimento viesse sobre parte de Israel'

(em sua falha em reconhecer a Cristo), 'todo o Israel seria salvo; como está escrito: “De Sião virá o Libertador; ele banirá a impiedade de Jacó. ' ”De acordo com Paulo nesta passagem, 'no que diz respeito à eleição eles [Israel] são amados, por causa de seus ancestrais, porque o dom e a vocação de Deus são irrevogáveis.' Mas, em contraste, Paulo havia escrito antes aos Gálatas sobre a insuficiência da Torá para trazer a salvação - 'ninguém será justificado pelas obras da lei' - e ele observou especificamente que 'nós próprios somos judeus de nascimento e não pecadores gentios; contudo, sabemos que uma pessoa é justificada não pelas obras da lei, mas pela fé em Jesus Cristo '.

Parece provável que quando o objetivo principal de uma carta era persuadir os cristãos gentios da insignificância de observar a Torá para eles, Paulo minimizou a importância da Torá para ele. A carta aos Gálatas reflete o enigma vivido pelos companheiros missionários de Paulo em sua acusação contra Cefas (outro nome para o apóstolo Pedro):

> *Mas quando Cefas veio a Antioquia, opus-me a ele, porque ele se autocondenou; pois até que certas pessoas vieram de James, ele usoucomer com os gentios. Mas depois que eles chegaram, ele recuou e se manteve separado por medo da facção da circuncisão. E os outros judeus se juntaram a ele nesta hipocrisia, de modo que até Barnabé foi desviado por sua hipocrisia. Mas quando vi que eles não estavam agindo de acordo com a verdade do evangelho, disse a Cefas antes de todos eles: 'Se você, embora um judeu, vive como um gentio e não como um judeu, como pode obrigar os gentios a vivem como judeus? '*

Apenas ao se dirigir a um leitor judeu é provável que Paulo afirmasse que 'a lei é santa, e o mandamento é santo, justo e bom', e enfatizasse sua doutrina de que 'Deus é um; e ele justificará a circuncisão com base na fé e os incircuncisos através dessa mesma fé 'não' destrói 'a lei:' De maneira nenhuma! Pelo contrário, nós respeitamos a lei. ' [52]

Quem foi que Paulo acreditava ter visto em sua visão? Suas cartas estão cheias de imagens marcantes:

> *Deixe estar em você a mesma mente que estava em Cristo Jesus, que, embora estivesse na forma de Deus, não considerava a igualdade com Deus algo a ser explorado, mas se esvaziou, assumindo a forma de escravo, tendo nascido em semelhança humana . E sendo encontrado em forma humana, ele se humilhou e tornou-se obediente até a morte - até mesmo a morte de cruz. Portanto, Deus também o exaltou e deu-lhe o nome que está acima de todo nome, para que ao nome de Jesus todo joelho se dobre, no céu e na terra e debaixo da terra, e toda língua deve confessar que Jesus Cristo é o Senhor, para a glória de Deus Pai.*

Esta descrição poética de Cristo como Senhor foi provavelmente adotada por Paulo a partir de um hino pré-existente. Ele lança a pré-existência de Cristo, antes da encarnação como Jesus, em um papel semelhante à Sabedoria em textos judaicos anteriores ou o Logos em Filo. É notável o quão pouco Paulo se refere a textos anteriores sobre a noção do Messias esperado. Sua imagem de Cristo tem mais em comum com a veneração de figuras mediadoras como anjos exaltados nos textos místicos de Qumran e outros lugares.

A poderosa retórica de Paulo produziu uma série de metáforas sobre a natureza e o papel de Cristo que são difíceis de condensar em uma única teologia coerente. O mais importante para Paulo era a crença de que a morte de 'Jesus Cristo nosso Senhor' havia sido um sacrifício e que sua ressurreição era o início de uma ressurreição geral para uma nova era. Tudo faz parte de um desígnio divino do qual Cristo é instrumento: 'Deus enviou seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a lei, para redimir osque estavam sob a lei, para que pudéssemos receber adoção de crianças. ' Mas, apesar dessa origem divina, o crente em Cristo é dito ser 'batizado em Cristo', sugerindo uma unidade dos crentes com Cristo, e os próprios crentes como 'um corpo em Cristo'. Em outro lugar, ele fala em 'vestir' Cristo como uma roupa. A relação entre Deus e Cristo como seu filho não está mais resolvida para Paulo do que para outros cristãos primitivos (seu desenvolvimento levaria muitos séculos e daria origem a muitas disputas), embora ele chegue perto de afirmar sua identidade em sua ânsia de combater o politeísmo de suas congregações cristãs gentílicas:

> *Na verdade, embora possa haver os chamados deuses no céu ou na terra - como de fato existem muitos deuses e muitos senhores - ainda para nós há um Deus, o Pai, de quem todas as coisas e para quem existimos, e um só Senhor, Jesus Cristo, por quem são todas as coisas e por quem existimos.* [53]

Evidentemente, Paulo era um judeu muito incomum, mesmo em um período em que a variedade floresceu, e veremos que seus ensinamentos levaram, no devido tempo, a uma separação dos caminhos entre o judaísmo e o cristianismo. Mas parece improvável que tenha sido sua teologia que levou à perseguição pelas comunidades judaicas na década de

50 EC, DA qual ele se gabou em II Coríntios. A imposição de 'quarenta chibatadas menos um' era perigosa para os líderes da comunidade judaica e a ameaça representada por Paulo deve ter sido severa. Nada em suas próprias cartas ou no relato em Atos sugere um movimento substancial de judeus da diáspora para se juntarem a seu movimento. Pelo contrário, de acordo com os Atos, ele queixou-se com alguma veemência de que havia sido rejeitado por eles e, portanto, tinha se voltado para os gentios. Era importante para ele que suas novas comunidades cristãs gentias precisamente não se considerassem judeus, visto que a fé em Cristo bastava para a salvação. Aqueles que provavelmente ficariam chateados com sua missão para que os gentios viessem à fé em Cristo e parassem de adorar seus deuses ancestrais não eram seus companheiros judeus, mas as autoridades gentias da cidade e os representantes de cultos pagãos, como os prateiros em Éfeso que fizeram estátuas de a deusa local Artemis e que podia ver o culto costumeiro da comunidade cívica sob ameaça. A preocupação dos 'dirigentes da sinagoga' era mais provavelmente que um ataque aos costumes religiosos da sociedade gentílica local por um judeu visitante como Paulo pudesse lançar em dúvida a delicada posição dos judeus locais como uma minoria que era tolerada apenas para isso contanto que eles não infringissem a boa ordem da comunidade gentílica mais ampla e o relacionamento dessa comunidade com seus deuses. [54]

O judeu Paulo considerava a fé em Cristo como o cumprimento da aliança de Deus com Israel. Ele via sua própria missão para os gentios como uma tarefa divinamente ordenada semelhante à dos profetas, que haviam predito que as nações adorariam o Deus de Israel nos últimos dias. Fica claro em seu próprio relato que até mesmo seus companheiros judeus que acreditavam em Jesus foram persuadidos da validade de seu 'evangelho para os incircuncisos'. Suas cartas contêm muita polêmica contra aqueles que exigiam que os gentios se convertessem ao judaísmo, bem como a fé em Cristo para alcançar a salvação, e seu relacionamento com a comunidade cristã judaica em Jerusalém liderada por Pedro e Tiago (veja acima) era às vezes difícil. Para aqueles judeus em cujos olhos Jesus era apenas mais um entusiasta religioso que teve um triste fim por causa das ações das autoridades romanas na Judéia, a missão de Paulo era irrelevante. Os cristãos nas comunidades que ele criou não se consideravam judeus, e os judeus geralmente respondiam tratando os cristãos gentios como irrelevantes para eles. O próprio Paulo lamentou o fracasso da maioria de seus companheiros judeus em serem iluminados por sua mensagem: 'Moisés ... cobriu o rosto com um véu para impedir que o povo de Israel contemplasse o fim da glória que estava sendo deixada de lado. Mas suas mentes estavam endurecidas. Na verdade, até hoje, quando eles ouvem a leitura da antiga aliança, o mesmo véu ainda está lá, visto que somente em Cristo é colocado de lado. ' [55]

No final do primeiro século EC , a maioria dos cristãos era de origem gentia e via sua fé como distinta do judaísmo. Mas, ao longo do segundo e terceiro séculos EC, as doutrinas defendidas por diferentes grupos que professavam o cristianismo eram tão variadas quanto as do judaísmo do primeiro século. Entre esses grupos havia pequenos círculos de cristãos que se professavam judeus porque essa era sua origem étnica ou como uma declaração de adesão à Torá ao lado de sua fé em Jesus como salvador . Muito do que nos é dito sobre esses cristãos judeus vem de testemunhas hostis e não confiáveis dentro do que se tornou a corrente principal da Igreja. Então, por exemplo, é a partir dos ataques de heresiologistas como Irineu, Hipólito e Epifânio que aprendemos sobre os ebionitas, cristãos judeus que guardavam a Torá, rejeitavam as epístolas de Paulo e acreditavam que Jesus era o filho humano de José e Maria , e que o Espírito Santo desceu sobre ele apenas quando foi batizado. Diz-se que os ebionitas floresceram do segundo ao quarto século EC e, às vezes, são originários dessas fontes antigas localizadas especificamente a leste do rio Jordão. Seu nome provavelmente vem do hebraico *evyon* , 'pobre', o que pode refletir o severo ascetismo que eles supostamente adotaram. Que eles retratarama si próprios como cristãos pode ser presumida a partir da polêmica de outros cristãos. Se eles também se retrataram como judeus, ou foram apenas descritos polemicamente como judeus por seus oponentes por causa de suas atitudes em relação à Torá, é desconhecido. [56]

No século IV, tanto o grande teólogo cristão Jerônimo quanto o heresiologista Epifânio observaram a existência de um evangelho em aramaico em uso por um grupo na Síria

chamado nazorau . Dizia-se que esses nazoraeanos eram cristãos de origem judaica que continuaram a obedecer muito à Torá, mas eram cristãos "ortodoxos" em outros aspectos. A relação entre este grupo e os ebionitas é debatida, mas ' Nazoraean ' provavelmente se referiu a Nazaré como o local de residência de Jesus e está relacionado ao termo *notsrim* encontrado, em referência aos cristãos, em textos rabínicos. Tentativas posteriores de trazer os judeus às crenças cristãs, até o fenômeno moderno de Judeus por Jesus, começaram não como movimentos de dentro do judaísmo, mas como missões para os judeus da corrente principal do cristão gentio. Muitos desses grupos cristãos hebreus - alguns, como Beth Sar Shalom, datando do século XIX - pregam veementemente aos judeus não cristãos que a aceitação de Jesus como Messias não é uma rejeição do judaísmo, mas, ao contrário, seu cumprimento. A fim de encorajar essa missão, eles próprios às vezes observam rituais religiosos judaicos, como o Seder, e se consideram totalmente judeus.

Bem diferentes na origem são os grupos judaizantes que romperam com o cristianismo dominante ao longo dos séculos, como os szombatos ('sabatistas') na Transilvânia do século XVII, que insistiam que a observância literal das leis do Antigo Testamento deveria ser parte integrante parte da religião de todos os cristãos, não apenas dos nascidos como judeus. O Subbotniki , uma seita que surgiu na Rússia no final do século XVIII, defendia a observância do sábado judaico, a circuncisão, a prevenção de animais impuros e o monoteísmo estrito. Exilado na Sibéria em 1826, o Subbotniki manteve uma identidade distinta no século XX, quando alguns deles adotaram o judaísmo não cristão e se estabeleceram na Palestina como judeus. [57]

A atitude de muitos cristãos em relação ao judaísmo durante grande parte dos últimos dois milênios tem sido mais hostil, mas as opiniões extremas expressas por Marcião (veja acima, na discussão de Filo), que afirmou que o Deus do Antigo Testamento é um criador inferior do mundo material a serem distinguidos do salvador que Deus proclamado no Novo Testamento, foram totalmente rejeitados pelo que se tornou a Igreja dominante. A teologia de Marcion teria exigido uma ruptura total entre o Judaísmoe o Cristianismo, mas ele foi denunciado por seus companheiros cristãos e eventualmente excomungado. Para os cristãos que se alinharam contra Marcião nos séculos seguintes, uma separação total de sua fé do judaísmo era impossível, enquanto eles continuassem a apelar para suas próprias interpretações das profecias bíblicas encontradas na Septuaginta.

Mas a necessidade dos cristãos baseados nas escrituras de relacionar seu novo credo ao judaísmo não foi equilibrada por nenhum requisito religioso para os judeus se relacionarem com o cristianismo paulino. Nem mesmo o nome Paulo pode ser encontrado em quaisquer escritos judaicos sobreviventes do final da Antiguidade. Ao contrário de Jesus, contra quem os rabinos, como vimos, arquitetaram uma polêmica codificada, Paulo e os cristãos posteriores foram aparentemente simplesmente ignorados.

Dentro da ampla igreja do judaísmo no primeiro século EC , era possível combinar diferentes interpretações da lei mosaica com uma variedade de entusiasmos pela piedade supererrogatória sem qualquer conflito. Assim, Rabban Gamaliel, o professor de Paulo antes de Paulo se tornar seguidor de Jesus, era fariseu e sábio rabínico. Foi possível ser um fariseu ou um Saduceu ou um sábio rabínica e também para ser um *Haver* ou Nazirite . Era possível, em princípio, interpretar a Torá alegoricamente como Filo fez e pertencer a qualquer uma das três filosofias do Judaísmo escolhidas por Josefo e discutidas no Capítulo 6 .

Ainda mais curioso, então, é a eventual separação dos caminhos entre o Cristianismo e o Judaísmo, que marcou os limites da variedade dentro do Judaísmo. Definir e datar a separação provou ser controverso, visto que o judaísmo e o cristianismo continuaram a compartilhar a herança comum da Bíblia hebraica até o presente. Como vimos, o único elemento do cristianismo primitivo que parece não ter paralelo em outras partes do judaísmo do primeiro século foi a fundação de um novo movimento religioso em nome de um líder após sua morte.

Grande parte da discordância sobre a natureza e a data da divisão entre o Cristianismo e o Judaísmo deriva da diferença de perspectiva. Alguém considerado judeu por um cristão pode não se considerar judeu. Ele ou ela pode ou não ser considerado judeu por judeus não

cristãos. O contato e o conflito entre membros de grupos distintos e o compartilhamento de noções teológicas ou práticas litúrgicas podem ou não implicar uma falta de clareza para os antigos participantes de cada grupo sobre as diferenças entre eles.

Os estudiosos modernos às vezes se sentem perdidos ao decidir se os textos sobreviventes escritos até mesmo no quarto século EC eram judeus ou cristãos. Mas, para a maioria dos cristãos, a ruptura com o judaísmo havia começado no tempo de Paulo, com o crescimento de uma Igreja gentílica que se via como o verdadeiro Israel em contraste com os judeus da antiga aliança. Em última análise, a causa da divisão estava menos em qualquer incompatibilidade percebida da teologia cristã dentro do panorama religioso variegado do Judaísmo contemporâneo do que na autodefinição de cristãos, para quem os apelos de Paulo para ver sua fé em Cristo como algo novo e abrangentes foram reforçadas pela tendência do mundo romano mais amplo de tratar o Cristianismo como a religião dos gentios que haviam abandonado seus deuses ancestrais, em vez de um ramo do Judaísmo. [58]

8

Preocupações e expectativas

Tornou-se aparente no decorrer dos dois últimos capítulos que mesmo os judeus que discordavam em questões fundamentais durante o período tardio do Segundo Templo compartilhavam uma preocupação comum com as questões nas quais focalizavam seu entusiasmo. Judeus de muitas religiões diferentes, ao que parece, tinham opiniões sobre pureza e como observar o sábado. Houve uma discussão considerável sobre o cálculo correto do calendário e a validade dos juramentos. Houve muita especulação sobre demônios e anjos. Havia uma grande preocupação com a profecia sobre o futuro imediato e escatológico, e o debate sobre o valor do martírio e a expectativa de vida após a morte. Nenhuma dessas preocupações era propriedade exclusiva de qualquer grupo ou filosofia dentro do Judaísmo no primeiro século EC . Ao contrário, essas preocupações eram amplamente compartilhadas e constituíam os principais tópicos para inovação e argumentação em todo o espectro do judaísmo tardio do Segundo Templo.

As leis de pureza foram estabelecidas em detalhes consideráveis no Pentateuco, como vimos (Capítulo 4), mas no final do período do Segundo Templo, muitos judeus discutiram intensamente tanto a relação da poluição com o pecado quanto a mecânica de adquirir poluição e de purificar . Noções bíblicas de impureza se aplicavam tanto à poluição ritual que vinha de processos naturais como morte, sexo e doença e eram contados fisicamente, causando impureza em um grau menor, quanto à poluição moral. Assim, a linguagem da impureza ritual aplicada metaforicamente ao pecado, de modo que o salmista implorou "Purifique-me com hissopo e ficarei limpo" e Isaías aguardou o tempo em que "o Senhor lavou a sujeira das filhas de Sião e limpou as manchas de sangue de Jerusalém de seu meio por um espírito de julgamento e um espírito de queima ".

A linguagem alusiva da Torá não deixou claro exatamente o que era poluição. O livro de Levítico usa a palavra *domesticado* ('impuro') para se referir, em alguns capítulos, primeiro a animais impróprios para consumo e, em seguida, a uma mulher após o parto e um homem com uma doença de pele. A mesma palavra (*domesticado*) foi usada para condenar uma união matrimonial ilegítima: 'Se um homem tomar a esposa de seu irmão, é uma coisa impura.' O texto bíblico deixou espaço para intensas disputas sobre questões muito precisas. Daí o debate se um fluxo contínuo de líquido transfere poluição rio acima, o que vimos (Capítulo 6) foi discutido tanto por fariseus e saduceus e na missiva sectária MMT enviada do Mar Morto Yahad para (provavelmente) o Sumo Sacerdote em Jerusalém: 'E, além disso, no que diz respeito ao derramamento (de líquidos), dizemos que não contém pureza. Além disso, o derramamento não separa o impuro {do puro}, pois o líquido derramado e o que está no recipiente são iguais, um líquido. ' [1]

Muitos judeus neste período parecem ter tomado noções de pureza muito além da base bíblica. O fundamento lógico das leis alimentares em Levítico era que 'não se contaminem ... vocês serão santos, pois eu sou santo'. Eles haviam sido para muitos judeus um símbolo também de separação do mundo gentio. Em Jubileus, composto no segundo século AEC , comer com gentios é visto como contaminação. Um tabu sobre o uso de azeite de oliva gentio foi disseminado entre os judeus pelo menos desde o segundo século AEC , de modo que a venda para os judeus da Síria do óleo judeu da Galiléia foi um comércio lucrativo durante o primeiro ano do estado judaico independente de 66- 70 CE . Em Jerusalém, Galiléia e em Qumran, muitos fragmentos foram encontrados de vasos de pedra, usados para comida e bebida, provavelmente porque a pedra não era considerada suscetível à impureza. A Mishná atribui às Casas de Hillel e Shammai no primeiro século EC a suposição de que deveria haver uma proibição geral de comer carne e leite juntos, com base na injunção bíblica de não ferver uma criança no leite materno. A proibição mais ampla, que teve impacto substancial na culinária judaica até os tempos modernos, era aparentemente desconhecida de Filo em Alexandria, uma vez que ele interpretou o texto bíblico literalmente e não viu nada de errado em misturar carne e leite, desde que o leite da mãe animal não foi usado, e o tabu pode ter sido originalmente confinado aos círculos dos sábios rabínicos, mas provavelmente era mais difundido: a proibição não é destacada para dar ênfase na Mishná e os sábios do primeiro século são retratados como em debate sobre sua extensão para evitar a colocação de aves na mesma mesa de jantar que o queijo.

Vimos que a linguagem da pureza e da poluição permeia os textos sectários encontrados entre os manuscritos do Mar Morto, onde os membros da comunidade exigia pureza de corpo e também de espírito para uma vida de santidade perfeita: 'Eles não entrarão na água para participar da refeição pura dos homens de santidade, pois não serão limpos a menos que se voltem de sua maldade: pois todos os que transgridem a Sua palavra são impuros '. Vimos também que os essênios estenderam a noção de poluição à defecação. Os *haverim* comiam alimentos comuns no mesmo estado de pureza exigido para os sacerdotes que consumiam os produtos do dízimo. Os Evangelhos relatam que Jesus condenou os fariseus por hipocrisia em sua preocupação com a pureza: 'Seu fariseu cego! Limpe primeiro o interior do copo, para que também o exterior fique limpo. ' [2]

A poluição ritual podia ser purificada ritualmente pelo banho e, entre alguns judeus, esse banho adquiriu um novo significado. Identificar banhos rituais nas muitas estruturas

encontradas por arqueólogos que podem ter sido usadas para esse fim nem sempre é fácil, já que piscinas escalonadas não tinham necessariamente uma função ritual, mas o número de piscinas possíveis encontradas em sítios judaicos sugere que seu uso era comum. Os essênios praticavam abluções diárias, assim como provavelmente os hemerobatistas ('banhistas diários'), um grupo judeu do primeiro século conhecido apenas por referências em textos cristãos posteriores. O mais impressionante de tudo foi o uso do banho para marcar o perdão dos pecados por João Batista, conforme descrito por Josefo. João 'exortou os judeus ... a se unirem ao batismo ... Eles não deveriam empregá-lo para obter perdão por quaisquer pecados que cometeram, mas como uma consagração do corpo, implicando que a alma já estava completamente limpa pelo comportamento correto'. [3]

Os regulamentos bíblicos para a observância do sábado mostraram-se igualmente suscetíveis a múltiplas interpretações. O hábito dos judeus de parar de trabalhar uma vez por semana era uma das características mais amplamente conhecidas no mundo mediterrâneo mais amplo, em parte talvez porque algumas cidades gregas deram aos judeus privilégios especiais de não comparecer em processos judiciais no sábado - como vimos, alegoristas extremos foram atacados por Philo justamente por não observar esse tabu. Os essênios interpretaram as restrições do sábado com grande rigor, recusando-se a sair de seus campos até mesmo para defecar até o final do dia, enquanto os *tannaim* adotaram a noção de um 'limite do sábado' como uma distância de 2.000 cúbitos que não contava como viagem proibida no dia de descanso. O costume endossado pelos *tannaim* de isolar um pátio entre duas casas para o propósito do sábado para permitir que os objetos sejam transportados para o que de outra forma seria um espaço público foi uma inovação não reconhecida pelos saduceus, cuja falta de cooperação pode ser um obstáculo se eles eram vizinhos .

A extensão da mudança na observância do sábado foi reconhecida explicitamente nos livros dos Macabeus no que diz respeito à guerra aos sábados. A profanação do sábado foi um dos primeiros elementos na perseguição do judaísmo por Antíoco, de modo que os rebeldes piedosos originalmente não estavam dispostos a cometer tal profanação em busca de sua causa. Como resultado, eles morreram de forma terrível, escondidos em esconderijos no deserto: 'Então o inimigo os atacou rapidamente. Mas eles não responderam, nem atiraram pedra neles, nem bloquearam seus esconderijos, pois disseram: “Vamos todos morrer em nossa inocência ...” Então eles os atacaram no sábado, e eles morreram. ' Em resposta, Mattathias (pai de Judah Maccabee) e seus colegas decidiram que a guerra defensiva deve ser justificada:

> *E todos disseram aos seus vizinhos : 'Se todos nós fizermos como nossos parentes têm feito e nos recusarmos a lutar com os gentios por nossas vidas e por nossas ordenanças, eles rapidamente nos destruirão da Terra.' Então eles tomaram esta decisão naquele dia: 'Vamos lutar contra qualquer um que vier nos atacar no dia de sábado; não vamos todos morrer como nossos parentes morreram em seus esconderijos. '* [4]

Para Josefo, esta interpretação das leis do sábado tornou-se padrão - 'a lei permite que nos defendamos daqueles que começam uma batalha e nos atacam, mas não nos permite lutar contra um inimigo que faz qualquer outra coisa' - mas ele o próprio apresentou evidências de que esse entendimento não alcançou outras partes do mundo judaico dois séculos depois de Matatias. Ao contar uma história sobre alguns salteadores judeus na Mesopotâmia em meados do primeiro século EC , Josefo observou que um deles, um tecelão chamado Asinaeus de Nehardea , quando disse por um de seus batedores que cavaleiros partas estavam prestes a atacar seu acampamento, e lembrou que 'nossas mãos estão atadas porque o mandamento de nossa lei ancestral nos ordena que não trabalhemos', teve que decidir por si mesmo lutar no dia de sábado: 'Ele achou melhor a observância da lei, em vez de alegrar o inimigo com uma morte sem nada realizado, para tomar sua coragem em suas mãos, que as dificuldades em que ele caiu desculpem a violação da lei e morra, se for necessário, exigindo uma vingança justa. ' [5]

A interpretação mais estrita do sábado é aquela prescrita no livro dos Jubileus, que apresentava o sábado como a unidade básica do tempo de Deus, acrescentando às proibições bíblicas de trabalho uma série de novas restrições, incluindo levantar cargas, tirar água, relações sexuais e jejum. Para os Jubileus, o sábado foi a base do calendário de

364 dias ao qual o autor atribuiu imensa importância. Este calendário esquemático, no qual o ano foi dividido precisamente em quatro trimestres denoventa e um dias, e incorporou todos os tipos de regularidades em torno dos números 4, 7 e 13, teve um uso bastante difundido nos últimos séculos AEC . Também é encontrado em uma seção de I Enoque, composta provavelmente no terceiro século AEC , que se autodenomina 'o Livro sobre o Movimento das Luminárias Celestiais' e contém revelação da sabedoria astronômica ao patriarca Enoque pelo anjo Uriel:

> *Esta é a primeira lei das luminárias: a luminária (chamada) de sol tem seu surgimento através dos portões celestiais no leste e seu ocaso através dos portões ocidentais do céu. Eu vi seis portões pelos quais o sol emerge e seis portões pelos quais o sol se põe. A lua nasce e se põe nesses portões e os líderes das estrelas com os que lideram, seis no leste e seis no oeste, todos eles - um diretamente após o outro. Havia muitas janelas à direita e à esquerda desses portões.*

Fragmentos desse texto de Enoque, ou algo semelhante, foram encontrados entre os rolos do Mar Morto, e alguns dos rolos sectários tratam o ano de 364 dias como um sistema divinamente ordenado refletindo a verdadeira ordem do mundo.

Ao contrário deste calendário, que seguia um padrão mais ou menos solar, o cálculo do tempo lunar era mais comum entre os judeus: 'Da lua vem o sinal dos dias festivos, uma luz que diminui quando completa seu curso.' Josefo e Filo pressupunham um calendário que funcionava de acordo com a lua, e os primeiros rabinos presumiam que um mês só começaria quando a lua nova fosse observada e confirmada pelas autoridades humanas apropriadas. Discrepâncias de calendário, mesmo entre aqueles que operam calendários lunares, podem levantar questões muito práticas, como vimos nas diferenças entre fariseus e saduceus sobre a data das ofertas festivas no templo. [6]

A especulação sobre o calendário talvez possa ser atribuída à falta de clareza do calendário nos textos bíblicos. O oposto é o caso com votos e juramentos, dos quais a Bíblia tem muitos exemplos, enquanto alerta fortemente contra jurar falsamente em nome de Deus e exigir sacrifícios por deixar de cumprir um juramento, mesmo se o juramento foi feito por engano. Até a discussão bíblica do direito de um homem adulto às vezes anular votos e juramentos feitos por sua esposa ou filha assume a força de tais declarações vinculativas. Daí as imprecações de Ben Sira no segundo século AC contra juramentos de qualquer tipo: 'Não acostume seuboca a juramentos, nem proferir habitualmente o nome do Santo; pois, como um servo que está constantemente sob escrutínio, não faltará hematomas, assim também a pessoa que sempre jura e pronuncia o Nome nunca será purificada do pecado. Aquele que faz muitos juramentos está cheio de iniqüidade. ' Philo exortou a evitar juramentos e votos sempre que possível. Josefo afirma que os essênios evitavam juramentos completamente (embora ele também observe que seu rito de iniciação incluía 'juramentos tremendos', então eles talvez não fossem consistentes).

Jesus é retratado no Evangelho de Mateus assumindo a mesma postura:

> *Novamente, você ouviu que foi dito aos antigos: 'Não jure falsamente, mas cumpra os votos que fez ao Senhor'. Mas eu vos digo: Não jureis absolutamente, nem pelo céu, porque é o trono de Deus, ou pela terra, porque é o seu escabelo, ou por Jerusalém, porque é a cidade do grande Rei ... sua palavra seja 'Sim, Sim ' ou 'Não, Não'; nada mais do que isso vem do maligno.*

Por outro lado, tanto os fariseus quanto os primeiros rabinos presumiam que votos e juramentos seriam feitos (como previsto na Bíblia) e que o que importava era a observância escrupulosa - daí a veemente acusação atribuída a Jesus:

> *Ai de vocês, guias cegos, que dizem: 'Quem jura pelo santuário nada está vinculado, mas quem jura pelo ouro do santuário está vinculado ao juramento.' Seus tolos cegos! Pois qual é maior, o ouro ou o santuário que tornou o ouro sagrado? E você diz: 'Quem jurar pelo altar não está vinculado por nada, mas quem jura pela oferta que está no altar está vinculado pelo juramento.' Como você é cego! Pois qual é maior, a oferta ou o altar que torna a oferta sagrada? Portanto, quem jurar pelo altar, jura por ele e por tudo que está nele; e quem jurar pelo céu jura pelo trono de Deus e por aquele que nele está sentado.*

Contra esse pano de fundo, é notável que o voto nazireu era evidentemente comum tanto na diáspora quanto na Judéia ao longo deste período, como vimos no Capítulo 7 . [7]

Alguns judeus neste período atribuíram valor religioso ao ascetismo, do qual o voto

nazireu era apenas um exemplo, por si só . A expressão mais clara dessa atitude pode ser encontrada na descrição de Josephus de um professor chamado Bannus, com quem ele alegou ter vivido por três anos quando era adolescente. Josefo escreveu que havia descoberto Bannus vivendo no deserto 'vestindo roupas [feitas] de árvores, catando comida que crescia sozinha e lavando-se com frequência para purificação - com frígidaágua, dia e noite '. É difícil dizer quanto da piedade que Josefo evidentemente atribuía a esse professor derivava da dureza de sua vida e quanto de evitar a poluição por roupas e alimentos manufaturados. Em muitos aspectos, João Batista é retratado nos Evangelhos como semelhante a Bannus em sua insistência na pureza, uma vez que (além das abluções) ele usava roupas de pelo de camelo e uma pele amarrada ao redor de seus lombos, e comia apenas gafanhotos e mel silvestre sem pão e sem beber vinho, mas em pelo menos uma passagem do Evangelho de Mateus ele é retratado como notável não apenas pela pureza de sua comida, mas por sua abstinência: em comparação com Jesus, que 'veio comendo e bebendo, e eles dizem: “Olha, um glutão e bêbado”, 'João não veio nem comendo nem bebendo, e eles dizem: “Ele tem um demônio”. ' [8]

Vimos (no Capítulo 4) que o uso de jejuns para arrependimento estava bem estabelecido na Bíblia, mas o jejum parece ter se tornado muito mais comum entre os judeus no final do período do Segundo Templo. O historiador romano Tácito escreveu que os judeus "por jejuns freqüentes ... testemunham a longa fome com a qual estavam angustiados", e Josefo destacou os jejuns como uma das características do judaísmo (junto com o sábado e tabus alimentares) que se espalharam até as massas gentias: 'não há uma cidade, grega ou bárbara, nem uma única nação, onde os jejuns ... não sejam observados.' A falta de chuva ou outros desastres naturais podem levar a um jejum público, conforme descrito (ou talvez apenas imaginado) na Mishná:

> *Nos primeiros três dias de jejum, os sacerdotes do curso jejuaram, mas não o dia todo; e os da casa do pai absolutamente não jejuaram. Nos segundos três dias, os sacerdotes do curso jejuaram o dia todo, e os da casa do pai jejuaram, mas não o dia todo. Mas nos últimos sete dias, ambos jejuaram o dia todo. Então R. Joshua. Mas os Sábios dizem: Nos primeiros três dias de jejum, nenhum dos dois jejuou. Nos segundos três dias, os sacerdotes do curso jejuaram, mas não o dia todo, e os da casa do pai não jejuaram. Nos últimos sete dias, os sacerdotes do curso jejuaram o dia todo, e os da casa do pai jejuaram, mas não o dia todo.* [9]

Esse jejum para a chuva poderia assumir uma forma altamente ritualística, como nas histórias sobre os jejuns e orações do piedoso Honi, o fazedor de círculos, que parece ter vivido na primeira metade do primeiro século AEC :

> *Uma vez eles disseram a Honi, o Criador do Círculo: 'Ore para que chova.' Ele respondeu: 'Saia e traga os fornos da Páscoa, para que não sejam amolecidos'.Ele orou, mas a chuva não caiu. O que ele fez? Ele desenhou um círculo e ficou dentro dele e disse diante de Deus: 'Ó Senhor do mundo, seus filhos viraram seus rostos para mim, pois sou como um filho da casa diante de ti. Juro pelo seu grande nome que não vou sair daqui enquanto não tiver piedade de seus filhos.*

A chuva veio, embora atingir o nível certo de precipitação para satisfazer o público - nem muito leve nem muito violenta - exigiu mais oração. No devido tempo, a chuva caiu em tal abundância que Honi teve que orar para que a 'chuva de boa vontade, bênção e graça' fosse embora.

Pode-se esperar que o jejum privado aproxime o indivíduo de Deus para ter visões apocalípticas (veja abaixo), mas também pode ser uma simples marca de humilde piedade, como a da bela viúva Judith que 'jejuou todos os dias de sua viuvez, exceto ... As festas e dias de alegria da casa de Israel... Ninguém falava mal dela, porque temia a Deus com grande devoção. ' Esta imagem da piedade de Judith em casa é retratada no livro dos Apócrifos, que leva seu nome como inteiramente privado até que uma emergência nacional a leva a uma ação pública, eliminando o chefe de Holofernes, o comandante do exército assírio, para louvor público de toda a comunidade. Essa imagem é típica de uma série de heroínas da literatura do Segundo Templo: Ester era a mulher virtuosa preparada para se infiltrar na corte persa para salvar seu povo, e Susanna, cuja história de sedução fracassada formou uma novela dentro da versão grega do livro de Daniel, era uma esposa virtuosa disposta a morrer em vez de sucumbir. [10]

Ezequiel relatou mulheres 'que costuram faixas mágicas em todos os pulsos e fazem véus para a cabeça de pessoas de todas as estaturas, na caça de almas', e o livro de Êxodo destaca especificamente a feiticeira como um perigo ('você não deve permitir uma feiticeira para viver '), mas a magia judaica pós-bíblica foi desenvolvida (até onde se sabe) por praticantes do sexo masculino, e suas ações poderiam ser tratadas como piedosas se realizadas com o espírito correto. Já vimos o poder de Honi, o fazedor de círculos, de trazer chuva. As primeiras fontes rabínicas atribuíram milagres semelhantes ao piedoso Hanina b. Dosa , que é conhecido na Mishná como "um homem de ação", capaz de prever o destino dos enfermos:

> *Uma vez o filho de R. Gamaliel adoeceu. Ele enviou dois estudiosos para R. Hanina b. Dosa para pedir-lhe para orar por ele. Quando ele viu -los subiu para uma câmara superior e orou por ele. Quando desceu , disse-lhes: 'Vão, a febre o deixou.' Disseram-lhe: 'És profeta?' Ele respondeu: 'Não sou profeta nem filho de profeta, mas aprendi isso por experiência própria. Se minha oração é fluente em minha boca, sei que ele é aceito; mas se não, sei que ele é rejeitado. ' Eles se sentaram e anotaram o momento exato. Quando chegaram a R. Gamaliel, ele disse-lhes: 'Pelo serviço do templo! Você não tem sido um momento muito cedo ou tarde demais, mas assim aconteceu: naquele momento a febre a deixou ele e ele pediu água para beber '.*

A oposição à magia permaneceu frequente e veemente. Uma história atribui a causa da escravidão de Israel nas mãos dos midianitas nos tempos bíblicos à crença do povo de Israel no mago midianita Aod (que 'trabalhou com seus truques de mágica ... e o povo de Israel foi enganado ... E Deus disse “Eu os entregarei nas mãos dos midianitas, porque eles foram enganados por eles ” '). Mas as linhas entre a oração legítima e a magia, e entre a medicina e a magia, eram tênues, e Josefo rastreou até Salomão os encantamentos de cura que ainda exorcizavam demônios em sua época:

Deus também o capacitou a aprender a técnica contra demônios para o benefício e cura de humanos. Ele compôs encantamentos para aliviar as doenças , e deixou para trás práticas exorcísticas com as quais aqueles demônios que os prendiam os expulsavam para que não voltassem mais. E essa mesma forma de cura permanece bastante forte entre nós até hoje. Pois conheci um certo Eleazar de meu próprio povo que, na presença de Vespasiano e seus filhos, junto com seus tribunos e uma multidão de soldados, libertou os possuídos por demônios.

O Novo Testamento descreve muitos desses exorcismos tanto por Jesus quanto por outros, embora algumas dessas curas sejam relatadas com aprovação, outras com desprezo:

> *Deus fez milagres extraordinários por meio de Paulo, de modo que quando os lenços ou aventais que haviam tocado sua pele eram levados aos enfermos, suas doenças os abandonavam e os espíritos malignos saíam deles. Então, alguns exorcistas judeus itinerantes tentaram usar o nome do Senhor Jesus sobre aqueles que tinham espíritos malignos, dizendo: 'Eu vos conjuro pelo Jesus que Paulo proclama.' Sete filhos de um sumo sacerdote judeu chamado Sceva estavam fazendo isso. Mas o espírito maligno disse-lhes em resposta: 'Jesus eu sei, e Paulo eu sei; mas quemvocê está?' Então o homem com o espírito maligno saltou sobre eles, dominou todos eles e os dominou de tal forma que fugiram de casa nus e feridos.* [11]

Os exorcismos pressupõem um mundo contendo forças malignas invisíveis que podem operar contra os interesses dos humanos, a menos que Deus intervenha. A Bíblia Hebraica tem pouco a dizer sobre a natureza dos demônios e espíritos malignos (embora sua existência seja presumida), mas no final do século III AEC, o Livro dos Vigilantes, preservado em I Enoque, atribuiu as origens dos espíritos malignos à relação sexual proibida entre anjos caídos (ou 'observadores') e mulheres humanas. Esses espíritos malignos são vistos em alguns textos de Qumran como enfileirados (como os Filhos das Trevas) contra os Filhos da Luz; nos últimos dias, de acordo com o Manuscrito da Guerra (composto provavelmente no primeiro século AEC), 'em três lotes os filhos da luz se prepararão na batalha para derrubar a iniqüidade, e em três lotes Belial se preparará para repelir o companhia de Deus. ' O papel de Belial (e outras figuras, como Mastema , que às vezes é identificado com Belial) como líder desses 'espíritos do anjo da destruição' reflete uma visão moderadamente dualista do cosmos em que, apesar do poder esmagador de Deus como criador, o estado do mundo presente é governado pelas tensões de poderes conflitantes, com o mundo e a humanidade divididos em duas forças opostas, mas não coeternas, conforme descrito no livro dos Jubileus:

> *Durante a terceira semana deste jubileu, demônios impuros começaram a enganar os netos de Noé, a fazê-los agir tolamente e*

a destruí-los. Então os filhos de Noé foram até seu pai, Noé, e contaram a ele sobre os demônios que estavam enganando, cegando e matando seus netos. Ele orou perante o Senhor seu Deus e disse: 'Deus dos espíritos que estão em todos os seres animados ... porque a tua misericórdia para comigo foi grande e a tua bondade para comigo foi grande: que a tua misericórdia se eleve sobre os filhos dos teus filhos ; e que os espíritos iníquos não os governem a fim de destruí-los da terra. Agora você abençoa a mim e a meus filhos para que possamos crescer, nos tornar numerosos e encher a terra. Você sabe como seus Vigilantes, os pais desses espíritos, agiram durante minha vida. Quanto a esses espíritos que permaneceram vivos, aprisione- os e mantenha-os cativos no lugar do julgamento. Que eles não causem destruição entre os filhos de seu servo, meu Deus, pois eles são selvagens e foram criados com o propósito de destruir. [12]

Essas noções podem ter ajudado a explicar como a divindade benevolente suprema permite que o mal floresça no mundo, mas elas coexistiram com o conceito deuteronomista de punição divina pelo pecado que permitido para o livre arbítrio humano. Como observou Josefo, lamentando o fracasso dos judeus em reconhecer os sinais divinos que alertavam para a desastrosa destruição do Templo se eles não mudassem seus caminhos ', refletindo sobre essas coisas, descobriremos que Deus se preocupa com os homens e com todos tipos de sinais premonitórios mostram a Seu povo o caminho da salvação, enquanto eles devem sua destruição à loucura e calamidades de sua própria escolha. ' É notável, entretanto, que mesmo esse equilíbrio, que pode parecer implícito em toda a narrativa bíblica da relação de Deus com Israel, foi contestado nos dias de Josefo pelos saduceus, como vimos no Capítulo 6 . De acordo com a Mishná, R. Akiva diria no segundo século EC que 'tudo está previsto, mas a liberdade de escolha é dada.' [13]

O problema de ligar a esfera humana à divina foi em parte abordado pela especulação sobre o papel dos anjos, que havia sido mal definido na Bíblia, mas se tornou cada vez mais preciso nos últimos séculos do Segundo Templo, expandindo-se para especulações sobre a natureza de todo um mundo divino, repleto de anjos de diferentes ordens. Vimos no Capítulo 6 que tais anjos são vistos nas Canções do Sacrifício do Sábado encontrados entre os rolos do Mar Morto como intensamente engajados na adoração: 'Os [cheru] bim prostram-se diante dele e abençoam. À medida que se levantam, uma voz divina sussurrada [é ouvida] e há um rugido de louvor. Quando eles deixam cair suas asas, há uma voz divina [sussurrada]. Os querubins abençoam a imagem do carro-trono acima do firmamento, [e] eles louvam [a majestade] do firmamento luminoso abaixo de Seu assento de glória. ' [14]

Os anjos estão ativos na batalha escatológica ao lado dos Filhos da Luz contra os Filhos das Trevas no Pergaminho da Guerra. Eles são concebidos como organizados em hierarquias, liderados pelos arcanjos Miguel, Gabriel, Rafael e Uriel, e funcionando como sacerdotes no templo celestial: 'Ele nos deu o dia de sábado como um grande sinal para que realizássemos o trabalho por seis dias e que devemos guardar o sábado de todo trabalho no sétimo dia. Ele nos disse - todos os anjos da presença e todos os anjos da santidade (esses dois grandes tipos) - para guardar o sábado com ele no céu e na terra. ' Mas os anjos também desempenharam um papel importante em apresentar ao Senhor as orações dos justos e intervir em seu favor no mundo. Daí a história extraordinária encontrada em III Macabeus, com um cenário fictício no terceiro século AEC , do fracasso de uma tentativa do rei Ptolomeu Filopater de fazer com que judeus fossem pisoteados até a morte no hipódromo por elefantes:

No momento em que Eleazar estava encerrando sua oração, o rei chegou ao hipódromo com os animais e toda a arrogância de suas tropas. E quando os judeusobservando isso, eles levantaram grandes gritos ao céu de modo que até mesmo os vales próximos ressoaram com eles e trouxeram um terror incontrolável sobre o exército. Então o Deus mais glorioso, onipotente e verdadeiro revelou seu rosto santo e abriu os portões celestiais, dos quais dois anjos gloriosos de aspecto terrível desceram, visíveis a todos, exceto aos judeus. Eles se opuseram às forças do inimigo e os encheram de confusão e terror, amarrando-os com algemas inamovíveis. Até o rei começou a estremecer e esqueceu sua insolência taciturna. Os animais se voltaram contra as forças armadas que os seguiam e começaram a pisoteá-los e destruí-los.

Essas noções sobre anjos existiam ao lado de outras especulações sobre intermediários entre Deus e a humanidade. Vimos (Capítulo 7) o papel do Logos na filosofia de Filo. O autor de Sabedoria de Salomão, composto provavelmente no segundo século AEC , baseado na tradição da sabedoria bíblica para retratar a figura personificada da própria Sabedoria como uma companheira de Deus (embora, na descrição um tanto ofegante, a relação

precisa não seja clara, talvez deliberadamente):

> *Pois a sabedoria é mais móvel do que qualquer movimento; por causa de sua pureza, ela permeia e penetra todas as coisas. Pois ela é um sopro do poder de Deus e uma emanação pura da glória do Todo-Poderoso; portanto, nada contaminado ganha entrada nela. Pois ela é um reflexo da luz eterna, um espelho imaculado da operação de Deus e uma imagem da sua bondade ... Ela alcança poderosamente de um extremo ao outro da terra e ordena bem todas as coisas. Eu a amei e procurei desde a minha juventude; Eu desejava levá-la para minha noiva, e tornou-se enamorado da sua beleza. Ela glorifica seu nascimento nobre vivendo com Deus, e o Senhor de todos a ama. Pois ela é uma iniciada no conhecimento de Deus e uma associada em suas obras.* [15]

VISÕES E PROFECIA

Tanto a figura da Sabedoria quanto os anjos podem trazer mensagens divinas aos humanos. Os anjos desempenharam esse papel, particularmente na narrativa dos textos apocalípticos, dos quais uma grande variedade sobreviveu desse período, principalmente por causa de sua popularidade entre os cristãos posteriores. Assim, por exemplo, o Apocalipse de Abraão, preservado apenas em eslavônico, contém a instrução do patriarca pelo anjo Yaoel : 'O anjo que ele enviou a mim na semelhança de um homem veio e me pegou pela mão direita e me pôs de pé. ' Nestes textos apocalípticos, a compreensão teológica vemao sábio de fora, por iniciativa divina por meio de uma visão, como no livro bíblico de Daniel:

> *No terceiro ano do rei Ciro da Pérsia, uma palavra foi revelada a Daniel, que se chamava Belteshazzar. A palavra era verdadeira e dizia respeito a um grande conflito. Ele entendeu a palavra, tendo recebido entendimento na visão. Naquela época eu, Daniel, estava de luto por três semanas ... No vigésimo quarto dia do primeiro mês, enquanto eu estava parado na margem do grande rio (isto é, o Tigre), olhei para cima e vi um homem vestido de linho, com um cinto de ouro de Uphaz na cintura. Seu corpo era como berilo, seu rosto como um relâmpago, seus olhos como tochas acesas, seus braços e pernas como o brilho de bronze polido, e o som de suas palavras como o rugido de uma multidão. Eu, Daniel, sozinho tive a visão; as pessoas que estavam comigo não tiveram a visão, embora um grande tremor caiu sobre eles, e eles fugiram e se esconderam. Então, fui deixado sozinho para ter essa grande visão. Minha força me deixou e minha pele ficou mortalmente pálida, e eu não retive forças. Então eu ouvi o som de suas palavras; e quando ouvi o som de suas palavras, caí em transe, com o rosto no chão.*

Não se sabe como as experiências narradas nos textos relacionadas à experiência vivida. Daniel neste relato declarou que ele 'não tinha comido comida rica, nenhuma carne ou vinho tinha entrado em minha boca, e eu não tinha me ungido de forma alguma durante as três semanas completas' (de luto) antes que a sabedoria viesse, o que pode sugerir que essas narrativas refletem práticas ascéticas que resultam em sonhos semelhantes a transe e escrita automática. Tal comportamento é atestado em outras sociedades e exemplificado na visão mística do autor (provavelmente judeu) do livro do Apocalipse no Novo Testamento:

> *Eu estava no espírito no dia do Senhor e ouvi atrás de mim uma grande voz como uma trombeta dizendo: 'Escreva em um livro o que você vê e envie para as sete igrejas ...' Então me virei para ver de quem era aquela voz falou comigo, e ao me virar vi sete castiçais de ouro, e no meio dos castiçais vi um semelhante ao Filho do Homem, vestido com uma longa túnica e com uma faixa dourada sobre o peito. Sua cabeça e seu cabelo eram brancos como lã branca, brancos como a neve; seus olhos eram como bronze polido, refinado como uma fornalha, e sua voz era como o som de muitas águas. Em sua mão direita ele segurava sete estrelas, e de sua boca saía uma espada afiada de dois gumes, e seu rosto era como o sol brilhando com força total.* [16]

Tais revelações talvez não devam surpreender em um sistema religioso que se baseia na revelação a Moisés no Monte Sinai. Mas láExistem numerosas tradições do final do Segundo Templo que a profecia havia cessado alguns séculos antes. Tais tradições refletem uma aparente falha de coragem religiosa, o que também pode explicar a atribuição de muitos dos textos apocalípticos que sobreviveram desse período a antigos sábios do passado bíblico, como Enoque, Abraão, Daniel e Esdras. Josefo sugeriu obscuramente que a 'sucessão exata dos profetas' fora quebrada na época de Artaxerxes, cinco séculos antes de ele escrever. Uma tradição semelhante foi registrada pelos primeiros rabinos de que 'quando o último dos profetas bíblicos morreu, o espírito santo cessou em Israel'; daí em diante, 'eles foram informados por meio de uma voz celestial'.

A tradição de que a verdadeira profecia havia chegado ao fim em algum tempo no passado estava um tanto em desacordo com as atividades, descritas pelo próprio Josefo, de vários profetas. Destes, o mais evidentemente preciso foi Jesus, filho de Ananias (ver Capítulo 5), 'um camponês rude', que esteve no Templo desde a festa dos Tabernáculos em

62 EC até a destruição em 70 EC, prevendo sua queda: 'Uma voz do leste, uma voz do oeste, uma voz dos quatro ventos; uma voz contra Jerusalém e o santuário, uma voz contra o noivo e a noiva, uma voz contra todo o povo '. Parece, no entanto, ser significativo que, embora Josefo pudesse se gabar orgulhosamente de sua própria capacidade de interpretar sonhos e sua habilidade "em adivinhar o significado de declarações ambíguas da Divindade" - uma habilidade, atribuída à sua descendência sacerdotal, o que significava que ele 'não era ignorante da profecia dos livros sagrados' - ele nunca se chama de profeta mais do que chama Jesus de filho de Ananias de profeta. Pelo contrário, ele rotulou vários líderes religiosos de “pseudo-profetas” que desencaminharam o povo. Evidentemente, contemporâneos que reivindicaram inspiração divina podem esperar desprezo. 'Nenhum profeta é aceito na cidade natal do profeta ', como dizem que Jesus observou com tristeza, e o pseudonimato ou o anonimato eram mais seguros. A maioria dos manuscritos sectários do Mar Morto são de fato anônimos, e a prática da pseudepigrafia para revelação foi auxiliada por seu uso comum em outros gêneros. A sabedoria foi comumente atribuída a Salomão, os salmos a Davi e as interpretações legais a Moisés, simplesmente porque tais desenvolvimentos de pensamento eram considerados essencialmente como elaborações dos paradigmas criados pelas figuras do fundador bíblico. [17]

ESCATOLOGIA E MESSIANISMO

As mensagens transmitidas aos pseudônimos sábios nesses apocalipses depois que eles ascenderam ao céu às vezes diziam respeito ao destino de indivíduos. No Testamento de Abraão, um texto notável do quinto século EC preservado por cristãos em várias línguas, mas provavelmente composto originalmente em grego por um judeu egípcio no primeiro ou no início do segundo século EC , o autor imaginou, com algum humor , os últimos dias de Abraão e retratou o patriarca aprendendo com o arcanjo Miguel sobre a inevitabilidade da morte e a operação do julgamento divino. Mas a maioria dos apocalipses conhecidos do final do período do Segundo Templo diz respeito a revelações de uma nova era ou ordem mundial que dominará a era presente com sua glória.

A prevalência dessas noções escatológicas nos principais apocalipses judaicos preservados pelos cristãos, como I Enoque e IV Esdras, pode refletir as preocupações cristãs por uma visão dos mistérios do cosmos e seu futuro. Mas a descoberta de alguns desses textos apocalípticos, como I Enoch, em Qumran, junto com fragmentos de escritos apocalípticos até então desconhecidos, mostra que especulação escatológica também foi encontrada entre outros judeus. Os sectários de Qumran esperavam, como outros judeus, o "fim dos dias" . Até Filo especulou sobre a natureza do tempo do fim, quando todos os que retornarem à lei de Deus se reunirão na terra santa:

> *Pois embora morem nos confins da terra, em escravidão para com aqueles que os levaram cativos, um sinal, por assim dizer, um dia trará liberdade para todos. Essa conversão de um corpo à virtude surpreenderá seus senhores, que os libertarão, envergonhados de governar os homens melhores do que eles. Quando obtiverem essa liberdade inesperada, aqueles que agora estavam espalhados na Grécia e no mundo exterior por ilhas e continentes se levantarão e se postarão de todos os lados com um impulso para o lugar uma vez designado, guiados em sua peregrinação por uma visão divina e sobre-humana invisível para os outros, mas manifestado a eles ao passarem do exílio para seu lar ... Quando eles chegarem, as cidades que agora estão em ruínas serão cidades mais uma vez; a terra desolada será habitada; o estéril se transformará em fecundidade; toda a prosperidade de seus pais e ancestrais parecerá um pequeno fragmento, tão pródiga será a abundante riqueza em sua posse, que fluindo da graça de Deus como de uma fonte perene trará a cada um individualmente e a todos emcomum um fluxo profundo de riqueza não deixando espaço para inveja. Tudo vai se inverter de repente ...*

Outras expectativas, encontradas espalhadas por textos do Pergaminho da Guerra de Qumran até os apocalipses e a literatura rabínica primitiva, especulam sobre a confusão antes dos últimos dias, as grandes batalhas contra poderes hostis e a eventual renovação de Jerusalém, a reunião dos dispersos e um reino de glória na terra santa: 'Tu, Senhor, escolheste Davi rei sobre Israel, e juraste a ele sobre sua descendência para sempre, que seu palácio nunca falharia diante de ti ... E ele reunirá um povo santo a quem ele deve conduza em retidão e julgará as tribos do povo que foi santificado pelo Senhor seu Deus. ' [18]

Não há boas razões para acreditar que tal especulação sobre o eventual destino de Israel,

por mais comum que tenha sido, desempenhou um papel dominante na vida religiosa de muitos judeus no período tardio do Segundo Templo. Philo, pelo menos, apesar de seu interesse no tempo do fim, estava contente em esperar pelo cronograma divino. Os primeiros cristãos (que preservaram muitos desses textos) eram incomuns na definição de sua visão de mundo através do prisma dos últimos dias que eles acreditavam já ter chegado. Por outro lado, o comportamento de alguns outros grupos judeus na Judéia do primeiro século sugere expectativas urgentes semelhantes. Certo Theudas em meados da década de 40 EC reuniu uma multidão de seguidores e os persuadiu a pegar seus pertences e segui-lo até o Jordão, alegando 'que ele era um profeta e que às suas ordens o rio se dividiria e forneça-lhes uma passagem fácil '. O esforço foi frustrado pela cavalaria romana e pela captura e execução de Teudas , mas o entusiasmo gerado implica em expectativas de uma mudança milagrosa, mesmo que, como o fariseu Gamaliel teria dito ao Sinédrio em Jerusalém, a revolta tenha dado em nada porque o empreendimento era de origem humana e não "de Deus". Uma década depois, um judeu egípcio, também se declarando profeta, reuniu um grande número de partidários no deserto, com a intenção de conduzi-los ao Monte das Oliveiras, afirmando 'que desejava demonstrar a partir daí que sob seu comando o muro de Jerusalém cairia, através do qual ele lhes prometeu uma entrada na cidade '. Mais uma vez , as autoridades romanas intervieram antes que a reivindicação fosse posta à prova. [19]

Nem Theudas nem o egípcio foi dito por Josefo ter se apresentado como um messias, e é claro que o messianismo no sentido estrito, envolvendo a identificação de um indivíduo como um messias, era muito menos comum do que uma crença geral na redenção escatológica. Isto énão porque Josefo tentou suprimir informações sobre as esperanças judaicas de um líder messiânico, pois, como vimos no Capítulo 5 , na verdade ele enfatizou em sua narração da destruição de Jerusalém que 'o que mais do que tudo os incitou à guerra foi um oráculo ambíguo ... no sentido de que naquela época alguém de seu país se tornaria governante do mundo '. Este oráculo era de fato de particular significado para Josefo, uma vez que o que ele entendeu como seu significado correto, 'a soberania de Vespasiano, que foi proclamado imperador em solo judaico', foi primeiro reconhecido pelo próprio Josefo pela graça divina e levou ao dramático reversão de sua sorte, que explicava sua liberdade de escrever sobre esses eventos com conforto em Roma. Josefo estava bem ciente do termo grego *Christos* , 'o ungido', como uma tradução do hebraico *mashiah* , mas ele o usou apenas em referência aos cristãos, e não para qualquer um dos outros entusiastas religiosos cujo papel na Judéia do primeiro século ele documentado. [20]

De acordo com Atos, o nome *Christianoi* foi atribuído pela primeira vez aos cristãos - por outros - em Antioquia, em meados do século I, para significar 'seguidores de *Christos* '. Os cristãos são o único grupo conhecido por ter sido caracterizado por crenças messiânicas dessa forma. A esperança escatológica não exigia a expectativa de um papel para uma figura messiânica. É impressionante que a descrição mais completa em qualquer um dos manuscritos do Mar Morto das batalhas dos últimos dias, dispostos com detalhes gráficos no Manuscrito da Guerra, vislumbre os Filhos da Luz sob a liderança de um Príncipe e um sacerdote e do próprio Deus:

> *E quando [Belial] se cingir para vir em auxílio dos filhos das trevas, e quando os mortos entre os soldados de infantaria começarem a cair pelos mistérios de Deus, e quando todos os homens designados para a batalha forem postos à prova por eles , os sacerdotes tocarão as trombetas de convocações para outra formação da reserva avançar para a batalha; e eles tomarão posição entre as formações. E para aqueles engajados [na batalha] eles soarão o 'Retiro'. Então o sumo sacerdote se aproximará e, diante da formação, fortalecerá pelo poder de Deus seus corações [e mãos] em Sua batalha. Falando, ele dirá ... os mortos, pois vocês têm ouvido desde os tempos antigos através dos mistérios de Deus ... Este é o dia designado por Ele para a derrota e derrubada do Príncipe do reino da maldade, e ele enviará socorro eterno aos companhia de Seus redimidos pelo poder do anjo principesco do reino de Miguel. Com luz eterna Ele iluminará com alegria [os filhos] de Israel ... Ele levantará o reino de Miguel no meio dos deuses, e o reino de Israelno meio de toda carne. A justiça se regozijará nas alturas e todos os filhos de Sua verdade jubilarão no conhecimento eterno. E vocês, os filhos de Sua Aliança, sejam fortes na provação de Deus! Seus mistérios o sustentarão até que Ele mova Sua mão para que Suas provações cheguem ao fim.* [21]

A especulação sobre a natureza do Messias, em qualquer caso, assumiu formas totalmente diferentes no final do período do Segundo Templo. O papel de Elias como

mensageiro de Deus 'antes do grande e terrível dia do Senhor' foi declarado explicitamente pelo profeta Malaquias: 'ele converterá o coração dos pais aos filhos e o coração dos filhos aos pais, então que eu não irei golpear a terra com uma maldição. ' A Regra da Comunidade de Qumran referia-se mais genericamente ao 'Profeta', aludindo ao futuro profeta como Moisés prometeu no livro de Deuteronômio. O autor do Evangelho de João presumiu que as perguntas óbvias para João Batista quando ele apareceu no milênio, uma vez que ele negou ser o Messias, foram 'Você é Elias?' e 'Você é o profeta?' [22]

O próprio Messias às vezes era considerado um rei terreno e governante da casa de Davi, dotado por Deus de poderes especiais: 'E ele deve liderar todos eles com equidade, e não haverá arrogância entre eles, que qualquer um de eles deveriam ser oprimidos. Esta é a majestade do rei de Israel, que Deus conheceu, para levantá-lo sobre a casa de Israel para discipliná-la. ' Em outras ocasiões, ele era visto como uma figura sobrenatural, um 'filho do homem' cujo nome foi pronunciado 'antes do Senhor do Espírito, antes que as estrelas do céu fossem feitas', com qualidades notáveis:

> *Pois ele é poderoso em todos os segredos da justiça; e a injustiça desaparecerá como uma sombra e não terá lugar para ficar. Pois o Escolhido se posicionou na presença do Senhor dos Espíritos; e sua glória é para todo o sempre, e seu poder, por todas as gerações. Nele habita o espírito de sabedoria e o espírito de introspecção, o espírito de instrução e poder e o espírito daqueles que dormiram em retidão. Ele julgará as coisas que são secretas, e uma palavra mentirosa ninguém poderá falar em sua presença; pois ele é o Escolhido ...*

Algumas das representações mais sobrenaturais do Messias nos escritos judaicos foram influenciadas pelos copistas cristãos dos manuscritos em que são encontrados, mas certamente livres da influência cristã são as referências notáveis nos pergaminhos sectários do Mar Morto a uma grande variedade de textos messiânicos imagens. Os pergaminhos às vezes se referem ao sacerdócio'Messias de Aarão', às vezes para o 'rei Messias', e às vezes para ambos juntos, como na injunção aos membros da comunidade na Regra da Comunidade: 'Eles não se afastarão de nenhum dos conselhos da Lei para andar toda a teimosia de seus corações, mas será governada pelos preceitos primitivos nos quais os homens da Comunidade foram primeiro instruídos até que venha o Profeta e os Messias de Aarão e Israel. '

Vimos (Capítulo 5) que Simão, filho de Gioras , comandante-chefe dos rebeldes judeus nos últimos dias da guerra contra Roma, pode ter se acreditado um messias, mas ninguém sabia realmente como o Messias seria . Quando, em meados do primeiro século EC, Paulo pregou à sua congregação cristã não judia como 'apóstolo de Cristo Jesus', a palavra 'Cristo' funcionou como um nome próprio, sem conteúdo descritivo. É difícil saber por que algum de seus leitores teria interpretado a denominação 'Ungido' como implicando qualquer coisa sobre os últimos dias do mundo. O milenarismo estava no ar, mas não há razão para pensar que estava ganhando força no final do período do Segundo Templo. [23]

VIDA APÓS A MORTE E O MARTÍRIO

A especulação escatológica freqüentemente incluía uma ressurreição geral e o julgamento dos mortos. De acordo com I Enoque, as almas que partiram são mantidas em penas, 'três trevas e uma luz' (com a luz reservada para o bem), 'até o grande dia do julgamento'. Essa noção de que as almas dormiam até o fim da história era muito difundida. Mas muitos judeus também começaram a esperar pela ressurreição individual após a morte antes dos últimos dias, embora eles diferissem em suas expectativas sobre a natureza desta vida. A heróica mãe de sete irmãos mortos na perseguição aos macabeus é retratada pelo autor de II Macabeus como encorajando-os na expectativa de um retorno à vida física pela graça de Deus: 'Portanto, o Criador do mundo, que deu forma ao início de a humanidade e planejou a origem de todas as coisas, em sua misericórdia dará vida e fôlego de volta para você, uma vez que agora vocês se esquecem por causa de suas leis. ' A história termina com a morte da mãe também. O autor de Jubileus, provavelmente escrevendo no segundo século AEC , disse dos justos que 'seus corpos repousarão na terra e seus espíritos terão muita alegria'. O autor de Daniel imaginou que os sábios brilharão 'como o brilho do céu, e aqueles que conduzem muitos à justiça, como as estrelas para todo o sempre'. Ambos os

autores deA sabedoria de Salomão e Filo adotou a noção platônica de que a alma é imortal, 'oprimida pelo corpo perecível': 'esses mortais que foram feitos da terra pouco antes e depois de pouco tempo vão para a terra de onde todos os mortais são tomadas, quando chegar a hora de devolver as almas que foram emprestadas. ' [24]

Os epitáfios judeus deste período apenas ocasionalmente se referem a uma vida após a morte, embora alguns do Egito mencionem 'expectativa esperançosa', e um declara que a alma dos mortos foi juntar-se aos santos. Parece que muitos judeus, como muitos contemporâneos gentios, estavam dispostos a permanecer vagos sobre sua doutrina nesta área. Josefo registra as noções muito diferentes sobre a vida após a morte encontradas entre os fariseus, saduceus e essênios, de uma versão judaica da noção grega das Ilhas dos Abençoados para as almas dos justos (atribuída aos essênios) à ressurreição ou reencarnação (atribuído aos fariseus) a uma negação de qualquer tipo de vida após a morte, atribuída aos saduceus. Os Evangelhos descrevem esta negação saduceu de uma vida após a morte como um assunto para disputas públicas com fariseus, em que os saduceus confrontam os fariseus com a implicação da ressurreição para uma viúva de sete irmãos: 'na ressurreição, cuja esposa será ela dos sete ? ' De acordo com Atos, Paulo interrompeu uma reunião do Conselho do Sumo Sacerdote clamando que, como fariseu, filho de fariseus, 'pela esperança e ressurreição dos mortos estou sendo julgado'. [25]

A atribuição de tal importância a essa questão teológica em particular era, até onde sabemos, rara, até porque a negação dos saduceus da vida após a morte parece ter se tornado uma visão marginal no primeiro século EC . Os textos apocalípticos imaginam as almas dos justos ascendendo ao céu e especulam sobre os níveis do mundo celestial, pegando noções gregas da ascensão das almas do corpo físico à parte mais elevada do cosmos. Que o jardim do Éden, a casa primordial da humanidade, é também a casa dos justos falecidos é atestado primeiro no Evangelho de Lucas, quando Jesus reafirma a um dos ladrões crucificados com ele que 'hoje você estará comigo nos *desfiles* . ' Isso presumivelmente refletia uma ideia judaica existente, uma vez que também é encontrada nos *targumim* (traduções aramaicas *parafrásticas* da Bíblia que são difíceis de datar, mas contêm muitas tradições dos primeiros séculos EC), e no Testamento de Abraão, no qual Deus diz , 'Leve meu amigo Abraão para o Paraíso, onde estão as tendas dos justos ... Não há labuta lá, nenhuma dor, nenhum suspiro, mas paz e alegria e vida sem fim.' [26]

A onipresença de tal expectativa é citada por Josefo em seu resumo do judaísmo em *Against Apion* : 'cada indivíduo ... passou a acreditar - como o legislador profetizou e como Deus deu a firme garantia - que para aqueles que guardam as leis e, se for necessário morrer por eles, encontram a morte avidamente, Deus tem concedeu existência renovada e recebimento de uma vida melhor na virada [dos tempos]. ' Para Josefo, essa esperança futura estava intimamente ligada à disposição dos judeus de morrer por suas crenças. Ele observou que teria hesitado em escrever sobre essa devoção "se os fatos não tivessem alertado todos os homens de que muitos de nossos compatriotas em muitas ocasiões preferiram enfrentar todo tipo de sofrimento a proferir uma única palavra contra a lei" . Uma disposição universal de enfrentar a morte foi colocada por Josefo como o ponto culminante de sua descrição da constituição legada ao povo judeu por Moisés:

> *Quanto a nós, então, alguém conheceu - para não lançar o número tão alto - mesmo dois ou três que foram traidores das leis ou com medo da morte, e não quero dizer a mais fácil das mortes, que vem para aqueles em batalha, mas aquela acompanhada de tortura física, que parece ser a mais hedionda de todas? Eu mesmo acho que alguns de nossos conquistadores aplicaram isso àqueles que estavam em seu poder não por ódio, mas porque eles queriam ver, como um espetáculo incrível, se havia pessoas que acreditavam que o único mal que enfrentavam era ser forçado também fazer algo contrário às suas leis ou dizer uma palavra que as contrarie.*

Em seu relato sobre a importância dos livros bíblicos para os judeus, Josefo afirmou que 'vez após vez, antes de se ver prisioneiros sofrendo tortura e morte em todas as formas nos cinemas, em vez de pronunciar uma única palavra contra as leis e os documentos aliados. ' [27]

Essa veneração pelo martírio pode ser rastreada até a descrição que acabamos de mencionar no Segundo Livro dos Macabeus das mortes heróicas de uma mãe e seus sete filhos por ordem de Antíoco IV Epifânio durante a perseguição que levou à revolta dos Macabeus. As mortes dos mártires são narradas em detalhes vívidos e terríveis,

incentivando o leitor a imaginar a cena e ter empatia com o sofredor:

> *Aconteceu também que sete irmãos e sua mãe foram presos e compelidos pelo rei, sob tortura com chicotes e correias, a comer carne de porco ilegal. Um deles, como porta-voz, disse: 'O que você pretende perguntar e aprender conosco? Pois estamos prontos para morrer em vez de transgredir as leis de nossos ancestrais. ' O rei caiu ema raiva, e deu ordens para que panelas e caldeirões aquecida. Estes foram aquecidos imediatamente, e ele ordenou que a língua de seu porta-voz fosse cortada e que eles o escalpelassem e cortassem suas mãos e pés, enquanto o resto dos irmãos e a mãe observavam. Quando ele estava totalmente desamparado, o rei ordenou que o levassem ao fogo, ainda respirando, e o fritassem em uma frigideira. A fumaça da panela se espalhou amplamente, mas os irmãos e sua mãe encorajaram-se mutuamente a morrer nobremente.* [28]

Um culto ao martírio, no qual a difusão de histórias sobre a resistência heróica era tão crucial quanto a própria resistência, pode ser encontrado em muitas vertentes do judaísmo posterior, como vimos no capítulo 6 na descrição de Josefo dos essênios. A esperança de ressurreição fortaleceu a determinação desses essênios e dos primeiros mártires cristãos, que consideravam explicitamente os heróis macabeus como seus modelos. No devido tempo, rabinos no final da Antiguidade, a partir do século III, iriam inventar suas próprias histórias de martírio em competição, com contos medonhos, mas edificantes, da tortura até a morte de R. Akiva pelos romanos (ver Capítulo 10). Já no primeiro século, a história da amarração de Isaque, que na versão original no Gênesis constituía um teste da disposição de Abraão de sacrificar seu filho a mando de Deus, foi alterada para enfatizar a disposição de Isaque de sofrer o martírio. Ao reescrever a história de Josephus nas *Antiguidades* , diz-se que Isaque tinha vinte e cinco anos quando subiu ao Monte Moriá com seu pai, apenas para ser informado por Abraão que ele seria o sacrifício. Isaac respondeu com devoção apropriada:

> *E Isaac, pois era necessário que alguém que tivesse encontrado tal pai fosse nobre em sua atitude, recebeu essas palavras com alegria; e dizendo que nem mesmo era certo para ele ter nascido em primeiro lugar, se ele estivesse prestes a rejeitar a decisão de Deus e de seu pai e não se oferecer prontamente aos desejos de ambos, quando se mesmo seu pai sozinho fosse escolhendo isso teria sido injusto desobedecer, ele correu para o altar e a matança.*

Esta tradição de Isaac como vítima voluntária é difundida na literatura judaica no final da antiguidade, não menos nos *targumim* , onde sua popularidade posterior pode ser *devida* à rivalidade com a imagem cristã da submissão voluntária de Jesus ao terrível sofrimento da morte por crucificação. [29]

O judaísmo pelo qual valeu a pena morrer aos olhos daqueles mártires foi a aliança entre Deus e Israel consagrada na lei de Moisés, e vale a pena enfatizar, após este exame de tal abundância de interpretações dessa lei, a centralidade antes de 70 EC da adoração no Templo em Jerusalém. Josefo descreveu graficamente a disposição de multidões de judeus em sacrificar suas vidas para proteger o Templo da profanação pelo imperador romano Gaio quando ele tentou erigir uma estátua de si mesmo lá em 40 EC :

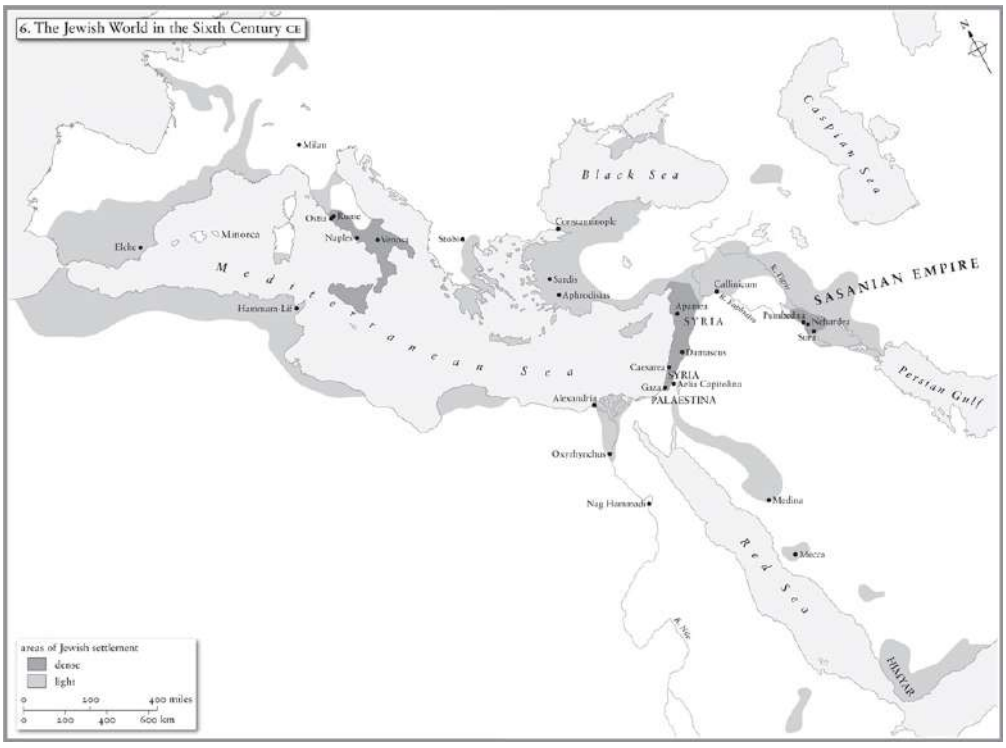
> *Quando os judeus apelaram à sua lei e ao costume de seus ancestrais, e suplicaram que estavam proibidos de colocar uma imagem de Deus, muito mais de um homem, não apenas em seu santuário, mas mesmo em qualquer local não consagrado em todo o país, o governador romano perguntou, 'Você então irá para a guerra com César?', ao que os judeus responderam que eles ofereciam sacrifícios duas vezes ao dia por César e o povo romano, mas que se ele desejasse erigir essas estátuas, ele deveria primeiro sacrificar todo o povo judeu nação; e que eles se apresentaram, suas esposas e filhos, prontos para a matança.* [30]

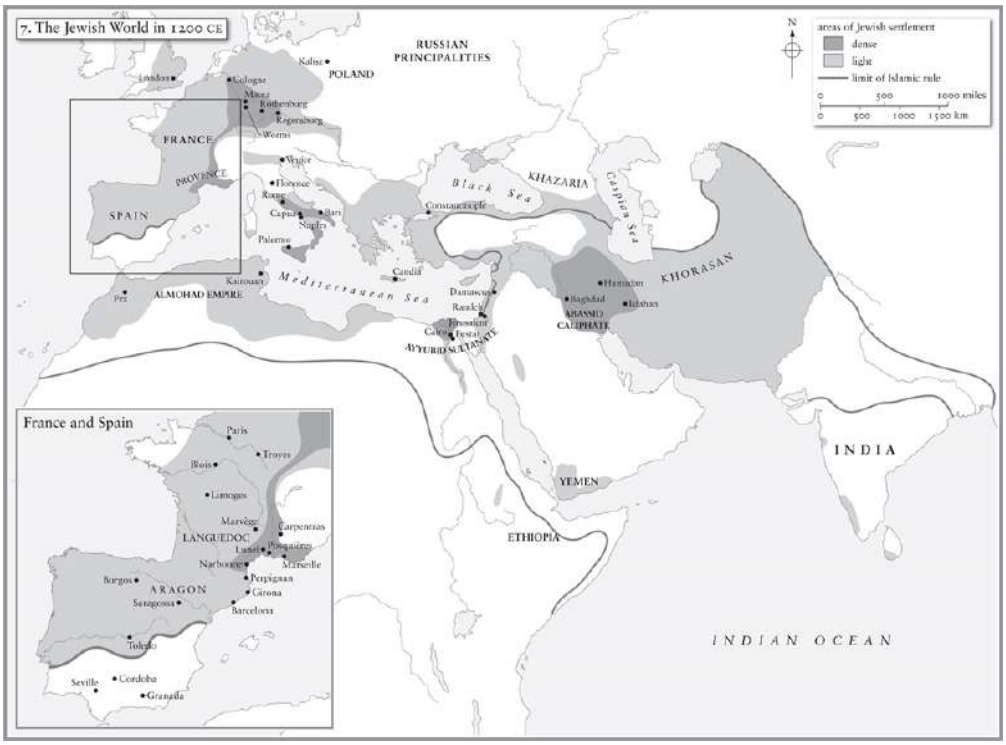
Qual foi a reação religiosa dos judeus quando, apenas trinta anos depois, seu santuário foi reduzido a escombros por um César posterior, o futuro imperador Tito?

Parte III

A FORMAÇÃO DO JUDAÍSMO RABÍNICO

(70-1500 CE)





9

Da Roma pagã ao Islã e à cristandade medieval

A captura de Jerusalém em 70 EC mudou irrevogavelmente as relações entre o estado romano e os judeus. Quer o Templo tenha sido destruído propositalmente ou não, uma vez que isso aconteceu, a nova dinastia imperial chefiada por Vespasiano tratou sua destruição

como um benefício para a paz imperial. No triunfo pelas ruas de Roma em 71 EC em que os acessórios do Templo foram carregados em procissão, no ponto culminante estava uma cópia da lei judaica. Os judeus não tinham mais permissão de Roma para adorar com sacrifícios e ofertas em Jerusalém. Em vez disso, todos os judeus do império foram obrigados a pagar ao tesouro imperial um imposto especial, originalmente designado para a reconstrução do templo de Júpiter Capitolino em Roma. Dos antigos privilégios de que gozavam para a celebração de sua religião ancestral, os judeus agora podiam orgulhar-se apenas do escasso conforto de um direito negativo de recusar a participação em ritos religiosos dirigidos a outros deuses. [1]

Josefo, escrevendo após a destruição, parece ter acreditado que o verdadeiro significado do sonho de Nabucodonosor revelado séculos antes pelo profeta Daniel sobre a eventual destruição de sucessivos impérios de ouro, prata, bronze e ferro por uma grande pedra era que O poder romano também chegaria ao fim no tempo por meio da intervenção do Deus dos judeus, mas, apesar das esperanças judaicas de retribuição sobre o 'reino perverso', muitos anos se passariam antes que essa parte do plano divino fosse cumprida. A Roma imperial floresceu, expandindo suas fronteiras no século II, principalmente no Oriente Próximo. Houve retrocessos nas fronteiras norte e leste no século III, mas o estado emergiu intacto e próspero no início do século IV, apenas para sofrer uma transformação notável, com a conversão de Constantino à fé em Cristo e a cristianização gradual da sociedade romana mais ampla , principalmente a partir do final do século. Enquanto o poder romano no norte da Europa e no oeste do Mediterrâneo desmoronava sob o ataque das invasões germânicas durante o século V, o sucessor afirmaestabeleceram suas próprias sociedades cristãs (embora nem sempre do mesmo tipo de cristianismo dos imperadores romanos). As velhas religiões não desapareceram em todos os lugares imediatamente, mas a maioria dos habitantes da Europa, da Idade das Trevas ao alto período medieval, viveu em sociedades cristãs de um tipo ou de outro. [2]

De todos os grandes impérios enfrentados por Roma durante sua ascensão ao poder, apenas a dinastia parta na Mesopotâmia nunca sucumbiu totalmente ao poder romano, mas na década de 220 DC o estado parta foi conquistado por uma dinastia iraniana. Os sassânidas alegavam uma continuidade espúria com os aquemênidas, como Ciro e Xerxes, de meio milênio antes e, já no século III DC , defendiam o zoroastrismo como religião oficial. O império romano de língua grega no Mediterrâneo oriental e na Síria, com base no início do século IV EC na segunda capital de Constantino em Bizâncio (agora renomeada como 'Constantinopla'), enfrentou conflitos frequentes com o estado persa sassânida, que abrigava ambições expansionistas como grandes como os de Roma, até que os sassânidas foram varridos, de repente, no século VII, pelo surgimento do Islã - um movimento político que, fundado na península Arábica, levou a conquistas tão rápidas quanto as de Alexandre um milênio antes. A Palestina caiu sob controle muçulmano, assim como o Egito e, um pouco mais tarde, a costa mediterrânea do Norte da África. A própria Bizâncio manteve-se como o centro de uma retaguarda do cristianismo grego até 1453, mas a maior parte da influência política cristã no Levante foi limitada a tentativas periódicas de reconquista da Palestina pelos cruzados do oeste latino desde o final do século XI até a décimo terceiro. Na outra extremidade do Mediterrâneo, partes da Espanha permaneceram sob domínio muçulmano desde a conquista omíada no século VIII até 1491, quando o emir de Granada cedeu a última cidade controlada por muçulmanos na península aos monarcas cristãos de Castela e Aragão.

Os judeus - já amplamente espalhados antes de 70 EC com assentamentos da diáspora em muitas regiões costeiras do Mediterrâneo oriental, bem como estabelecidos em grande número no Egito, na Babilônia e na cidade de Roma, e ainda mais dispersos após a devastação da terra natal - foram afetados por todas essas mudanças no mundo mais amplo. Dentro do Império Romano, o assentamento judaico é atestado entre os séculos II e V EC , tanto a oeste quanto a Espanha e ao norte até a Gália e a Alemanha. Essas áreas se tornariam grandes centros da vida judaica no início do segundo milênio EC .

Na terra de Israel, uma população muito reduzida na Judéia após o desastre de 70 EC foi privada de todo autogoverno político. Mas oA própria população judaica não desapareceu.

Em 132 EC, os judeus da Judéia irromperam em uma segunda revolta contra Roma sob a liderança de Simão bar Kosiba , um comandante rebelde carismático e implacável conhecido em algumas das tradições posteriores como Bar Kokhba , 'filho de uma estrela'. Após o sangrento fracasso da revolta, os judeus foram proibidos de morar na área de Jerusalém. O assentamento judaico concentrou-se principalmente na Galiléia, uma região suficientemente obscura aos olhos romanos para que a população da aldeia judaica fosse deixada por conta própria. Na Palestina Bizantina do quarto ao sexto séculos, quando a riqueza imperial foi bombeada para a Terra Santa Cristã, vários assentamentos judeus na Alta Galiléia caíram em desuso, mas em outros lugares finos pisos de mosaico atestam o número, a riqueza e a concentração religiosa de judeus na Baixa Galiléia e mais ao sul, tanto na costa do Mediterrâneo quanto no Mar Morto, em lugares como Ein Gedi .

A prosperidade econômica não encorajou o amor por um estado bizantino que tratava os judeus, como todos aqueles que considerava desviantes religiosos, como cidadãos de segunda classe, e quando a Pérsia sassânida atacou o estado bizantino no início do século VII, os persas eram vistos pelos judeus como potenciais arautos de uma era messiânica. Depois que as forças persas conquistaram Jerusalém dos bizantinos em maio de 614, eles entregaram o controle da cidade aos judeus; dentro de três anos, tal autonomia judaica local foi encerrada pelos próprios persas, e em 627 um exército bizantino revivido sob o imperador Heráclio recuperou o controle da Palestina, entrando em Jerusalém em 21 de março de 629 em magnífica procissão. Sob pressão do clero cristão local, os judeus foram expulsos novamente de Jerusalém e arredores. Muitos se converteram ao cristianismo ou fugiram para outros países. [3]

O domínio bizantino sobre a Palestina cedeu em dez anos, em 637 ou 638, aos invasores árabes inspirados pela nova fé de Maomé, que morreu em 632. De acordo com as primeiras tradições islâmicas , Maomé tinha muita simpatia pelo judaísmo no início de sua missão em Arábia. A cidade de Medina, para onde ele migrou de sua casa em Meca, era o lar de várias tribos judaicas. Maomé fez acordos com esses judeus locais, mas, de acordo com as tradições muçulmanas posteriores, ele se voltou violentamente contra eles quando não aceitaram seu chamado, massacrando alguns e expulsando outros da península conforme seu poder aumentava, deixando no Alcorão e seus ditos um legado complexo que poderia suportar tanto a tolerância quanto a intolerância do 'Povo do Livro'.

Segundo fontes islâmicas, judeus do sul da Palestina negociaram com o próprio Maomé, e a conquista árabe certamente trouxe alívio à perseguição bizantina. Mas a população judaica dea terra de Israel não voltaria a crescer em grande extensão por muitos séculos, embora a comunidade judaica prosperasse durante o primeiro meio século de domínio árabe, protegida pelo fundador da dinastia omíada, o califa Mu'awiya . As condições pioraram no século VIII, com a introdução de restrições à conduta pública e às práticas religiosas de não-muçulmanos por Omar II. O nível de restrições a judeus e cristãos, como a população não muçulmana protegida (os *dhimmi*), variou ao longo dos séculos, e alguns judeus pelo menos devem ter aceitado o convite para se converter ao islamismo. Os judeus que permaneceram na terra geralmente eram encontrados em cidades comerciais, como Ramleh. Houve uma concentração um pouco maior até o século IX em Tiberíades na Galiléia, depois do que Jerusalém novamente se tornou o principal centro da população judaica na Palestina por dois séculos até a turbulência trazida pelos Cruzados a partir do final do século XI. Ao longo dos séculos seguintes, as comunidades menores sobreviventes foram reforçadas ocasionalmente por colonos da Europa, com novos centros populacionais no Acre e Ashkelon. O retorno do domínio muçulmano em 1291 sob os mamelucos trouxe algum alívio e, desde o início do século XV, o ressurgimento da colonização judaica em Jerusalém.

Os judeus da diáspora mediterrânea foram afetados pelas mesmas convulsões em todo o mundo. As rupturas no Egito e em Cirene (atual Líbia) após a destruição de Jerusalém em 70 EC foram rapidamente anuladas pelo estado romano, apenas para explodir novamente em uma grande revolta, de 115 a 117 EC , pelos judeus no canto sudeste do Mediterrâneo. Esta revolta nos últimos anos do imperador Trajano resultou no desaparecimento de toda a poderosa comunidade judaica do Egito e Alexandria. Cem anos depois, Cássio Dio registrou

que qualquer judeu que pusesse os pés na ilha de Chipre ainda estava para ser morto. Os judeus da Ásia Menor e da Grécia parecem ter permanecido mais em paz, florescendo pelo menos até o século VI EC, mas frequentemente sujeitos a restrições por imperadores cristãos depois de Constantino. Às vezes, eles sofriam pressão física direta do clero cristão: quando uma sinagoga em Callinicum (moderna Raqqa) na Mesopotâmia foi incendiada por uma multidão em 388, o imperador Teodósio I, ansioso para preservar a ordem imperial, tentou punir os perpetradores e exigir que reconstruíssem o edifício às suas próprias custas, apenas para serem frustrados por Ambrósio, bispo de Milão, que considerou tal reconstrução um sacrilégio.

A severidade das restrições impostas aos judeus pelo estado cristão, e a eficiência com que foram aplicadas, naturalmente variaram muito durante o milênio que se seguiu à queda de Bizâncio em 1453. Após a conquista islâmica da terra de Israel e do Egito, os judeus foram encontrados nas principais cidades ainda governadas por Bizâncio (que incluiu, após sua reconquista por Justiniano em meados de século VI, grande parte do sul da Itália). O imperador Justiniano II em 692 EC proibiu judeus e cristãos de tomarem banho juntos em locais públicos. Os decretos foram emitidos por Basílio I (em 873-4) e Romanos I (em 930) ordenando a conversão forçada dos judeus. É evidente que os judeus do império que permaneceram na fé o fizeram apenas por tolerância. Mas havia um bairro judeu, Pera , em Constantinopla, na época da Quarta Cruzada em 1204, e ainda havia judeus suficientes na Grécia e nos Bálcãs no século XIII para atrair a atenção dos governantes bizantinos locais, como Teodoro I Angelus, que entre 1214 e 1230 o judaísmo proscreveu na região do Épiro e Salônica sob seu controle. [4]

Alguns judeus dessas terras fugiram para Cazária , um reino turco ao nordeste do Mar Negro, na região do baixo Volga, que floresceu (às vezes se estendendo bastante para o oeste) do século VIII ao século X. Khazaria foi governada por uma dinastia que em *c* . O 730 adotou o judaísmo como religião oficial, provavelmente em parte como um artifício em suas complexas relações diplomáticas com os bizantinos cristãos e árabes muçulmanos vizinhos . Eles não foram os primeiros a ver as vantagens do judaísmo como uma religião que preservaria a independência das ambições imperialistas cristãs de Bizâncio. Já no final do século IV EC, o rei da tribo himiarita no sul da Arábia protegeu seu poder no Iêmen contra Bizâncio cristão no norte e o reino cristão de Aksum na Etiópia, do outro lado do mar Vermelho, por conversão ao judaísmo. Os khazares eram geralmente conhecidos por seus vizinhos muçulmanos como judeus, mas não se sabe quanto da população adotou a religião dos reis kazar . Muçulmanos, cristãos e pagãos formavam a maioria da população e tinham autonomia interna, e relatos sobre a origem do judaísmo khazariano referem-se a cerca de 4.000 nobres que adotaram a fé judaica ao lado de seu rei Bulan . O viajante judeu do século XII Benjamin de Tudela não fez menção à Khazaria como um reino judeu, mas ele se referiu aos khazares em Constantinopla e Alexandria, e há evidências de que pelo menos alguns documentos de judeus khazar foram encontrados nos séculos seguintes também na Ucrânia e na Polônia. [5]

O destino dos judeus na Babilônia foi muito diferente daquele de seus correligionários sob o domínio romano e cristão. Pouco se sabe sobre oComunidade babilônica nos últimos séculos do Segundo Templo, embora houvesse contato próximo com a Judéia por meio da peregrinação a Jerusalém. Herodes usou babilônios para guarnecer parte de Batanéia na rota de peregrinação e nomeou um babilônio para a posição de sumo sacerdote no início de seu governo. Ao contrário de seus companheiros judeus em Adiabene , mais ao norte na Mesopotâmia, os babilônios não parecem ter participado da guerra para defender o Templo em Jerusalém, embora possam ter sido apanhados na revolta da diáspora de 115 a 117, que estourou como o imperador Trajano estendeu o poder militar romano de forma perigosa durante suas campanhas ao leste. Deixados em paz pelo estado parta, eles também foram geralmente tolerados pelos sassânidas depois de meados dos anos 220, apesar da proeminência dos magos zoroastrianos dentro do regime e apesar das tentativas ocasionais do estado de extirpar religiões não zoroastrianas, conforme registrado em uma inscrição do final do século III estabelecido na Ka'ba- yi Zardusht pelo Sumo Sacerdote Kartir :

E em reino após reino, e lugar após lugar em todo o império, os serviços de Ohrmazd e os deuses tornaram-se superiores ... E

judeus e budistas Sramans e brâmanes ... e nasorianos e cristãos e Maktak e Zandiks no império foram feridos. [6]

Conforme indicado na inscrição de Kartir , os judeus não eram a única minoria religiosa dentro do estado. O líder político da comunidade judaica, denominado *resh galuta* ('exilarch') nos textos rabínicos, foi confiado pelo estado com autoridade considerável desde o século III até o período islâmico. Ele tinha o direito de nomear juízes em casos civis e criminais quando judeus estivessem envolvidos; em troca, os judeus reconheceram a autoridade do estado sassânida de uma forma bastante diferente de sua oposição ao 'reino ímpio' de Roma. Os judeus pareciam ter se saído muito melhor sob os sassânidas do que seus vizinhos cristãos , cuja filiação religiosa sugeria simpatia demais com o inimigo romano. No entanto, há evidências de uma deterioração drástica na condição dos judeus no século VI, e as perseguições foram suficientes para que os judeus da Babilônia abraçassem com entusiasmo a conquista islâmica do século VII.

Sob o califado árabe e um renascimento da autoridade secular do exilarca judeu sob o domínio islâmico, os judeus do que agora era conhecido como Iraque floresceram, apesar da discriminação ocasional contra os judeus e outros *dhimmis* . Inevitavelmente afetados pelos caprichos da sorte política de diferentes dinastias islâmicas, de modo que para Benjamin de Tudela a comunidade de Bagdá no século XII parecia estar em declínio, elesMesmo assim, permaneceu numeroso e manteve uma influência considerável mesmo depois da conquista mongol em meados do século XIII. Somente após a conquista do Iraque em 1393 por Tamerlão, que destruiu grande parte de Bagdá e outras cidades, houve um êxodo considerável, com os judeus não retornando até o final do século XV. [7]

Os judeus da Babilônia já estavam no século VIII no centro de uma civilização islâmica que se estendia até o oeste. À medida que a influência árabe crescia, também crescia a influência dos judeus de Bagdá sobre as comunidades na Síria, Palestina, Egito, Norte da África e Espanha. Bagdá foi fundada no século VIII como uma cidade distintamente islâmica ao lado da antiga Babilônia, mas em seu apogeu nos séculos X e XI ela se expandiu muito além de suas fortificações circulares originais em uma rica cultura urbana que integrou cristãos e zoroastrianos, bem como judeus. , com uma série de palácios, pátios, lagos e jardins regados pelos canais que ligam o Tigre e o Eufrates, seis grandes mesquitas, 1.500 casas de banho e mercados da cidade tão opulentos que inspiraram as histórias das *Mil e Uma Noites* . Os judeus que viviam lá devem ter sentido que estavam no centro do mundo civilizado.

Nos séculos posteriores, outras cidades islâmicas com grandes populações judaicas também alcançaram níveis semelhantes de prosperidade e sofisticação, não menos do Cairo, onde o lucrativo comércio de especiarias entre o Oceano Índico e o Mediterrâneo aumentou a renda das safras do fértil vale do Nilo. . O locus da autoridade judaica mudou para coincidir. Na época do pensador judeu Maimonides, no século XII, Cairo eclipsou Bagdá como um centro da vida intelectual judaica. O maior período do Cairo foi nos séculos XIII e XIV sob o sultanato mameluco, quando sultões e emires competiam na construção de mesquitas, colégios e mosteiros, com uma população cada vez maior, comércio intensivo, jardins e pavilhões. R. Meshulam de Volterra, visitando no domingo, 17 de junho de 1481, jurou que 'se fosse possível juntar Roma, Veneza, Milão, Pádua, Florença e mais quatro cidades, elas não seriam iguais em riqueza e população a metade da do Cairo. ' Mais a oeste, muitos judeus viviam também em Kairouan, na moderna Tunísia, fundada em 670 por Uqba ibn Nafi , o conquistador do norte da África, e que floresceu até o saque da cidade em 1057 pelos árabes do Egito. [8]

O declínio da hegemonia babilônica sobre o desenvolvimento religioso do judaísmo estava ligado à divisão do mundo islâmico em califados independentes a partir do século XI, e em particular o influência da comunidade judaica na Espanha islâmica. Os judeus haviam se estabelecido na Espanha pelo menos no início do século IV, desde que o Concílio de Elvira em 305 tentou impor restrições às relações sociais dos judeus com os cristãos, proibindo os cristãos de viver na casa de judeus, ou comer em sua companhia, ou para abençoar a produção de seus campos, e em 417 ou 418 a comunidade de Minorca foi convertida em massa à força após um tumulto vividamente descrito em uma carta comemorativa do evento, escrita por um bispo local. Eles se saíram um pouco melhor sob

os reis visigodos que suplantaram o estado romano na península hispânica à medida que o império enfraquecia. Quando em 613 o rei Sisebut , governante da Hispânia e da Septimania (no sudoeste da França), ordenou que todos os judeus fossem batizados ou deixassem o reino, muitos foram para o exílio. Aqueles que permaneceram ou retornaram nos anos seguintes sob regimes mais brandos, tornaram-se em muitos casos criptojudeus. Eles ou seus descendentes estavam entre os que saudaram a chegada de invasores muçulmanos em 711 - de acordo com relatos árabes, os invasores entregaram cidades importantes como Córdoba, Granada, Toledo e Sevilha para os judeus guarnecerem. [9]

Seria errado caracterizar os séculos seguintes de vida judaica na Espanha islâmica como idílicos, até porque os judeus (como os cristãos) estavam sujeitos a pesados impostos no estado islâmico. Mas os judeus prosperaram particularmente sob o regime tolerante dos omíadas, com sua capital em Córdoba, que se tornou um importante centro judaico . Vários dignitários judeus serviram na administração e exércitos desses governantes islâmicos, sendo atraídos para a complexa política dinástica após a conquista berbere de Córdoba em 1013. A ascensão de tais dignitários nem sempre teve consequências positivas para a população judaica em geral - foi, por exemplo, a causa de um massacre dramático de judeus em Granada em 1066 - mas em geral a vida judaica floresceu na Espanha islâmica até meados do século XII, quando a dinastia almóada do Marrocos invadiu e forçou uma enxurrada de conversões forçadas ao Islã.

Já desde o início do século XI, a posição dos judeus dentro da sociedade muçulmana foi complicada pelo início da reconquista cristã do norte e a disposição periódica dos reis cristãos, conscientes das vantagens do apoio político e econômico judaico, de conceder muito mais aos seus súditos judeus direitos do que gozavam sob os regimes cristãos anteriores. Essa tolerância não durou: em 1235, o Conselho de Tarragona tentou controlar a influência dos judeus por meio de restrições financeiras e políticas e em 1250 um ataque mais sistemático aos judeus locais foi lançado em Zaragoza. As atitudes dos monarcas católicos em relação aos judeus variaram ao longo do século XIV, comtensão entre os reis (que precisavam de receitas de impostos cobrados dos judeus), o clero e a classe mercantil. Em 4 de junho de 1391, revoltas antijudaicas eclodiram em Sevilha, instigadas pelos violentos sermões de um clérigo chamado Ferrand Martinez, e a desordem se espalhou por toda a península, com as autoridades reais impotentes para proteger os judeus, dos quais muitos, se sobrevivessem, convertido.

O número de tais conversões no século XV revelou-se um problema para os cristãos tanto quanto para os judeus, uma vez que havia muitas dúvidas, reais ou imaginárias, sobre a fé cristã genuína desses "novos cristãos". O desejo de purificar o estado persuadiu Isabella e Ferdinand, monarcas de 1479 de um reino unido de Castela e Aragão, a convidar os dominicanos a iniciar uma inquisição para "judaizar" entre esses "conversos". Os inquisidores parecem ter achado impossível encontrar tais judeus escondidos enquanto ainda existiam judeus que confessavam abertamente sua fé. Em 1483, os judeus foram expulsos da Andaluzia e, no outono do mesmo ano, Tomás de Torquemada foi nomeado inquisidor geral. Quando Granada, o último reduto muçulmano na Espanha, caiu nas mãos de Fernando e Isabel em janeiro de 1492, o momento parecia certo para remover os judeus completamente da Espanha, e em 31 de março de 1492 o édito de expulsão foi assinado em Granada. [10]

Parte da intolerância aos judeus havia se infiltrado na Espanha católica vinda das comunidades cristãs mais ao norte, em partes da Europa onde os judeus viviam em pequenas comunidades durante o período medieval. Alguns judeus provavelmente se estabeleceram no norte da Catalunha e no sul da França logo depois de 70 DC , mas as evidências do assentamento judaico na França são encontradas principalmente a partir do século V e depois, sob reis francos e merovíngios, quando o número aumentou de refugiados da Espanha visigótica . Os judeus floresceram particularmente sob o domínio carolíngio, nos séculos VIII e IX, com o estabelecimento no século XI de importantes centros de aprendizagem judaica em Limoges, Narbonne e Troyes. A chegada dos judeus na Alemanha foi provavelmente mais tarde. Deve ter havido alguns judeus em Colônia em 321 EC , quando o imperador romano determinou que eles deveriam servir no conselho da cidade. Mas a colonização judaica posterior foi apenas gradual, principalmente com a

chegada de mercadores da Itália e da França, como a família Kalonymus de Lucca na Itália, que se estabeleceu em Mainz no século X. A paz das comunidades francesa e alemã foi destruída durante as Cruzadas. Os cruzados se voltaram contra os judeus do vale do Reno no caminho para a Terra Santa de abril a junho de 1096 na Primeira Cruzada, e mais violência se seguiu nas Cruzadas posteriores. Em 1215, o Quarto Concílio de Latrão decretouque os judeus tinham que usar um emblema especial para distingui-los dos cristãos, e uma onda de perseguições pode ser rastreada através dos anais dessas comunidades até o final da Idade Média. [11]

A fonte de uma frequente faísca de violência contra os judeus foi o libelo de sangue, conhecido pela primeira vez na França (em Blois) em 1171, na Espanha (em Saragoça) em 1182 e na Alemanha (em Fulda) em 1235. Mas antes de qualquer um desses apareceu na Inglaterra, onde em 1144 foi afirmado que os judeus haviam comprado o 'menino-mártir' William antes da Páscoa 'e o torturado com todas as torturas com as quais nosso Senhor foi torturado, e em uma longa sexta-feira o enforcou em um rio em ódio de nosso Senhor '. Os judeus se estabeleceram na Inglaterra apenas após a conquista normanda em 1066. A maioria viera do norte da França e tinha ligações estreitas com a monarquia, fornecendo serviços financeiros à Coroa, e, portanto, se estabeleceram em muitas das cidades maiores, com a maioria assentamento importante em Londres. O papel de intermediário financeiro entre o povo e o rei pode explicar parte da força do sentimento antijudaico, exacerbado pelo zelo cruzado de Ricardo Coração de Leão. A hostilidade aos judeus culminou em setembro de 1189 com o saque do bairro judeu de Londres e em 1190 o suicídio em massa dos judeus de York na Torre de Clifford no Castelo de York. Os judeus ingleses permaneceram subjugados durante o século seguinte, até que em 18 de julho de 1290 Eduardo I emitiu um édito para seu banimento - a primeira expulsão geral de judeus de qualquer país na Idade Média. [12]

Seja por causa dessas expulsões, ou por comércio ou outros motivos, a demografia do assentamento judaico mudou constantemente ao longo da Idade Média. Alguns judeus da Alemanha mudaram-se para o leste, estabelecendo-se na Polônia, Lituânia e Rússia, levando consigo um distinto dialeto judaico-alemão que se desenvolveria em iídiche. Muitos judeus italianos emigraram nos últimos séculos do primeiro milênio EC , alguns optando por ir para o norte e outros pelo Mediterrâneo até o norte da África. Carlos Magno estabeleceu judeus italianos em Mainz no século VIII. E os estudiosos italianos levaram seu aprendizado para as escolas rabínicas em Fustat (ao sul do Cairo) e em Kairouan no mesmo período. Os próprios judeus italianos estavam em contato próximo com a Palestina, agindo como um canal para a transferência das tradições religiosas palestinas para o norte da Europa.

É claro que um simples relato 'lacrimoso' da história judaica ao longo desses séculos seria enganoso. Houve períodos e lugares, especialmente sob o domínio islâmico no Egito, Norte da África e Espanha, que testemunharam comunidades judaicas florescendo em paz. Uma ênfase emdesastres é um produto da evidência produzida por judeus em comemoração e lamentação, e a história de algumas comunidades judaicas é impossível de reconstruir com qualquer clareza. Algo pode ser deduzido, por exemplo, sobre a história dos judeus do Iêmen a partir de inscrições locais em pedra e de textos fragmentários preservados no Cairo, mas estes apenas ocasionalmente entram totalmente em foco. Então, por exemplo, seu líder Jacob b. Nathanel al- Fayyumi procurou orientação em *c* . 1170 sobre um movimento messiânico local, trazendo de Maimônides, no Egito, sua *epístola ao Iêmen* . Muito menos pode ser dito sobre a vida nos assentamentos judeus na costa sudoeste da Índia, além do fato de que eles receberam privilégios, preservados pela comunidade em Cochin, do governante hindu de Malabar no final do século X ou início do século XI EC e são mencionados por viajantes e geógrafos a partir do século XII. Também não se pode dizer muito sobre os judeus Kaifeng da China que se estabeleceram na província de Henan provavelmente no século IX ou X, ou sobre a história do Beta Israel na Etiópia, conhecido por outros como Falashas (que significa 'exilados' em amárico), que se acreditavam descendentes de Menelik, filho do rei Salomão e rainha de Sabá. Seja qual for a verdade dessas crenças, é certo que pelo menos alguns judeus se estabeleceram na Etiópia antes da

conversão ao cristianismo da dinastia Axum sob a influência do Império Romano no quarto século EC , e que judeus cativos de Himyar, no sul da Arábia foram estabelecidos na Etiópia no século VI. [13]

Muitas das evidências da vida judaica em todas essas regiões variadas vêm de restos arqueológicos de sinagogas, de inscrições funerárias, de comentários de escritores cristãos e muçulmanos e da literatura piedosa dos próprios judeus religiosos preservados em manuscritos do século XI e depois. Mas uma luz especial brilhou em um canto deste mundo judeu pela análise de cerca de 200.000 fragmentos descobertos na *geniza* da sinagoga de Fustat no Cairo. Esses escritos, depositados na *geniza* de *c* . De 882 ao final do século XIX, para evitar o sacrilégio por meio de sua destruição se contivessem o nome divino, inclua um grande número de documentos e cartas seculares, bem como obras bíblicas e outras obras religiosas. Eles revelam contatos entre os judeus do Egito e muitas outras partes do mundo judaico ao longo desses séculos, e demonstram quão parcial nosso conhecimento deve ser daquelas áreas de assentamento judaico para as quais evidências como as da *geniza* não sobrevivem. [14]

A dispersão geográfica dos judeus por si só criou variações no judaísmo de diferentes regiões. Jerusalém foi perdida como um centro religioso depois dos 70, os judeus descobriram suas idéias religiosas não apenas em hebraico, aramaico e grego, mas também em árabe, que por alguns séculos se tornou a língua franca na maior parte do mundo judaico e em mais línguas locais. Veremos nos capítulos que se seguem como os judeus individuais mudaram de uma comunidade para outra - da Palestina para a Babilônia ou na direção oposta na antiguidade tardia, ou da Espanha para a França para a Alemanha ou Inglaterra, ou do leste para a Polônia ou Rússia - trazendo com suas idéias e costumes religiosos. Uma infinidade de cartas no Cairo Genizah revela um desejo de contato formal para aconselhamento religioso, bem como comércio e assuntos mais mundanos.

Apesar desses contatos, as comunidades judaicas desenvolveram-se em velocidades diferentes e de maneiras divergentes. Veremos que o fim do judaísmo "medieval" veio muito mais tarde em partes da Europa oriental do que na Alemanha. O tratamento separado neste livro da história do judaísmo no início do período moderno a partir de 1500 será mais valioso para iluminar a mudança religiosa na Itália e na Holanda do que, por exemplo, no Iêmen (ver Parte IV). Mas também veremos a evidência frequente de contatos entre judeus encorajando a unidade, apesar do reconhecimento da diferença.

10
Judaísmo sem Templo

A destruição de Jerusalém pelas tropas romanas em 70 EC exigiu uma explicação religiosa. Se Deus, o governante supremo do universo, permitiu que tal desastre acontecesse a seu povo, isso deveria ser parte de um plano divino. O autor de um texto apocalíptico que pretende descrever as visões proféticas de Esdras, o sacerdote e escriba do quinto século AEC , mas que de fato deve ter sido composto nas últimas décadas do primeiro século EC , previu a vingança divina sobre os romanos Império. Ele retratou Roma como uma águia de três cabeças destinada à destruição durante os últimos dias que agora vieram sobre a terra:

> *O Altíssimo olhou para o seu tempo; agora eles acabaram e suas idades chegaram ao fim. Portanto, você, águia, certamente desaparecerá, você e suas asas aterrorizantes, suas asinhas mais malignas, suas cabeças maliciosas, suas garras mais malignas e todo o seu corpo inútil, para que toda a terra, livre de sua violência, possa ser refrescada e aliviado, e pode esperar o julgamento e misericórdia daquele que o fez.*

Mas não temos idéia de quantos outros judeus compartilhavam dessa esperança escatológica. IV Esdras é preservado apenas por meio de cópias e traduções feitas por cristãos, entre os quais o texto se provou imensamente popular, presumivelmente em parte por causa de seu forte interesse no iminente fim dos tempos, mas não se sabe se o texto tinha apelo semelhante para não-cristãos Judeus. [1]

Para judeus comuns, como Josefo, a explicação óbvia para o desastre já estava prevista nos textos bíblicos sobre as maldições que aguardavam Israel por deixar de cumprir a aliança com Deus, e nas numerosas promessas de redenção quando Israel se arrependesse de seus pecados. O atual abismo de miséria era simplesmente parte de um ciclo regular de pecado, punição, arrependimento, perdão e restauração traçado por várias gerações nos livros bíblicos dos Reis. Por implicação, umO Israel reformado tinha garantia de ajuda divina, e o exílio da cidade sagrada de Jerusalém chegaria ao fim no devido tempo.

Essa nota otimista de confiança no poder do Deus de Israel permeia os escritos de Josefo, todos compostos após a guerra. Os leitores romanos de sua *Guerra Judaica* e *Antiguidades Judaicas* podem ter se surpreendido ao saber de suas narrativas apaixonadas que os eventos que culminaram na destruição da capital dos judeus foram orquestrados pelo mesmo Deus Judeu cujo santuário foi saqueado, mas esta era precisamente a mensagem que Josefo desejava transmitir. O corolário era que os judeus precisavam apenas retornar ao caminho da piedade para com Deus novamente para cuidar de seu povo castigado.

Presumivelmente, nem todos os judeus eram igualmente otimistas quanto ao futuro sob os cuidados do Deus judeu. Alguns, como Tibério Júlio Alexandre, sobrinho de Filo, são conhecidos por terem deixado o judaísmo por completo ao entrarem nas fileiras da elite imperial romana. No início do segundo século EC, os nomes dos descendentes de Herodes, o Grande, podem ser encontrados em inscrições que não mostram nenhuma consciência de suas conexões judaicas. Outros judeus terão simplesmente se tornado não identificáveis nas evidências das populações mistas das cidades romanas, nas quais os grupos étnicos podem ser observados apenas quando eles fazem um esforço para preservar suas culturas distintas.

Mas se a maioria dos judeus entendia o plano divino à mesma luz bíblica de Josefo, a implicação teológica não era mudança, mas continuidade, ou, mais precisamente, um compromisso renovado com a aliança da Torá, a única que poderia garantir uma reversão da sorte por meio da graça divina . Portanto, é razoável supor que o entendimento da Torá terá permanecido tão variado após 70 EC como antes. A versão do judaísmo à qual os fariseus reafirmaram sua lealdade terá sido farisaica. O mesmo, *mutatis mutandis* , para saduceus e essênios. É surpreendentemente raro notar que quando Josefo escreveu nos anos 70, 80 e 90 do primeiro século EC sobre essas diferentes filosofias dos judeus, ele o fez no presente, sem nenhuma indicação de que qualquer uma delas tivesse deixado de existir

desde o desastre de 70 DC. Era bem possível que o Judaísmo se tornasse mais e não menos variado com o desaparecimento do Templo como a instituição comunal na qual as diferenças na teologia e na prática tinham uma plataforma pública.

A afirmação comum dos historiadores do judaísmo de que 70 DC marcou o fim de tal variedade, e mesmo para explicar essa mudança como um produto da solidariedade em face do desastre, é baseada em uma ilusão causada por uma mudançanão na diversidade do Judaísmo, mas na diversidade das evidências desse Judaísmo. A tradição cristã, que preservou os escritos judaicos gregos, como as obras de Josefo compostas antes de 100 EC, perdeu o interesse na preservação dos escritos judaicos não cristãos após *c*. 100 DC porque os cristãos estavam criando sua própria literatura extensa. Como resultado, a natureza do judaísmo desde o final do primeiro século até o final do primeiro milênio EC deve ser adivinhada principalmente a partir da grande massa de tradições religiosas preservadas por rabinos que tinham pouco ou nenhum interesse em formas não rabínicas de Judaísmo (ver Capítulo 11), embora (como veremos no Capítulo 12) traços dessas outras formas de Judaísmo ainda possam ser descobertos nos registros arqueológicos e epigráficos.

Vimos que, de acordo com Josefo, que foi testemunha ocular do acampamento romano, a destruição do Templo em agosto de 70 EC não foi planejada pelo alto comando romano. No caos do cerco, um incêndio iniciado por uma marca acesa lançada no santuário por um soldado romano espalhou-se rapidamente fora de controle e as tentativas de Tito de salvar o prédio foram em vão. Josefo deixou claro que Tito fora o instrumento do Deus judeu ao punir seu povo por seus pecados. Era igualmente claro que, assim como Deus havia realizado no devido tempo a reconstrução do Templo após sua destruição pelos babilônios em 586 AEC , também sua reconstrução poderia ser esperada agora. A Torá continha injunções explícitas aos judeus para trazer sacrifícios e ofertas, então decidir que isso não era mais possível dificilmente era uma opção óbvia. O Templo de Jerusalém não foi o único edifício religioso a incendiar-se acidentalmente no Império Romano - de fato, o templo de Júpiter Capitolino em Roma havia se incendiado no ano anterior. A opção óbvia para os judeus era esperar e orar por uma rápida reconstrução de seu santuário e que eles esforçassem todos os seus tendões para realizá-la. [3]

Josefo, escrevendo em meados da década de 90 EC, presumia que os judeus ainda deviam adorar no Templo, gabando-se em *Contra Apion* sobre sua excelência:

> *Um templo do Deus único - pois semelhantes são sempre atraídos por semelhantes - comum a todas as pessoas como pertencentes ao Deus comum de todos. Os sacerdotes continuamente oferecerão adoração a ele, e aquele que for o primeiro por descendência estará sempre à frente deles. Ele, junto com os outros sacerdotes, sacrificará a Deus, salvaguardará suas leis, julgará em disputas e punirá aqueles que forem condenados ... Oferecemos sacrifícios não para nossa gratificação ou embriaguez - pois isso é indesejável para Deus e seria um pretexto para violência e gastos extravagantes - mas como são sóbrios, ordeiros,bem comportados, para que, especialmente no sacrifício, possamos agir com moderação sóbria. E nos sacrifícios devemos primeiro oferecer orações pelo bem-estar comum e, depois, por nós mesmos; pois nascemos para a comunhão comunitária, e a pessoa que dá mais valor a isso do que a seus próprios interesses pessoais seria especialmente agradável a Deus.*

Nada neste hino de louvor ao Templo indica o fato, que terá sido tão flagrante para seus leitores quanto para ele, de ter sido destruído um quarto de século antes. [4]

Josefo estava errado em sua expectativa de que o Templo de Jerusalém seria reconstruído. Uma vez em ruínas, Vespasiano e Tito investiram muito capital político em propaganda sobre a derrota dos judeus como justificativa para sua tomada do poder imperial em Roma para permitir qualquer sugestão de que sua destruição deveria ser lamentada, muito menos que um novo edifício deveria surgir em seu lugar. A dedicação dos judeus que defenderam o santuário durante o cerco e as vantagens defensivas do local desencorajaram seus sucessores imediatos de permitir a reconstrução. A fundação por Adriano da colônia romana de Aelia Capitolina no local de Jerusalém em 130 EC acabou com a possibilidade de um novo templo judaico para os séculos restantes do domínio romano. Uma tentativa abortada do imperador pagão Juliano de reconstruir o Templo em 364 EC para irritar os cristãos foi evitada pela morte prematura de Juliano em campanha. O Monte do Templo permaneceu desolado até o final do século VII DC, quando o califa omíada Abd

al-Malik construiu no local o magnífico santuário islâmico do Domo da Rocha, que ainda existe hoje. [5]

No entanto, é provável que Josefo não estivesse sozinho entre os judeus na expectativa da reconstrução do Templo. Cem anos depois dele, o compilador da Mishná em *c* . 200 EC incluiu a discussão da prática detalhada da adoração no Templo - não apenas as festas fixas (sábado, os festivais de peregrinação, o Dia da Expiação), mas o tratamento geral de 'coisas sagradas' (ofertas de animais, ofertas de refeições, sacrilégio) e as dimensões da construção do Templo e suas partes constituintes. Pelo menos alguns não judeus, para quem a adoração com sacrifícios, libações e outras ofertas estava entre as características mais normais do judaísmo, parecem ter compartilhado a suposição de que no devido tempo o Templo de Jerusalém voltaria a abrigar multidões de peregrinos. No final do século III, 200 anos após a destruição, o orador pagão Menandro de Laodicéia (na Ásia Menor) ainda apontava para os festivais de peregrinação em Jerusalém como o exemplo mais impressionante de peregrinação em massa. Ele observou que 'a glória de [ao festival religioso] é intensificado quando aqueles que se reúnem são ou muito numerosos ou de alta reputação. Um exemplo de alta reputação ... é Olympia, onde pessoas renomadas se encontram, 'mas, ele observou,' as maiores multidões podem ser encontradas no festival dos hebreus que vivem na Síria e Palestina, pois são reunidos em grande número da maioria das nações . ' [6]

No devido tempo, os judeus desenvolveram novas expressões de judaísmo que chegaram a um acordo com a perda do Templo, mas não está claro quanto tempo levou para o anseio por um templo reconstruído diminuir. Algumas das moedas dos rebeldes liderados por Bar Kokhba em 132–5 EC traziam imagens do Templo e a legenda 'Por Jerusalém'. A tentativa de reconstrução por Juliano em meados do século IV passa quase despercebida nos escritos rabínicos existentes da Palestina neste período, mas isso pode ser porque, por instigação de um governante pagão em vez dos esforços de sacerdotes judeus, foi considerado inválido. As imagens do templo e a referência aos 'cursos' sacerdotais em muitas inscrições em mosaico no chão das sinagogas dos séculos V e VI DC encorajaram especulações de que os judeus neste período nutriam esperanças de uma reconstrução iminente, mas isso pode ser uma interpretação exagerada. Em qualquer caso, a reconstrução não era uma possibilidade prática sob os governantes cristãos com a intenção de transformar a Palestina em uma terra sagrada cristã na qual a previsão de Jesus da destruição do Templo pudesse ser testemunhada como cumprida. Não seria até o século XII, em um mundo islâmico onde o sacrifício não fazia mais parte da cultura mais ampla, que Maimônides afirmaria que Deus havia encorajado o culto sacrificial em primeiro lugar apenas para afastar os judeus do sacrifício humano para ser encontrados entre os povos vizinhos. [7]

Até Maimônides acreditava que nos últimos dias o Templo seria restaurado por Deus, conforme presumido na oração diária que tinha sido usada regularmente, pelo menos entre os judeus rabínicos, desde logo após 70 EC :

> *Para Jerusalém, sua cidade, que você volte com compaixão e que você habite nela como prometeu. Que você a reconstrua rapidamente em nossos dias como uma estrutura eterna, e instale dentro dela em breve o trono de Davi. Bendito sejas, Senhor, que edifica Jerusalém ... Ache graça , Senhor nosso Deus, no teu povo Israel e na sua oração. Restaure o serviço à sua casa santíssima e aceite com amor e favoreça as ofertas de fogo de Israel e suas orações. Que o serviço de seu povo Israel sempre encontre graça em você.* [8]

Nesse ínterim, a resposta dos sábios rabínicos em 70 EC à destruição do Templo foi severamente prática:

> *Se um dia de festival do ano novo caísse em um sábado, eles poderiam explodir chifre de carneiro na Cidade Santa, mas não nas províncias. Depois que o Templo foi destruído, Rabban Yohanan b. Zakkai ordenou que eles explodissem onde quer que houvesse um tribunal. R. Eliezer disse, ' Rabban Yohanan b. Zakkai ordenou isso apenas para Yavneh. ' Eles responderam, 'É tudo um mesmo se foi Yavneh ou qualquer outro lugar onde havia uma corte.' (...) Antes, o lulav era carregado sete dias no Templo, mas nas províncias apenas um dia. Depois que o Templo foi destruído, Rabban Yohanan b. Zakkai ordenou que nas províncias deveria ser carregada sete dias em memória do Templo ... Antes eles costumavam admitir evidências sobre a lua nova ao longo do dia. Certa vez, as testemunhas demoraram tanto em chegar que os levitas ficaram desordenados em seu canto; por isso foi ordenado que as evidências só pudessem ser admitidas até a oferta da tarde ... Depois que o Templo foi destruído, Rabban Yohanan b. Zakkai ordenou que eles pudessem admitir evidências sobre a lua nova ao longo do dia.* [9]

A ênfase em garantir a continuidade litúrgica é significativa. Nos séculos após 70 DC, os edifícios das sinagogas começaram gradualmente a adquirir uma aura de santidade, embora em um nível abaixo do Templo. As inscrições do mosaico da sinagoga em aramaico e grego registram as dádivas de judeus piedosos a "este lugar sagrado" em vários locais da Galiléia nos séculos V e VI. Gastos consideráveis com esses mosaicos, muitos deles representando cenas bíblicas elaboradamente, como a ligação de Isaque por Abraão, por si só atestam a nova veneração concedida a esses edifícios.

Arqueólogos no início da década de 1930 encontraram em Dura-Europos no Eufrates uma sinagoga do terceiro século EC embelezada com uma notável série de pinturas que ilustram uma variedade de histórias bíblicas, desde Miriam resgatando Moisés do Nilo até a visão de Ezequiel da ressurreição de o vale dos ossos secos (veja aqui). No centro da parede principal nos afrescos de Dura-Europos está um nicho no qual foi representado o Templo Judaico e alguns de seus acessórios. A mesma imagem pode ser encontrada em muitos dos mosaicos da Palestina no final da antiguidade, junto com versões estilizadas de ramos de palmeira, chifres de carneiro e outros itens associados aos grandes festivais. A sinagoga havia se tornado, no final da antiguidade, o que os rabinos às vezes descreviam como um 'pequeno santuário', em alusão às palavras de Deus no livro de Ezequiel: 'Embora eu os tenha removido para longe entre as nações, e embora eu os tenha espalhado entre as países, mas tenho sido um santuário para eles por algum tempo, nos países para onde foram. '

Nos séculos seguintes, as sinagogas seriam cada vez mais enfeitadas. Muitos foram amplamente decorados internamente de acordo com os estilos locais, como nos motivos artísticos islâmicos incorporados ao magnífico estuque que ainda sobrevive nas paredes da sinagoga El Transito, do século XIV, em Toledo. Que vitrais eram usados nas janelas da sinagoga de Mainz é conhecido por nós pelas objeções levantadas por um rabino no século XII que ordenou sua remoção. Evidentemente, os judeus haviam assumido que gastos conspícuos em embelezar o culto na sinagoga eram um ato de piedade. Daí também os muitos belos exemplos de arte litúrgica judaica, geralmente executados por artistas cristãos com designs presumivelmente concordados com seus patronos judeus, encontrados na iluminação de livros de orações hebraicos. Esses manuscritos ilustrados atingiram um pico de sofisticação no norte da Europa, Itália e Espanha cristã no século XIV, em obras-primas como a Hagadá de Sarajevo. [10]

A oração comunal foi adaptada para se adequar. Qualquer que seja a redação original da oração da Amidá (sobre a qual veja o Capítulo 3), é certo que ela foi adaptada após 70 EC com a adição de orações para a reconstrução do Templo. As orações do sábado e do festival desenvolveram uma redação específica em que uma descrição dos sacrifícios substitui o próprio sacrifício:

> *Que seja Tua vontade, Senhor nosso Deus e Deus dos nossos antepassados, conduzir-nos com alegria à nossa terra e plantar-nos dentro das nossas fronteiras. Lá nós prepararemos para você nossas ofertas obrigatórias ... E a oferta adicional deste dia de sábado iremos preparar e oferecer diante de Você com amor, de acordo com o mandamento de Sua vontade, como Você escreveu para nós em Sua Torá através de Seu servo Moisés, por Seu própria palavra, como está dito: 'No dia de sábado, faça uma oferta de dois cordeiros de um ano, sem mancha, junto com dois décimos de um efa de flor de farinha misturada com azeite como oferta de cereais, e seu apropriado libação. Este é o holocausto de cada sábado, além do holocausto diário regular e sua libação. '*

Exatamente quando tal formulação se tornou comum entre os judeus é incerta, mas a tradição no Talmud Babilônico de que a ordem, o conteúdo geral e as fórmulas de bênção foram padronizadas em Yavneh por Rabban Gamaliel II e seus colegas no final do primeiro século EC mostra que esses elementos eram razoavelmente constante pelo menos na Babilônia por volta do século VI. Nos séculos seguintes, as versões da Amidá foram escritas. A *kedushah*, uma oração que descreve a santificação de Deus pelos anjos no céu como encontrada em Isaías e a imitação de tal santificação por Israel na terra, já estava entrelaçada na repetição da Amidá no final da antiguidade. Reflete um desejo inicial de instilar um elemento místico nas partes mais solenes desta oração comunitária: 'Santo, santo, santo é o Senhor dos Exércitos! A terra inteira está cheia de sua glória. ' [11]

Com o passar do tempo, essa liturgia tornou-se muito embelezada. Por volta do século V, os judeus da Palestina começaram a compor hinos para inserção nas orações regulares. Estes *piyyutim*(poemas) eram frequentemente obras de considerável complexidade e beleza, e muitas foram atribuídas a autores específicos - na Palestina bizantina do quinto ao sétimo séculos, notavelmente Yosi b. Yosi , Yannai e Eleazar Kallir . Escolas de *paytanim* (poetas) foram encontradas no sul da Itália bizantina no século IX e mais ao norte da Itália no século X. Uma série de grandes *paytanim* foi encontrada na Alemanha e na Espanha por volta do mesmo período. A música litúrgica parece ter se desenvolvido menos extensivamente neste período, sem o uso de instrumentos musicais no culto na sinagoga. Mas a dispersão das comunidades judaicas levou ao desenvolvimento gradual de melodias regionais distintas para cantar tanto a leitura da Torá quanto as orações comunais. A adoração envolvia todo o corpo e a postura permanecia um elemento importante na oração, com o desenvolvimento de costumes sobre ficar de pé e se curvar em momentos específicos, embora a dança tivesse menos papel na adoração do que em outras tradições religiosas - o *Tanzhaus* nas comunidades judaicas medievais na Alemanha era principalmente para celebrações comunais de casamentos. [12]

No centro do sábado e da liturgia do festival estava a leitura regular da Torá, que havia sido estabelecida muito antes da destruição do Templo (ver Capítulo 3), e uma quantidade imensa de esforço foi investida na salvaguarda da integridade do texto bíblico e no incentivo seu estudo. A multiplicidade de leituras em muitos livros bíblicos que parece ter sido padrão no final do período do Segundo Templo, como nos manuscritos bíblicos encontrados em Qumran, deu lugar mil anos mais tarde a um texto consolidado em que divisões em palavras, frases e parágrafos, e (crucialmente) a vocalização do texto consonantal, padronizou seu significado. Os estudiosos responsáveis pela produção do que se tornou a *masorah*, ou 'texto tradicional', trabalhou principalmente na segunda metade do primeiro milênio EC e principalmente na terra de Israel, culminando no texto bíblico determinado na escola de Tiberíades no século décimo. Suas notas críticas incluíam marcar cada lugar onde o que é lido no texto (*keri*) deve ser diferente do que está escrito (*ketiv*). Este processo pode mudar completamente o significado aparente de uma passagem, lendo (por exemplo) *lo* (com um *vav*) para significar 'para ele' em vez de *lo* (com um *aleph*) para significar 'não' em Isa63: 9. Em vez de ler que 'não foi nenhum mensageiro ou anjo, mas sua presença que os salvou', o texto foi entendido pelos massoretas como 'Ele era seu salvador . Em toda a sua aflição ele estava angustiado, 'com a importante implicação de que Deus sofre com o sofrimento de Israel. O impulso para tal esclarecimento dos textos, junto com a enumeração cuidadosa do número de palavras, o uso de letras particulares e outras minúcias, reflete uma crescente veneração do texto em seu próprio direito. Essa veneração teve seu próprio impulso, mas as preocupações dos caraítas como fundamentalistas bíblicos (ver Capítulo 12) podem ter desempenhado um papel em seus estágios posteriores.

A interpretação litúrgica da Torá continuou a ser aprimorada em algumas congregações, como nos tempos do Segundo Templo, pela tradução consecutiva do texto hebraico para o aramaico. Os *targumim* aramaicos , alguns dos quais incorporam uma grande quantidade de comentários em suas versões do original, ainda estavam em uso na maior parte do primeiro milênio EC , até que versões específicas foram colocadas em sua forma final por volta do século V EC e adotadas por comunidades diferentes: Targum Onkelos foi usado na Babilônia e vários *targumim* diferentes são conhecidos da Palestina, dos quais um, encontrado em apenas um manuscrito, foi descoberto apenas em 1956 no Vaticano.

A exegese do texto foi o papel do *darshan* , ou 'expositor', que é considerado no Talmud Babilônico como um pregador encarregado de entregar um sermão nos sábados e dias festivos. Pelo menos algumas das obras de exegese bíblica preservadas pela tradição rabínica desde a Antiguidade tardia parecem ter se originado neste cenário de sinagoga. Assim, por exemplo, o ciclo Pesikta (literalmente 'seção') de *midrashim* palestino , que lida com passagens selecionadas do Pentateuco e dos Profetas e existe em duas versões, uma aparentemente principalmente do século V e a outra principalmente do século IX , segue o ciclo do calendário de Rosh Hashaná. A exposição se ramifica em lei, bem como narrativa para fins homiléticos, geralmente colocando um versículo bíblico em aposição a outro:

'Mas o justo persiste no seu caminho, e o que é limpo aumenta as forças' (Jó 17: 9). 'O justo' é o Santo, de quem se diz 'O Senhor é justo, ele ama a justiça' (Sl 11: 7); 'e aquele que tem as mãos limpas' é também o Santo, a quem se diz 'Vós, que tendes olhos limpos demais para ver o mal' (Hab 1:13); 'ele ... aumenta a força' é novamente o Santo que aumenta a força dos justos para capacitá-los a fazer a Sua vontade. Outro comentário: 'O justo mantém o seu caminho' aplica-se aMoisés, de quem é dito 'Ele persistiu em executar a justiça do Senhor e Suas ordenanças com Israel' (Dt 33:21) ... Rabi Azariah, citando Rabbi Judah bar Rabbi Simon, disse: 'Sempre que homens justos fazem o Santo vontade, eles aumentam a força do Todo-Poderoso. ' [13]

A comunidade para a qual toda essa liturgia pública existia era principalmente masculina, e se as mulheres frequentavam as sinagogas no final da Antiguidade é incerto. Mas um pátio feminino, separado da seção masculina por uma divisória formal (*mehitsah*), não era incomum nas sinagogas medievais. Na Provença, no final da Idade Média, as mulheres ouviam a missa por meio de uma grade no teto de uma sala embaixo da sinagoga. Na Alemanha, as mulheres oravam em salas separadas paralelas à sinagoga masculina. Em comunidades em terras muçulmanas, as mulheres geralmente não tinham um espaço separado reservado para elas, mas podiam ouvir o serviço por uma janela do lado de fora do prédio da sinagoga. [14]

As comunidades que construíram esses edifícios para orações públicas muitas vezes assumiram também a provisão de instalações compartilhadas para outras necessidades religiosas, como a purificação após a poluição ritual. Não há como saber quem era o dono e quem construía os numerosos banhos rituais (*mikvaot*) que eram encontrados nos assentamentos judaicos na Palestina do quarto ao sexto século EC . Muitos, talvez a maioria, podem ter sido privados. Mas em muitas partes da Europa medieval, esses banhos rituais eram propriedade comunal e eram tratados como um pré-requisito essencial para a vida religiosa, especialmente para a purificação das mulheres após a menstruação e o parto. Em algumas comunidades europeias, como Speyer no século XII, fundos consideráveis foram gastos para fornecer um grande cenário arquitetônico para o banho ritual. [15]

No início do período medieval, as comunidades também passaram a ver a compra e manutenção de um cemitério judeu como um dever religioso. A Mishná na Palestina do século III considera a comunidade responsável por marcar túmulos para evitar contaminação acidental. Mas é no Talmude Babilônico que o princípio é enunciado pela primeira vez, enunciando que o enterro ao lado de uma pessoa justa e, portanto, de um companheiro judeu, é desejável:

Para R. Aha b. Hanina disse: 'Donde se infere que um homem perverso não pode ser enterrado ao lado de um justo?' - Do versículo, 'E aconteceu que enquanto eles estavam enterrando um homem e eis que viram um bando e lançaram o homem no sepulcro de Elisá , e assim que o homem tocou os ossos de Elisá , ele reviveu e se levantou de pé. ' (...) E assim como uma pessoa iníqua não é enterrada ao lado de um justo, também uma pessoa extremamente iníqua não deve ser enterrada ao lado de um moderadamente iníquo. Entãonão deveria haver quatro cemitérios? É uma tradição que deveria haver apenas dois.

Uma noção semelhante deve estar por trás do costume exibido do terceiro ao sexto século em Beth Shearim , na Baixa Galiléia, de trazer cadáveres de longe em ossários para sepultamento nas proximidades de rabinos eruditos. Para outros judeus da diáspora, o desejo de ser enterrado ao lado de outros judeus levou às vezes à compra por famílias judias individuais de locais específicos para esse fim, como as catacumbas judaicas de Roma (usadas do terceiro ao quinto século) e o catacumbas de Venosa , mais ao sul da Itália, na Apúlia (usada do quarto ao oitavo século). Um cemitério não era em si mesmo santificado, mas no início do período medieval, as comunidades judaicas em terras cristãs e muçulmanas compravam terrenos para sepultamentos comunais. Entre os primeiros conhecidos está o cemitério de Worms, que data do século X. [16]

Em contraste com sua exclusão parcial da vida religiosa pública da comunidade, as mulheres e as crianças foram totalmente integradas ao desenvolvimento da liturgia religiosa dentro do grupo familiar em casa. Já na Mishná é dado como certo que a responsabilidade pela vida religiosa da família recai (com graves consequências) em alguns assuntos cruciais sobre a esposa do chefe de família: 'Por essas transgressões, as mulheres morrem no parto: porque foram negligentes em relação a aos seus períodos de separação [após a menstruação], com respeito à consagração do primeiro bolo da massa, e ao acendimento da lâmpada do sábado. ' De acordo com a Mishná, 'acender a lâmpada' é um

dos mandamentos cruciais que um homem deve dar a sua casa quando a escuridão está caindo na véspera do sábado. O acendimento das velas do sábado nas noites de sexta-feira continua difundido na maioria das formas de judaísmo até o presente. [17]

A preparação para o sábado, portanto, não foi sem ansiedade para as mulheres da casa, mas elas foram participantes plenos dos prazeres da própria celebração quando, na sexta-feira à noite, o dia de sábado foi abençoado pelo homem da casa com vinho e pão :

> *Bendito és Tu, Senhor nosso Deus, Rei do Universo, que nos fez santos por meio de Seus mandamentos, que nos favoreceu , e em amor e favor nos deu Seu santo sábado como uma herança, uma lembrança da obra da criação. É o primeiro entre os dias sagrados de assembléia, uma lembrança do êxodo do Egito. Pois tu nos escolheste e nos santificaste de todos os povos, e em amor e favor nos deste o teu santo sábado como herança. Bendito sejas, Senhor, que santifica o sábado.*

Quando o sábado chegou ao fim, uma forma semelhante de palavras marcava, sobre o vinho, especiarias e velas acesas, a passagem para a semana de trabalho na cerimônia de havdalah ('separação'):

> *Bendito sejas, Senhor nosso Deus, Rei do Universo, que distingue o sagrado do secular, entre a luz e as trevas, entre Israel e as nações, entre o sétimo dia e os seis dias de trabalho. Bendito sejas, Senhor, que distingue o sagrado do secular.*

Em várias versões dos serviços de havdalah do final da Idade Média, é feita menção à vinda iminente de Elias, como o arauto do Messias, seguindo uma crença que parece ter se originado no norte da Europa após as Cruzadas (presumivelmente como um reflexo de anseio escatológico em um momento de profundo sofrimento), que a chegada de Elias seria em uma noite de sábado. [18]

A observância do sábado não foi afetada pelo desaparecimento do Templo, mas o resto do ano litúrgico evoluiu muito agora que a peregrinação três vezes por ano não era mais possível como o foco da adoração e criou o ritmo da rodada anual de festivais e jejuns que dura até os dias atuais. A essência de Pessach tornou-se a recitação da Hagadá na refeição do Seder na véspera de Pessach (na primavera), na qual a narração básica do êxodo foi aumentada por costumes, histórias e canções que se acumularam gradualmente ao longo dos séculos após 70 dC :

> *Por que esta noite é diferente de todas as outras noites? Em todas as outras noites comemos hametz [pão levedado] ou matzá [pão sem fermento], mas nesta noite apenas matzá . Em todas as outras noites, comemos todos os tipos de ervas, mas nesta noite apenas ervas amargas. Em todas as outras noites não mergulhamos uma vez, mas duas vezes nesta noite. Em todas as outras noites, podemos comer sentados ou reclinados, mas nesta noite todos reclinaremos.*

O resto de Pessach foi celebrado evitando-se alimentos fermentados, conforme prescrito na Bíblia, por sete dias, com o primeiro e o último dias marcados pela abstenção do trabalho. A incerteza calendárica na diáspora, baseada na noção de que demorava para transmitir o anúncio de uma lua nova na terra de Israel, levou ao desenvolvimento de uma tradição de que cada um desses feriados completos deveria ser observado em dois dias, em vez de um. , de modo que Pessach durou oito dias em vez de sete. [19]

O próprio Shavuot passou a ser visto menos como um festival da colheita do que como um momento para celebrar a entrega da Torá, embora a leitura do livro bíblico de Rute na sinagoga de Shavuot possa refletir tanto o tema da colheita da cevada e da aceitação de Ruth da Torá. É mais difícil discernir por que alguns dos outros *megillot* (rolos) receberam seus lugares litúrgicos no ciclo anual de leitura - o Cântico dos Cânticos é lido em Pessach e o Eclesiastes durante Sucot - embora a leitura pública de Lamentações no Jejum de 9 de Av, no final de julho ou início de agosto, que comemora a destruição do Templo em 586 AEC e em 70 DC , tem uma justificativa clara. O Jejum de Av é o único jejum de vinte e quatro horas, do anoitecer ao anoitecer, além de Yom Kippur. Todos os outros jejuns começam apenas ao raiar do dia, incluindo o jejum de Tamuz, que comemora a violação das paredes de Jerusalém antes da queda da cidade em 586 AC e marca o início de três semanas de luto que se tornam mais intensas nos nove dias a partir de 1 Av e culmina com o jejum no dia 9.

O início do outono foi marcado por dez dias de reflexão e arrependimento entre Rosh Hashaná (o Ano Novo) e Yom Kippur. A Bíblia tem pouco a dizer sobre Rosh Hashaná , 1

Tishri, além da exigência de que seja 'um dia de descanso solene, um memorial proclamado com o sopro de chifres, uma santa convocação', mas a Mishná já considera este dia o início de penitência, visto que em Rosh Hashaná 'todos os que entraram no mundo passarão diante dele [para julgamento] como um rebanho de ovelhas'. A liturgia da sinagoga, combinando o foco no toque do shofar(chifre de carneiro) com confissão e petição, foi bem estabelecido por volta do século VI EC e tornou-se cada vez mais elaborado com a adição de vários hinos no início da Idade Média. Como este festival caía no primeiro dia do mês, nem mesmo aqueles na terra de Israel podiam ser informados em tempo útil quando o mês começava, e Rosh Hashaná foi (e é) celebrado por dois dias em Israel, bem como na diáspora . [20]

O ponto culminante da penitência no jejum de Yom Kippur começou com Kol Nidrei, uma declaração pública em aramaico em nome de toda a congregação de que todos os tipos de votos feitos diante de Deus e inadvertidamente não cumpridos devem ser considerados nulos e sem efeito. Bem estabelecida no final do primeiro milênio EC , apesar da forte oposição das autoridades rabínicas tanto naquela época quanto nas gerações seguintes, a declaração se refere em algumas comunidades ao ano que acabou de passar, em outras ao ano seguinte e, em algumas comunidades, para ambos. A liturgia durante o dia de jejum contém numerosas alusões ao ritual do Templo, mas o foco principal é o arrependimento privado, com afirmação frequente da necessidade de confissão plena e intenção de evitar a repetição das mesmas ofensas no ano seguinte.

Sucot, que ocorre apenas cinco dias após o Yom Kippur, manteve seu caráter principalmente de festival da colheita, com a ondulação das quatro espécies (palmeira, etrog, murta e salgueiro) nas sinagogas e refeições feitas na *sucá* , uma barraca com vegetação cortada para o telhado que deixa entrar alguma luz solar. A observância era mais difícil em alguns dos climas menos clementes da diáspora do que na terra de Israel, e regras foram desenvolvidas sobre o grau de desconforto do frio ou da umidade que tornava o uso da *sucá* inapropriado.

Durante a antiguidade tardia, cresceu gradualmente o costume de que as quatro espécies deviam ser carregadas em procissão ao redor da sinagoga todos os dias para o canto de *hoshana* em memória dos circuitos ao redor do altar nos tempos do Templo. No sétimo dia havia sete circuitos, e este dia veio a ser conhecido como Hoshana Rabba , 'O Grande Hoshana', que também era a ocasião para bater galhos de salgueiro. *Hoshana* significa 'O entregar', e orações *hoshanot* , dirigindo-se a Deus por diferentes epítetos e implorando por sua ajuda, foram muito elaboradas no século VI ao VII DC por poetas como Elazar Kallir . Originalmente orações por chuva, de acordo com o tempo do festival de Sucot, elas se tornaram bastante gerais na liturgia conforme ela se desenvolvia.

O fim de Sucot foi marcado por um oitavo dia final (Shemini Atseret) em que nenhum trabalho foi realizado. Na diáspora, onde foram observados dois dias de festival, o segundo dia no devido tempo assumiu um caráter próprio na celebração da conclusão do ciclo anual de leitura da Torá e o início de um novo ciclo com o livro de Gênese. Essa celebração, conhecida como Simhat Torá, não é atestada até o início do segundo milênio EC , mas se tornou um grande festival para os judeus da diáspora, com muitos cantos e danças pela congregação.

O mês de Heshvan que segue todos esses festivais não tem festivais ou jejuns especiais, então o próximo festival é Hanukkah, que começa perto do final do mês de Kislev (geralmente em dezembro). O festival celebra a rededicação do Templo por Judah Maccabee (ver Capítulo 5), mas os judeus rabínicos não leram o relato completo nos livros dos Macabeus, que sobreviveram apenas em grego, e o Talmud Babilônico explicou o acendimento de lâmpadas por oito dias como um memorial de um milagre na época da vitória de Judá: somente óleo puro suficiente para um dia foi encontrado no Templo quando foi rededicado, mas o óleo continuou queimando por oito dias até que novos suprimentos de óleo puro pudessem ser trazidos.

O festival de Purim em Adar (geralmente março) também pretende comemorar um evento de salvação divina, neste caso registrado no livro bíblico de Ester (ver Capítulo 2). A leitura do rolo de Ester era evidentemente uma parte estabelecida da liturgia da sinagoga como já era conhecida pelos rabinos no início do terceiro século EC , uma vez que todo um

tratado da Mishná foi dedicado ao seu regulamento. A tradição de acompanhar a leitura com o carnaval parece remontar à antiguidade tardia. De acordo com o Talmud Babilônico, ouvir a leitura do pergaminho é um dever que incumbe tanto às mulheres quanto aos homens, e as pessoas são encorajadas a ficar tão bêbadas que não conseguem mais distinguir o herói da história, Mordecai, do vilão Hamã.

O foco de algumas dessas liturgias festivas era com o resto da comunidade na sinagoga, mas muito - do Seder de Pessach às lâmpadas de Hanukkah - acontecia principalmente em casa, e o desejo de embelezar essas práticas litúrgicas incentivou a produção de produtos domésticos distintos objetos cerimoniais, como lâmpadas e castiçais para o sábado, *kidush de* pratataças de vinho para santificar o sábado e pratos para *hallah*(um pedaço trançado de pão especial para o Shabat), recipientes de especiarias para havdalah , lâmpadas de oito ramificações para as luzes de Hanukkah e recipientes decorativos para as comidas especiais dos Senhores da Páscoa. Esses objetos, com a *mezuzá* nas ombreiras das portas, marcariam a filiação religiosa de um lar judeu tão claramente quanto uma imagem de Cristo pode significar um lar cristão, ou um versículo do Alcorão pode indicar o Islã. [21]

O impacto das culturas religiosas predominantes que cercavam as comunidades judaicas foi tanto por meio da oposição judaica quanto por imitação e adoção. Nos primeiros séculos após 70 DC , quando os judeus em todos os lugares foram compelidos a responder de alguma forma ao que consideravam idólatras pagãos, os rabinos mostraram-se adeptos de simplificar e caricaturar muito da vida pagã ao seu redor, limitando sua preocupação a evitar os judeus qualquer coisa que possa cheirar a idolatria: 'Por três dias antes das festas dos gentios é proibido ter negócios com eles ... E estas são as festas dos gentios: os calendários, a saturnália, a comemoração do império, os aniversários dos reis , e o dia do nascimento e o dia da morte. ' Os judeus de Dura-Europos encomendaram a um pintor local uma representação para sua sinagoga da destruição do ídolo Dagom e parecem ter chegado perto da polêmica contra os numerosos cultos pagãos em sua vizinhança. Mas inúmeros mosaicos de sinagoga do final da Palestina romana retratam o deus sol Hélios em sua carruagem de quatro cavalos cercado pelos signos do zodíaco, e um piso de sinagoga de Gaza do século VI retrata o rei Davi como uma figura de Orfeu com sua lira, sem qualquer sinal aparentepreocupação de que tais imagens pagãs possam diluir o judaísmo dos adoradores. [22]

A resposta religiosa dos judeus ao cristianismo foi igualmente variada. Alguns judeus parecem ter planejado ignorar totalmente o cristianismo, mesmo em épocas e lugares onde se esperava que sua influência fosse particularmente forte. Assim, os rabinos que compilaram o Talmude Palestino no século IV não exibem qualquer tipo de consciência, ao discutir os costumes religiosos dos não-judeus, de que desde os anos 320 a província da Palestina havia sido dotada de fundos estatais por imperadores de Constantino em diante com a intenção de criar um nova Terra Santa cristã. Por outro lado, foi razoavelmente presumido que a interpretação da Bíblia judaica no final da Antiguidade estava pelo menos às vezes envolvida em uma disputa encoberta com a compreensão cristã das mesmas passagens bíblicas. Isso é particularmente provável em interpretações dos textos de prova usados por cristãos para sustentar sua própria fé, embora a maioria das evidências explícitas de tais disputas venha de fontes cristãs, como Justin Martyr's *Dialogue with the Jewish Trypho* , em que Trypho é retratado como tendo problemas com Justin's interpretação da profecia de Isaías de que 'a jovem está grávida e dará à luz um filho'. Justino, de acordo com o Evangelho de Mateus, interpretou a passagem para se referir a Cristo e Maria, mas Trifo insistiu que o filho mencionado na passagem era Ezequias e que Justino estava errado ao entender a palavra para 'jovem' (*alma* em hebraico) como 'virgem'. Em outro lugar no *Diálogo* de Justin , Trypho objeta à afirmação dos cristãos de ser Israel, e é provavelmente a mesma afirmação cristã de ser o verdadeiro Israel que é confrontada polemicamente no *Cântico dos Cânticos Rabá* , um *midrash* redigido por volta do início do século sétimo em Palestina:

> *A palha, o joio e o restolho entraram em polêmica. Este diz: 'Por minha causa foi a terra semeada' e aquele outro diz: 'Por minha causa foi a terra semeada.' Disse-lhes o trigo: 'Esperem até que venha a colheita e veremos por quem o campo foi semeado.' Quando chegou a época da colheita e todos iam para a eira, o dono da terra saía para debulhar, o joio era espalhado*

ao vento; ele pegou a palha e jogou no chão; ele pegou o restolho e o queimou; ele pegou o trigo e empilhou em uma pilha e todos o beijaram. Da mesma maneira, as nações dizem: 'Nós somos Israel e por nós foi criado o mundo.' E estes dizem: 'Nós somos Israel e para nosso bem foi criado o mundo.' Diz Israel a eles: 'Esperem até o dia do Santo, bendito seja Ele, e saberemos por quemfoi o mundo criado, como está escrito 'Pois, eis que esse dia está chegando; queima como uma fornalha. ' (Malaquias 3:19) [23]

Seria errado ler cada interpretação bíblica por judeus em um mundo cristão à luz de tal polêmica anticristã, uma vez que (como vimos) os rabinos tinham boas razões para ponderar o significado das Escrituras sem qualquer incentivo, mas pode haver não duvidem do real engajamento com o pensamento cristão necessário para as disputas formais impostas aos judeus em partes da Europa medieval a partir do século XIII. Na Disputa de Paris em 1240, que surgiu de uma ordem papal para que os livros judaicos fossem examinados, a delegação judaica falhou em impedir a condenação do Talmud e carrinhos de livros judeus foram queimados no que hoje é a Place de l'Hôtel de Ville . Em 1263, o grande rabino Moses Nahmanides de Girona (ver Capítulo 13) enfrentou uma tentativa do frade Paul Christian, um apóstata do judaísmo, de demonstrar que os próprios textos rabínicos revelavam a verdade do cristianismo, rejeitando o milagroso como contrário à razão:

A doutrina na qual você acredita, e que é o fundamento de sua fé, não pode ser aceita pela razão, e a natureza não oferece base para isso, nem os profetas jamais a expressaram. Nem mesmo o milagroso pode estender-se tanto a este, como explicarei com provas completas no tempo e lugar certos, que o Criador do Céu e da terra recorreu ao ventre de uma certa judia e cresceu lá por nove meses e nasceu como uma criança, e depois cresceu e foi entregue nas mãos de seus inimigos que o condenaram à morte e o executaram, e que depois, como você diz, ele voltou à vida e voltou ao seu lugar original. A mente de um judeu, ou de qualquer outra pessoa, não pode tolerar isso; e você fala suas palavras inteiramente em vão, pois esta é a raiz de nossa controvérsia.

Longe do olhar dos cristãos, o tom da polêmica judaica contra o cristianismo era menos cerebral. Fica claro pelo número de manuscritos que sobreviveram que as versões obscenas da vida de Jesus no Toledot Yeshu (ver Capítulo 7) eram leituras populares entre os judeus no final da Idade Média. [24]

Mas, longe de tais confrontos, os judeus também adotaram idéias e práticas religiosas de seus vizinhos cristãos . A estrutura das comunidades judaicas na Palestina da antiguidade tardia como congregações religiosas agrupadas em torno de uma sinagoga pode ser devida muito à tendência do estado cristão romano tardio de caracterizar seus súditos em termos religiosos, mesmo que esta forma de vida judaica não tenha sido totalmente modelada nos cristãoscomunidades agrupadas em torno de igrejas. A proibição da bigamia por rabinos na Alemanha no século X deve refletir a cultura cristã circundante, uma vez que os rabinos não fizeram nenhuma tentativa de banir a poligamia para judeus que viviam em terras islâmicas onde a poligamia era comum. Em algum lugar entre a imitação e a competição está a adoção pelos judeus de martirologias semelhantes àquelas que se mostraram tão poderosas no fornecimento de narrativas sobre os santos para inspirar os primeiros cristãos, que por sua vez foram modeladas nas narrativas dos mártires dos Macabeus (ver Capítulo 8). Para os rabinos, a morte de Akiva se tornou uma história arquetípica de sofrimento nobre 'para santificar o nome de Deus':

Quando R. Akiba foi levado para a execução, era a hora da recitação do Shemá, e enquanto eles penteavam sua carne com pentes de ferro, ele aceitava sobre si o reinado do céu. Seus discípulos disseram-lhe: 'Nosso mestre, até este ponto?' Ele disse-lhes: 'Todos os meus dias tenho sido perturbado por este versículo, "com toda a vossa alma", [que eu interpreto] "mesmo que Ele tome a vossa alma". Eu disse: "Quando terei a oportunidade de cumprir isso?" Agora que tenho a oportunidade, não devo cumpri-la? ' Ele prolongou a palavra ' um ' [a última palavra do Shemá] até expirar ao dizê-la.

A moda de tais histórias de martírio aumentou muito na Alemanha durante o tempo das Cruzadas, como nas *Crônicas* de Salomão bar Simson sobre o auto-sacrifício dos mártires em Mainz em 1096:

Quando o povo da Sagrada Aliança viu que o decreto celestial havia sido emitido e que o inimigo os havia derrotado e estava entrando no pátio, todos gritaram juntos - velhos e jovens, donzelas e filhos, servos e servas - ao Pai em Céu. Eles choraram por si mesmos e por suas vidas e proclamaram a justiça do julgamento celestial, e disseram uns aos outros: 'Sejamos corajosos e

suportemos o jugo do Santo Credo, pois agora o inimigo só pode nos matar pelo espada, e a morte pela espada é a mais leve das quatro mortes. Então, mereceremos a vida eterna e nossas almas habitarão no Jardim do Éden na presença do grande espéculo luminoso para sempre. ' (...) Então, em grande voz, todos gritaram como um só: 'Não precisamos mais demorar, pois o inimigo já está sobre nós. Vamos nos apressar e nos oferecer como sacrifício diante de Deus. Qualquer um que possuir uma faca deve examiná-la para ver se não está com defeito, e então proceder ao massacre em santificação do Único e Eterno, e então se matar - cortando sua garganta ou enfiando a faca em seu estômago. ' [26]

A influência do Islã no Judaísmo seria muito diferente e difícil de superestimar. Teologia rabínica, poesia, direito e até mesmoA interpretação reflete as tendências contemporâneas dentro do Islã, dos últimos séculos do primeiro milênio EC até a alta Idade Média. As disputas em Bagdá no século X resumidas no *Livro de Crenças e Opiniões* de Saadiah Gaon ocorreu em uma atmosfera relativamente aberta e filosófica, embora a acusação muçulmana de que os judeus haviam falsificado o texto da Bíblia na época de Esdras, imaginando Deus em termos antropomórficos, tenha levado Maimônides a proibir tais debates por causa de 'sua crença de que esta Torá não foi dado do céu '. Sobre a questão crucial do monoteísmo, judeus e muçulmanos compartilhavam uma abordagem comum em oposição à crença cristã na Trindade. Muitos pensadores judeus foram muito atraídos pelos ensinamentos da escolástica islâmica (*kalam*), que começou no século VIII, sobre a unidade absoluta e incorpórea de Deus, a quem nenhum atributo pode ser atribuído, e a perfeição da justiça divina. O vigor da filosofia islâmica, que incorporou muito da filosofia e das ciências naturais dos gregos, especialmente Aristóteles, foi adotado por muitos pensadores judeus que escreveram em árabe no mundo muçulmano, principalmente na Espanha muçulmana. Muitas de suas obras foram, por sua vez, transmitidas aos judeus do resto da Europa por extensas traduções no século XII do árabe para o hebraico de Abraham ibn Ezra, ele mesmo um grande comentarista bíblico, poeta, gramático, filósofo e astrônomo. Ao longo de quatro gerações no sul da França nos séculos XII e XIII, a família ibn Tibbon traduziu para o hebraico numerosos trabalhos árabes sobre filosofia, medicina, matemática e astronomia, bem como comentários sobre as escrituras. [27]

Por meio desses meios, a filosofia islâmica iria transformar muito do discurso teológico do judaísmo na Europa cristã, bem como no mundo islâmico na primeira metade do segundo milênio EC , como veremos no capítulo 13 . Conforme o Islã se desenvolveu, também se desenvolveu a adoção judaica das idéias religiosas islâmicas. Daí, por exemplo, a influência do Sufismo, a tradição mística dentro do Islã que visava à união mística com Deus por meio da abstinência e incorporou muitas noções do neoplatonismo grego, nos *Deveres* pietistas *do Coração* de Bahya ibn Pakuda , que escreveu na Espanha no segunda metade do século XI e citado liberalmente de autores sufistas:

Como a abstinência especial deve ser definida e qual a necessidade dos seguidores da Torá para isso? Quanto à sua definição, os estudiosos estão divididos. Diz-se que a abstinência especial é a renúncia a tudo o que perturba [e o afasta] do [serviço de] Deus. Outro diz que isso significamantendo este mundo em aversão e restringindo desejos. Outro diz que a abstinência é quietude da alma e restringir suas reflexões de tudo o que apenas gratifica a imaginação ociosa. Outro diz que a abstinência é confiança em Deus. Outro diz que significa limitar-se ao mínimo de roupas exigidas para a decência, comer apenas o necessário para acalmar a fome e rejeitar tudo o mais. Outro diz que significa abandono do afeto pelo ser humano e solidão amorosa. Outro diz que a abstinência é gratidão pelos benefícios recebidos e suportar as provações com paciência. Outro diz que a abstinência significa negar a si mesmo todo relaxamento e prazer físico, limitar-se à mera satisfação das necessidades naturais sem as quais não poderia existir e excluir tudo o mais da mente. Esta última definição se ajusta à abstinência ensinada em nossa Torá melhor do que qualquer uma das outras definições apresentadas acima.

Uma partilha semelhante de perspectiva religiosa surgiu na celebração por judeus e muçulmanos das festividades em torno da peregrinação ao alegado túmulo do profeta Ezequiel no aniversário de sua morte:

Uma lâmpada acende dia e noite sobre o sepulcro de Ezequiel; a sua luz tem estado acesa desde o dia em que ele mesmo a acendeu e eles renovam continuamente a sua mecha e reabastecem o azeite até o dia de hoje. Uma grande casa pertencente ao santuário está cheia de livros, alguns deles da época do primeiro templo ... Os judeus que vêm orar da terra da Pérsia e da Média trazem o dinheiro que seus conterrâneos ofereceram à Sinagoga de Ezequiel o Profeta ... Distintos maometanos também vêm aqui para orar, tão grande é seu amor por Ezequiel, o Profeta ... [28]

Mas o impacto do islamismo, do cristianismo e de qualquer outra fé ainda estava longe, em um futuro inimaginável, quando Rabban Yohanan b. Zakkai e um grupo de sábios rabínicos se encontraram em Yavneh, uma pequena cidade na planície costeira mediterrânea da Judéia, logo após a destruição de Jerusalém em 70 EC.

Rabinos no Oriente (70 a 1000 CE)

> *Rab Judah disse em nome de Rav : 'Quando Moisés ascendeu ao alto , encontrou o Santo, bendito seja Ele, empenhado em afixar diademas nas cartas.' Disse Moisés: 'Senhor do Universo, quem detém a tua mão?' Ele respondeu: 'Haverá um homem, no final de muitas gerações, Akiba b. Joseph por nome, que irá expor sobre cada titulo montes e montes de leis. ' 'Senhor do Universo', disse Moisés, 'permita-me vê-lo.' Ele respondeu: 'Vira-te.' Moisés foi sentar-se atrás de oito filas [e ouviu os discursos sobre a lei]. Não podendo acompanhar seus argumentos, ele ficou pouco à vontade, mas quando eles chegaram a um certo assunto e os discípulos disseram ao mestre 'De onde você o conhece?' e o último respondeu 'É uma lei dada a Moisés no Sinai', ele foi consolado. Então ele voltou para o Santo, bendito seja Ele, e disse, 'Senhor do Universo, Tu tens um tal homem e Tu deste a Torá por mim!' Ele respondeu: 'Fique em silêncio, pois esse é o Meu decreto.' Então disse Moisés, 'Senhor do Universo, Tu me mostraste sua Torá, mostre-me sua recompensa.' 'Vira-te', disse Ele; e Moisés se virou e os viu pesando sua carne nas bancas do mercado. 'Senhor do Universo', gritou Moisés, 'que Torá e que recompensa!' Ele respondeu: 'Fique em silêncio, pois esse é o Meu decreto.'*

Como esta lenda do Talmud Babilônico ilustra, os rabinos na Mesopotâmia do século VI estavam bem cientes da extensão em que o Judaísmo que eles praticavam e ensinavam tinha evoluído a partir das escrituras que eles acreditavam ter sido transmitidas por Moisés, e eles se gloriavam na devoção a a Torá que, no caso de Akiva , o levou, séculos antes, à morte de um mártir horrível. Não é por acaso que o cenário da história é uma academia com alunos sentados em fileiras. O Judaísmo Rabínico foi criado por e para sábios cuja característica especial, já antes dos 70, era, como vimos no Capítulo 7 , sua devoção ao aprendizado por si mesmo. [1]

Essa devoção ao aprendizado estimulou a produção de um grande corpus de obras rabínicas no decorrer do primeiro milênio EC . Já fizemos uso considerável das compilações rabínicas do período tannaita compiladas no século III, notadamente a Mishná e Tosefta , e os comentários exegéticos sobre Êxodo, Levítico e Deuteronômio, porque contêm informações importantes sobre o período anterior a 70 EC (ver Capítulo 2). A Mishná é dividida em seis *sedarim* (ordens), que entre elas contêm sessenta e três *tratados* : *zeraim* ('sementes'), sobre o direito agrícola; *mo'ed* ('festas estabelecidas'), sobre as leis das festas; *nashim* ('mulheres'), sobre o status das mulheres que afeta os homens (lei de noivado, casamento e divórcio); *nezikin* ('danos'), sobre direito civil e penal; *kodashim* ('coisas sagradas'), cobrindo principalmente as regras para ofertas no Templo; *tohorot* ('purezas'), lidando com a poluição e como ela é transmitida. A maioria dos tratados começa considerando as implicações de uma lei bíblica. Assim, por exemplo, o primeiro tratado, *berachot* ('bênçãos'), descreve quando e como o Shemá deve ser recitado de manhã e à noite, mas a forma não é exegese bíblica: o texto bíblico relevante é assumido em vez de citado em o início de cada tratado, e alguns tratados, como *ketubot* ('contratos de casamento'), tratam de tópicos para os quais não há base bíblica. O Tosefta ('Adição') é muito semelhante à Mishná em estrutura, tom, conteúdo e tamanho, mas (ao contrário da Mishná) carece de sinais de qualquer edição clara. O Tosefta contém material tannaita que não está na Mishná, às vezes apenas preservado independentemente e às vezes como um complemento à discussão Mishná correspondente.

Essas obras são diminuídas em tamanho e escopo pelo Talmude Babilônico, uma compilação maciça de decretos legais, declarações éticas, exegese bíblica, injunções rituais, regras litúrgicas, comentários sociais, narrativas e homilias e muitos outros elementos díspares, da astronomia à astrologia e da magia à medicina. Estruturado como um comentário expansivo (denominado *gemara* , 'conclusão') na maior parte da Mishná, o Talmude Babilônico compreende principalmente ditos de *amoraim* ('falantes' ou 'intérpretes'), rabinos babilônios e palestinos que ensinavam entre *c* . 200 e *c* . 500 DC , embora também contenha ditos tannaíticos não encontrados nem na Mishná nem no Tosefta . Compilado em *c* . 600 DC , o comentário tenta mostrar como todas as declarações aparentemente redundantes na Mishná podem ser entendidas como necessárias se interpretadas corretamente. Às vezes, isso leva a explicações um tanto implausíveis dessas declarações, particularmente porque qualquer opinião atribuída a um rabino específico

deve ser consistente com todas as outras opiniões atribuídas a esse rabino em outro lugar. O babilônicoO Talmud é a obra literária mais longa produzida no final da Antiguidade: a edição moderna mais comumente usada , publicada pela primeira vez em Vilna, na Lituânia, no século XIX, é impressa em mais de 6.200 páginas.

Entre as outras compilações rabínicas desse período, o Talmude Palestino (provavelmente do século IV) tem conteúdo e estrutura semelhantes ao Talmude Babilônico, mas em forma menos polida e com menos dialética. Alguns dos comentários bíblicos discursivos (*midrashim*), da Palestina nos séculos IV e VI, provavelmente foram elaborados para sermões na sinagoga. Os rabinos também preservaram vários textos místicos. O hekhalotA literatura ('Templo celestial') contém relatos da ascensão de místicos pelos sete céus e lugares celestiais ao trono de Deus. O *Alfabeto de Akiva* , uma obra midráshica do sétimo ao nono séculos, contém especulações místicas e escatológicas sobre as letras do alfabeto hebraico. Diferentes versões do *Shiur Komah* ('A Medida do Corpo'), provavelmente do mesmo período do *Alfabeto de Akiva* , tentam transmitir a majestade de Deus, descrevendo suas dimensões em uma hipérbole impossível: 'As solas de Seus pés preenchem o universo inteiro, como é declarado [na escritura]: “Assim disse o Senhor ... a terra é o meu escabelo.” A altura ... de suas solas é 30.000.000 [parasangs]. ' [2]

Dos últimos séculos do milênio são preservadas também coleções de responsa pelos chefes das academias rabínicas da Babilônia e uma coleção de perguntas e respostas homiléticas atribuídas a Rav Aha 'de Shabha no século VIII. *Halakhot Gedolot* , uma compilação de responsa legal por uma ampla gama de rabinos de meados do século VI até a época do compilador, data do século IX. O livro de orações de Amram bar Sheshna , contendo textos litúrgicos e instruções halakhic (isto é, legais), pertence ao mesmo período. As obras de Sherira Gaon, um século depois, incluem uma carta notável que ele enviou em 986-7 aos judeus de Kairouan para explicar as origens dos numerosos textos rabínicos aos quais seus contemporâneos em todo o mundo judaico haviam recorrido para obter ensinamentos oficiais. [3]

Na época em que Sherira Gaon escreveu esta carta aos judeus de Kairouan, as obras às quais ele se referia existiam todas na forma escrita, mas no século III DC OS rabinos se referiam explicitamente aos seus ensinamentos como 'Torá da boca' em contraste com a escrita A Torá das escrituras e esta forte tradição de transmissão oral dentro do movimento rabínico desencorajou a escrita de textos por muitos séculos. Como resultado, quase todo o nosso conhecimento dessas obras sobrevive agora por meio de manuscritos copiados na Europa após 1000 DC . Os primeiros manuscritos completos doO Talmude Babilônico vem do século XII e o Talmude Palestino do século XIII. Textos fragmentários de períodos anteriores, como uma seção de Sifre a Deuteronômio nas fronteiras da terra de Israel encontrados em mosaico no chão da sinagoga do século VI em Rehov, perto de Beth Shean na Palestina, ou os numerosos fragmentos, alguns de já no século oitavo, de ambos os Talmuds encontrados no Cairo Genizah, demonstram que essas partes dos textos maiores certamente tiveram uma existência anterior. Mas eles não podem remover todas as dúvidas sobre a possibilidade de alterações medievais nos manuscritos completos sobreviventes, que foram, afinal, copiados como textos religiosos de significado contínuo dentro de uma vibrante cultura rabínica medieval. Assim, por exemplo, alguns dos textos que pretendem se referir a experiências místicas de rabinos no período tannaítico até *c* . 200 DC pode ser pseudoepigráfico e evidência apenas para a imaginação mística dos círculos rabínicos que copiaram os textos na Alemanha medieval.

Na época de Sherira , as discussões dos rabinos estavam ocorrendo em instituições acadêmicas formais que operavam dentro do que havia se tornado uma estrutura tradicional baseada em uma hierarquia de conhecimento e autoridade, atraindo o apoio entusiástico e a admiração até mesmo daqueles judeus que não podiam comparecer ao academias em tempo integral e foram forçados a realizar a maior parte de seus estudos por conta própria. O cronista do século X Nathan, o Babilônico, descreveu sessões de estudo comunitário periódicas especiais (chamadas, por razões desconhecidas, de *kallah* ou 'noiva'), para esses estudantes em casa:

> *Eles se reúnem e vêm de todos os lugares no mês de kallah , que é o mês de Elul no verão e de Adar no inverno. E durante os cinco meses [desde a kallah anterior], cada um dos discípulos estudou diligentemente em casa o tratado anunciado a eles pelo*

chefe da academia quando o deixaram. Em Adar, ele dizia: 'Estudaremos o tratado tal e qual em Elul'. Da mesma forma, em Elul, ele anunciava a eles: 'Estudaremos tratados tal e tal em Adar.' E todos eles vêm e se sentam diante do chefe das yeshivas em Adar e Elul, e o chefe da academia supervisiona seu estudo e os testa. E esta é a ordem em que eles se sentam ...

Na época de Nathan, os chefes das academias de Sura e Pumbedita na Babilônia há muito eram reconhecidos pelos judeus em todo o mundo rabínico como a autoridade máxima. Desde pelo menos o século VII, eles receberam o título formal de *gaon* , 'excelência'. Esses estudiosos eram frequentemente, na época de sua nomeação, bastante idosos: posse deconhecimento notável do Talmud era pré-requisito para o papel, e muitos alcançaram esta posição somente depois de uma vida inteira subindo por uma série de posições inferiores nas academias. Eles exerciam considerável poder secular entre os judeus babilônios em geral, bem como autoridade religiosa sobre os judeus rabínicos em todo o mundo. Para quem, como Sherira, acreditava pertencer a uma tradição que se estendia por séculos em uma linha ininterrupta, era tentador imaginar que as academias do final do primeiro século tivessem sido semelhantes às grandes instituições de sua época. Na verdade, muita coisa mudou ao longo dos 900 anos. [4]

O próprio Sherira sabia que a tradição que herdara fora produto de mudanças ao longo dos séculos, mesmo que apenas no sentido de que ele e seus contemporâneos presumiam que os rabinos das gerações anteriores tinham maior autoridade do que os dos tempos mais recentes. Assim, os professores do período tannaita que produziram a Mishná receberam status mais elevado do que os *amoraim,* cujas discussões entre o início do terceiro século e o sexto século constituem a maior parte dos ensinamentos registrados nos dois Talmuds . Quanto aos *savoraim* ('expositores') que acreditavam (pelo menos no século VIII) terem sido responsáveis pela edição final do texto talmúdico , eles receberam tão pouco status na época de Sherira que muitos de seus ensinamentos foram preservados anonimamente. Os *savoraim* permanecem figuras obscuras para estudiosos modernos, embora seja certo que as discussões de rabinos anteriores registradas no Talmude Babilônico foram editadas por alguma pessoa ou pessoas com autoridade considerável, não menos porque muitas discussões concluem com comentários de uma voz anônima (o *stam*) ou decidindo a questão levantada no argumento talmúdico ou, não raramente, declarando *teyku* ('deixe-o assim'), para denotar que o problema permanece sem solução. É bastante estranho, à luz do imenso prestígio do Talmud Babilônico no judaísmo rabínico posterior, que essa voz não seja identificada no próprio texto talmúdico e aparentemente seja desconhecida das gerações rabínicas subsequentes. [5]

Sherira também estava ciente de que os centros da tradição rabínica que ele registrou estavam todos localizados em populações judaicas na Mesopotâmia ou no leste do Mediterrâneo, especialmente na Palestina. Os textos rabínicos produzidos na primeira metade do primeiro milênio referem-se à vida judaica dentro de uma bússola geográfica limitada (essencialmente a terra de Israel, Babilônia e 'Síria', concebida como uma região mal definida ao norte da Palestina). Os rabinos não expressaram interesse nas comunidades judaicas de língua grega mediterrânea (ver Capítulo 12), muito menos na diáspora mais distante na Etiópia ou na Índia. Rabinos babilônios sucumbiram na ocasião apatriotismo local sobre a aura religiosa adquirida por sua terra natal por meio de seus devotos estudos, mas para esses rabinos, como para todos os judeus, as noções bíblicas sobre o papel especial no judaísmo da terra de Israel (ver Capítulo 4) mantiveram sua força.

O Templo pode não estar mais de pé, mas os rabinos ainda imaginam um mundo em que o lugar mais sagrado da terra seja o Santo dos Santos. O resto da terra de Israel pode ser menos sagrado do que o Templo ou a cidade de Jerusalém, mas a terra de Israel excedeu em muito o resto do mundo em santidade, até porque muitos deveres religiosos, como o dízimo de produtos agrícolas , foram incorridos apenas lá. Os rabinos debatiam se havia um dever religioso de residir na terra (embora os rabinos babilônios evidentemente decidissem por si mesmos que qualquer dever desse tipo poderia ser superado por outras considerações, como o aprendizado a ser obtido nas academias babilônicas).

Os rabinos também debateram os limites precisos da terra, que não eram claros nos textos bíblicos, como vimos (Capítulo 4). Definir a fronteira era de grande importância

para aqueles, como os habitantes de Rehov, que viviam perto da fronteira oriental e precisavam saber, por exemplo, quais campos locais poderiam ser cultivados em sã consciência em um ano sabático. Os rabinos apenas gradualmente entre o segundo e o quinto séculos EC estabeleceram uma fórmula de limite. A fórmula escolhida foi baseada em parte na descrição da terra em Números e em parte na demografia contemporânea, de modo que as regiões nas fronteiras com uma população mista, como Cesaréia, eram consideradas parte da terra de Israel apenas se a maioria dos população era judia. [6]

No rescaldo de 70, um grupo de sábios rabínicos que sobreviveram à guerra se estabeleceram em Yavneh, uma pequena cidade na planície costeira da Judéia ao sul da capital provincial de Cesaréia, para continuar seus estudos sob a liderança de Rabban Yohanan b. Zakkai . O pequeno grupo de estudo em torno de Yohanan, reunido no andar superior de uma casa ou em um vinhedo próximo a um pombal, arrogou-se os atributos de um tribunal. Não sabemos quantos outros judeus prestaram atenção às suas deliberações, mas é provável que tenha aumentado sua influência nas décadas seguintes com a ascensão à autoridade dentro do movimento de Rabban Gamaliel II, o neto do Gamaliel que havia ensinado St. Paulo.

Essas primeiras academias rabínicas eram mais como um círculo de discípulos em torno de um mestre do que uma instituição formal, mas é provável que, para decisões legais, os sábios se organizassem como imaginavam o procedimentos do Sinédrio em Jerusalém haviam operado quando o Templo ainda existia:

> *O Sinédrio foi organizado como a metade de uma eira redonda para que todos pudessem se ver. Diante deles estavam os dois escribas dos juízes, um à direita e outro à esquerda, e escreveram as palavras dos que favoreciam a absolvição e as palavras dos que favoreciam a condenação. R. Judah diz: 'Havia três: um escreveu as palavras dos que favoreceram a absolvição, e outro escreveu as palavras dos que favoreceram a condenação, e o terceiro escreveu as palavras tanto daqueles que favoreceram a absolvição como dos que convicção favorecida . Diante deles estavam três fileiras de discípulos dos Sábios, e cada um sabia seu lugar apropriado. '*

Era um dado adquirido que, como nas escolas dos sábios antes de 70, questões difíceis dentro dessas pequenas academias podiam ser decididas por votos:

> *Eles votam apenas em um lugar grande. E eles votam apenas com base em uma tradição que alguém ouviu. [Se] alguém fala em nome de uma tradição que ele ouviu, e os outros dizem: 'Nós não ouvimos' - em tal caso, eles não fazem uma votação permanente. Mas se alguém proíbe e permite, declara impuro e o outro declara limpo, e todos eles declaram: 'Não ouvimos uma tradição sobre o assunto - nesse caso, eles se levantam e votam.* [7]

De Yavneh, grupos de sábios mudaram-se no início do segundo século EC a pequena distância para Lida, e depois da guerra de Bar Kokhba de 132–5 para Usha na Baixa Galiléia e depois para Tiberíades e Séforis mais a leste. A relação entre os sábios pode ser deduzida das primeiras tradições sobre as quais os rabinos transmitiam os ensinamentos de seus professores e, ocasionalmente, por histórias como a narrativa da Mishná que acabou chegando à Hagadá da Páscoa: 'É relatado pelo Rabino Eliezer, O Rabino Joshua, o Rabino Elazar ben Azariah, o Rabino Akiva e o Rabino Tarfon, que uma vez se encontraram para o Seder em Bnei Brak e falaram sobre o Êxodo do Egito a noite toda, até que seus discípulos vieram e disseram a eles: “Mestres! Chegou a hora de dizer o Shemá da manhã! ” ' [8]

É provável que na Palestina o ensino e o aprendizado rabínico tenham permanecido situados dentro de pequenos grupos de discípulos até pelo menos o século IV, quando o Talmud palestino atingiu sua forma final. O círculo de discípulos era a forma padrão de uma escola filosófica na antiguidade e tal informalidade permitiu o surgimento de centros locais de rabinosaprendendo na Palestina Bizantina. Tal, por exemplo, era o agrupamento de alunos em torno de R. Hoshaiah na Cesaréia do século III, onde os sábios estavam mais expostos à influência da população não judia da Palestina do que na Galiléia, que foi quase inteiramente colonizada por judeus. Oshaías viveu em Cesaréia na mesma época que o teólogo cristão Orígenes, com quem ele pode de fato ter tido contato, mas por cujas idéias ele não parece ter sido diretamente afetado. [9]

Como vimos no Capítulo 7 , do segundo ao quinto século EC, OS cristãos eram muito mais

afetados por suas relações com o judaísmo, à medida que elaboravam sua teologia básica e intrigavam o papel do Antigo Testamento nela, do que os judeus eram afetados por Cristandade. Mas o cristianismo pode ter afetado os rabinos palestinos de maneiras mais sutis. É possível que a falta de referências no Talmud palestino a quaisquer discussões sobre *amoraim* palestino depois de meados do século IV, quase dois séculos antes dos últimos mestres amoraicos atestados no Talmud babilônico, e a aparente falta de edição do texto podem estar relacionados às tensões das academias rabínicas que operam dentro de um império romano cristão, mas é difícil conciliar tal explicação com a aparente prosperidade das comunidades judaicas que encomendaram e financiaram os belos pisos de mosaico da sinagoga palestina datados dos séculos V e VI, dos quais um bom número foi escavado nas últimas décadas (ver Capítulo 10). Mais plausivelmente atribuído às relações com a maioria da cultura cristã nos séculos V e VI é o maior engajamento dos rabinos palestinos do que suas contrapartes babilônicas com o texto bíblico. Tal envolvimento levou, no quinto e (provavelmente) sexto séculos, à produção de muitos comentários rabínicos (*midrashim*) sobre seções narrativas de livros bíblicos, como Gênesis Rabbah (concluído provavelmente no século V EC) e Levítico Rabá. Os *midrashim* de Cântico dos Cânticos, Rute, Lamentações, Eclesiastes e Ester parecem todos ter sido compilados na Palestina entre os séculos V e VII.

No início do século III, o movimento rabínico na Palestina reconheceu a liderança de um deles como um governante quase monárquico dentro da comunidade judaica. R. Judah haNasi , o compilador da Mishná, é o primeiro sábio a cujo nome a tradição posterior anexou o título permanente *nasi*, 'Principe'. É incerto se figuras anteriores de autoridade dentro do movimento, como Rabban Gamaliel II, detinham o título ou o mesmo papel dentro da sociedade judaica, mas os rabinos registraram uma série de *nesi'im ao* longo do século III, e fontes legais romanas, que se referem ao *nasi* como *etnarcos* em grego e *patriarcha* em latim,saber sobre essas figuras religiosas na sociedade judaica até o primeiro quarto do século V.

Um mosaico notável na sinagoga de Hammat Tiberíades na Galiléia, representando o deus sol rodeado pelos signos do zodíaco, foi montado (de acordo com a inscrição do mosaico) por um membro da família da *patriarcha* no final do século IV. Naquela época, o patriarca era uma figura de posição considerável dentro da comunidade mais ampla, tanto judaica quanto imperial. Mas, no século IV, as fontes rabínicas silenciam sobre o *nasi* e, portanto, é possível que os detentores da posição não estivessem mais alinhados ao movimento rabínico, preferindo enfatizar sua (possivelmente fictícia) descendência de Hillel e seus (definitivamente fictício) descendente de David. A sinagoga Hammat Tiberíades reflete uma cidade com alguma sofisticação no século IV, distinguida apenas por seu tamanho comparativamente pequeno e pela falta de santuários pagãos do enorme sítio de Citópolis (conhecido pelos rabinos como Beit She'an) ao sul do lago , com seu teatro e odeon , ou da grande capital provincial de Cesaréia, no litoral, com seu hipódromo, anfiteatro e palácio do governador. Os textos rabínicos preservam histórias de rabinos palestinos operando nessas cidades também, mas o movimento rabínico na Galiléia sempre manteve um certo toque rural. Nos séculos V e VI, muitas das evidências epigráficas dos rabinos também vêm do interior da Galiléia ou de lugares como Dabburra no Golã. [10]

No relato do movimento rabínico palestino do século após 70, que emerge do Talmude Babilônico, de importância central na sobrevivência do Judaísmo após a rebelião de Bar Kokhba foi a transmissão da autoridade por meio de *semikha* , 'ordenação', de seus discípulos por um sábio chamado R. Judah b. Baba, que foi martirizado pelos romanos:

> *Não pode um homem sozinho ordenar? Rab Judah não disse em nome de Rab : 'Que este homem seja realmente lembrado por sua bênção - seu nome é R. Judah b. Baba ... O que R. Judah b. Baba faz? Ele foi e sentou-se entre duas grandes montanhas, [que ficam] entre duas grandes cidades; entre os limites do sábado das cidades de Usha e Shefaram e lá ordenou cinco anciãos: viz., R. Meir, R. Judah, R. Simeon, R. Jose e R. Eliezer b. Shamua . '*

O Talmud Babilônico também transmitiu a noção de que durante o tempo de Judah haNasi (no início do século III) foi decretado que apenas aqueles devidamente autorizados desta forma poderiam dar decisõesrelacionadas à lei religiosa, incluindo a lei puramente cerimonial, mas, embora o Talmude Palestino preserve as tradições sobre a nomeação de

juízes na Palestina pelos patriarcas e a insistência dos rabinos no século III de que isso deve ser feito em conjunto com um tribunal, um claro - A noção de autoridade rabínica é muito mais difícil de discernir nas próprias fontes palestinas. Mesmo na Babilônia, os primeiros círculos de discípulos, que se formaram em torno de Abba bar Aivu (conhecido como Rav) e Samuel no século III, parecem ter sido muito informais. A visão do Talmude Babilônico provavelmente reflete o desenvolvimento nos séculos posteriores da influência do exilarca babilônico, cuja autoridade se tornou necessária para a nomeação de juízes: 'Disse Rav , “Todo aquele que desejar decidir casos monetários por si mesmo e ser isento de responsabilidades em caso de uma decisão errada, deve obter a sanção do Exilarch. ” ' [11]

Já no período sassânida, antes da conclusão do Talmud em *c* . 600 DC , a alegria na Babilônia, como autoridade política, às vezes divergia dos chefes das academias à medida que suas instituições cresciam em tamanho e distinção. Rav fundou a academia de Sura, que sobreviveu de uma forma ou de outra por quase 800 anos até meados do século XI. A academia de Samuel em Nehardea foi forçada a se mudar em meados do século III, mas a academia Pumbedita , que se via como sua sucessora, continuou a existir ao lado de Sura pelo resto do primeiro milênio, embora com uma mudança para Bagdá em *c* . 900 CE . Os sábios desta escola no século IV - especialmente Rabbah bar Nahmani , Yosef b. Hiyya , Abbaye e Rava - são freqüentemente mencionados no Talmud Babilônico como fontes dos ensinamentos e discussões que compõem a obra. Muito do que sabemos sobre a vida judaica nas cidades onde essas academias foram encontradas deriva do próprio Talmude Babilônico. Pumbedita , às margens do rio Eufrates no norte da Babilônia e atravessada por canais, tinha um clima excelente para a agricultura, especialmente tâmaras e linho, e boas ligações com a rota de caravanas para a Síria, o que deu à cidade uma dimensão comercial internacional, enquanto Sura, mais ao sul, era conhecida por sua produção de uvas, trigo e cevada, e seu próprio mundo agitado de artesãos e pequenos comerciantes.

Essas academias exerceram grande influência além de seus próprios limites, como já vimos na carta de Rav Sherira Gaon, Gaon de Pumbedita no século dez. Mas seu sucesso como instituições educacionais e produtores de textos levou, nos séculos finais do primeiro milênio, à redução de sua autoridade, como novos centros de a erudição rabínica surgiu em outro lugar, baseada neste trabalho. Dentro do mundo islâmico a partir de meados do século VII, os judeus podiam viajar muito e de fato viajavam, e destacados estudiosos da Babilônia haviam se estabelecido em Kairouan, na Tunísia, no século VIII. Por volta do século X, a academia Kairouan estava em contato próximo com acadêmicos também no Egito, Itália e Palestina. Sabemos pouco sobre a academia em Lucena mencionada por Natronai , Gaon de Sura no século IX, mas no século X Moisés b. Hanokh , que veio do sul da Itália, foi nomeado rabino de Córdoba, na Espanha. Sob o patrocínio de um político judeu, Hisdai ibn Shaprut , que teve muita influência sobre o califa omíada, Moisés b. Hanokh ajudou a quebrar a dependência dos estudiosos espanhóis também da autoridade dos professores babilônios.

Dois séculos depois, o filósofo espanhol Abraham ibn Daud preservou em seu *Sefer ha Kabbalah*, que relacionou a corrente da tradição rabínica do Moisés bíblico ao seu próprio tempo, uma lenda em que Moisés b. Hanokh apareceu como um dos quatro rabinos que navegaram de Bari, na Itália durante o século X, foram capturados por muçulmanos e resgatados pelas comunidades judaicas nas quais estabeleceram grandes academias:

> *O comandante de uma frota, cujo nome era Ibn Rumahis , saiu de Córdoba, enviado pelo rei muçulmano da Espanha... Este comandante de uma poderosa frota partiu para capturar os navios dos cristãos e as cidades que ficavam perto da costa. Eles navegaram até a costa da Palestina e balançaram até o mar grego e suas ilhas. [Aqui] eles encontraram um navio que transportava quatro grandes eruditos, que estavam viajando da cidade de Bari para uma cidade chamada Sefastin , e que estavam a caminho de uma convenção de Kallah . Ibn Rumahis capturou o navio e fez os sábios prisioneiros ... Esses sábios não contaram a ninguém sobre si mesmos ou sua sabedoria. O comandante vendeu R. Shemariah em Alexandria do Egito; [R. Shemariah] seguiu para Fustat, onde se tornou o chefe [da academia]. Em seguida, ele vendeu R. Hushiel na costa de Ifriqiya . De lá, o último prosseguiu para a cidade de Qairawan , que naquela época era a mais poderosa de todas as cidades muçulmanas na terra do Magrebe, onde se tornou o chefe [da academia] e onde gerou seu filho Rabbenu Hananel . Então o comandante chegou a Cordova onde vendeu R. Moses junto com R. Hanok .*

A lenda é uma ficção, mas sua invenção reflete a necessidade dos judeus nos séculos

posteriores de explicar a crescente importância das academias na África e na Espanha à medida que a autoridade dos centros babilônicos diminuía. [12]

A autoridade das academias na Palestina como centros rabínicoso aprendizado era muito mais fraco do que o das escolas babilônicas nos últimos três séculos do primeiro milênio, embora tenhamos notado (Capítulo 10) o papel especializado dos massoretas em Tiberíades em estabelecer a forma final dos textos bíblicos por meio de sua reconhecida experiência em preservando tradições sobre vocalização, acentos, divisões, ortografia e convenções de escriba. Esses massoretas estiveram engajados nesse tipo de trabalho acadêmico, principalmente na Palestina, por cerca de cinco séculos, a partir da metade do primeiro milênio, e a proeminência da escola de Tiberíades deveu-se muito à influência de uma família de estudiosos. Aharon b. Moshe b. Asher produziu no décimo século EC o que viria a se tornar o texto bíblico padrão, usando um sistema de vogais e acentos para cantilação (canto ritual) que se tornou normativo primeiro nos manuscritos e depois nas edições impressas. Ele era a quinta geração de uma família dedicada ao mesmo trabalho. É claro que eles fizeram mais do que simplesmente registrar as opiniões de seus predecessores, pois o texto de um códice bíblico contendo os Profetas, copiado em Tiberíades pelo pai de Aharon, Moshe em 897 EC e preservado na sinagoga caraíta no Cairo, frequentemente discorda dos vocalização e acentos preferidos pelo próprio Aharon .

Em algum momento depois do século VI, e possivelmente ainda no século IX, Jerusalém e Ramleh tornaram-se centros de estudos rabínicos no lugar de Tiberíades, embora a ligação com a academia anterior fosse evidentemente preciosa. Daniel b. Azariah, que chefiou a academia de Jerusalém de 1051 a 1062, assinou para si mesmo ' *nasi* e *gaon* de Tiberíades' em uma carta encontrada no Cairo Genizah. O próprio Daniel era descendente de um exilarca babilônico e, portanto, acreditava-se que fosse da casa de Davi. Mas a honra em que foi considerado "a Luz de Israel, o Grande Príncipe e Chefe da Academia da Majestade de Jacó", como foi chamado na sinagoga da comunidade judaica palestina no Cairo Antigo, deveu-se mais ao seu nascimento do que ao aprendizado rabínico e autoridade de sua academia. [13]

A disseminação da aprendizagem rabínica da Palestina para a Itália e mais ao norte para a Europa ocorreu principalmente após o final do primeiro milênio, mas uma história encontrada em várias fontes judaicas alemãs medievais, que em 917 EC um certo 'Rei Karl' (presumivelmente uma referência para Carlos Magno, embora nesta data ele já estivesse morto) trouxe a família Kalonymus , que eram especialistas em literatura rabínica, de Lucca no norte da Itália para Mainz, pressupõe conhecimento da erudição rabínica na própria Lucca neste período. Antes de se estabelecer em Lucca no século XI, R. Kalonymus b. Foi dito que Moisés ensinou em Roma, provavelmentena yeshivá localque é mencionado pela primeira vez como um centro de estudos talmúdicos em Roma nesta época. Pelo menos nos círculos rabínicos, o estudo do judaísmo em Roma era evidentemente agora realizado em hebraico e aramaico, em vez de grego. Em contraste, as grandes academias da Alemanha e da França, que viriam a se provar tão influentes no desenvolvimento do judaísmo rabínico a partir do século XI, ainda estavam no século X embrionárias, até a influência de R. Gershom b. Judá, que morreu em 1028 EC , colocou a academia de Mainz no centro do estudo do pensamento talmúdico no norte da Europa. [14]

A sociedade rabínica no final do primeiro milênio tinha regras bem estabelecidas de controle social, *incluindo* o *herem*('excomunhão'). Em seu significado bíblico original, condenar alguém a *herem* era invocar a destruição, mas dentro do judaísmo rabínico o *herem* era um mecanismo pelo qual um tribunal rabínico poderia ordenar o ostracismo ou rejeição daqueles considerados como tendo violado as normas da comunidade. À medida que o judaísmo rabínico se espalhou, e com ele a autoridade de rabinos de lugares distantes, também se espalhou a possibilidade de proibição daqueles cuja participação na comunidade era essencialmente uma pertença nocional a todo o Israel. Duas dessas proibições atribuídas a Rabbenu Gershom b. Judá ilustra a fratura da autoridade rabínica no final do primeiro milênio. Por um lado, o *herem bet din* ('proibição do tribunal') deu autoridade aos tribunais locais sobre todos aqueles que passaram por uma comunidade: 'Se um homem passa por uma comunidade onde há proibição do tribunal e ele é intimado ao tribunal sob a proibição na presença de testemunhas adequadas, mesmo se ele estiver no

mercado, a proibição está sobre ele até que vá ao tribunal para defender seu caso. ' Por outro lado, observamos (Capítulo 10) que a proibição que proibia a poligamia (convencionalmente, mas provavelmente incorretamente, também atribuída a Rabbenu Gershom) foi tida como autorizada em todo o mundo judaico na Alemanha e na França, mas ignorada pelos judeus do Islã terras. [15]

Tanto os assuntos quanto o modo de discurso rabínico haviam se desenvolvido muito nos mil anos entre a época de Yohanan b. Zakkai e Rabbenu Gershom. Dentro das academias, um imenso esforço foi despendido para descobrir as minúcias das decisões legais derivadas originalmente tanto da Bíblia quanto dos costumes. Rastrear o desenvolvimento deste discurso halakhic através das gerações é atormentado pela prática, comum nos textos talmúdicos , de atribuir a um professor rabínico anterior uma visão que - assim o compilador imaginou à luz das visões conhecidas desse professor sobre outros assuntos - ele iria adotaram quando confrontados com umquestão levantada em uma geração posterior. No entanto, é possível discernir pelo menos o esboço dos debates em determinados períodos, e ver que na maioria dos casos os tópicos para discussão foram gerados dentro das próprias academias por uma paixão pela lógica e precisão, ao invés de uma necessidade de responder às pressões de lado de fora.

Os métodos hermenêuticos empregados por eruditos rabínicos para provocar a lei seguiam princípios que podiam ser, e foram, sistematizados até o século III EC , o mais tardar. Eles eram altamente complexos:

> *Qualquer coisa que está incluída na declaração geral e que é especificada a fim de ensinar [algo] ensina não apenas sobre si mesma, mas também ensina sobre tudo incluído na declaração geral ... Qualquer coisa que esteja incluída na declaração geral e que seja especificada como um requisito relativo a outro requisito que está de acordo com a declaração geral é especificado a fim de tornar [o segundo requisito] menos estrito e não mais estrito ... Qualquer coisa que esteja incluída na declaração geral e que seja especificada como um requisito na declaração geral e que é especificado como um requisito relativo a outro requisito que não está de acordo com a declaração geral é especificado para torná-lo menos ou mais rigoroso ... Hillel, o Ancião, expôs sete métodos perante os Anciãos de Bethyra . A fortiori , e analogia, e dois versos, e uma declaração geral e uma declaração particular, e algo semelhante a ela em outro lugar, e uma coisa é explicada a partir de seu contexto.*

Listas como esta (de Sifra) foram refinadas e expandidas muitas vezes nos círculos rabínicos da antiguidade, refletindo tanto um alto grau de autoconsciência metodológica entre os intérpretes rabínicos quanto a disposição dos sábios individuais de buscar meios exatos para alcançar o que lhes parecia o melhor resultado religioso para a prática viva. As listas refletiam, em vez de moldar o processo real de formulação da lei. A relação das listas com a prática de interpretação era complexa. Alguns princípios encontrados em todas as listas raramente são encontrados em uso real, e parece ter havido aceitação tácita de que alguns dos métodos mais criativos considerados apropriados para interpretar narrativas deveriam ser evitados quando se tratava de interpretação de textos jurídicos.

O recurso a textos de prova bíblicos geralmente apoiava uma opinião legal já alcançada por outros meios. Assim, o *midrashim* do período tannaítico (Mekhilta sobre o Êxodo, Sifra sobre o Levítico e Sifre sobre os Números e Deuteronômio) pode ser melhor compreendido como tentativas de alinhar um discurso separado baseado no raciocínio jurídico com o texto bíblico:

> *Por que isso é dito? Mesmo se não tivesse sido dito, eu poderia ter raciocinado: visto que ele é responsável pelos danos causados por aquilo que é de sua propriedade, ele não será responsável pelos danos causados por si mesmo? Se, então, consigo prová-lo pelo raciocínio lógico, que necessidade há de dizer: 'Se estourar um incêndio?' Simplesmente isto: a Escritura vem declarar que em todos os casos de responsabilidade por danos mencionados na Torá, aquele que age sob coação é considerado como alguém que age por sua própria vontade, aquele que age sem intenção é considerado como aquele que age intencionalmente, e a mulher é considerada como o homem.*

Para este propósito , foi considerado inteiramente legítimo arrancar o significado de uma palavra de seu contexto bíblico original:

> *A Lei Divina não diz 'olho por olho'? Por que não interpretar isso literalmente como [arrancar] o olho [do ofensor]? - Não deixe isso entrar em sua mente, já que foi ensinado: Você pode pensar que onde ele arrancou o olho, o olho do ofensor deve ser arrancado, ou onde ele cortou o braço, o braço do ofensor deve ser cortado, ou novamente onde ele quebrou a perna, a perna do agressor deve ser quebrada. [Não tão; pois] está estabelecido, 'Aquele que ferir qualquer homem ...' 'E aquele que ferir uma*

besta ...' assim como no caso de ferir uma besta a compensação deve ser paga, assim também no caso de ferir um homem a compensação é ser pago.

Tal busca pelo significado 'real' do texto bíblico às vezes levou os rabinos a recorrerem à decifração do código da escritura para estabelecer o significado desejado por meio de anagramas e abreviações de palavras bíblicas. Outras vezes, eles apelavam para a *gematria* (do grego *geometria* , 'geometria'), que envolvia somar os valores numéricos das letras em uma palavra (já que em hebraico 'aleph' significa 'um', ' beth ' significa 'dois ', e assim por diante):

R. Simlai ao pregar disse: Seiscentos e treze preceitos foram comunicados a Moisés, trezentos e sessenta e cinco preceitos negativos, correspondentes ao número de dias solares [no ano], e duzentos e quarenta e oito preceitos positivos, correspondentes para o número dos membros do corpo do homem. Disse R. Hamnuna : Qual é o texto para isso? É, 'Moisés nos ordenou torá , uma herança da congregação de Jacó,' ' torá ' sendo em valor de letra, igual a seiscentos e onze; 'Eu sou' e 'Não terás [outros deuses]' [tem que ser acrescentado, porque] nós os ouvimos diretamente da boca do Todo-Poderoso [nos Dez Mandamentos]. [16]

Pelo uso de tais métodos e intenso debate acadêmico ao longo de gerações, os rabinos criaram um grande corpo de interpretação. Quando casos reaisporque a discussão não se apresentava, eles inventavam cenários imaginários. Estas podem, às vezes, atingir níveis de implausibilidade inaceitáveis até mesmo para os próprios rabinos, conforme indicado pelos comentários ocasionais dos editores do texto, de que um assunto está além da resolução, como na discussão seguinte de evidências de que o pão fermentado, que deve ser excluído uma morada na Páscoa, pode ter sido trazida para dentro de casa por um rato:

Raba perguntou: 'E se um rato entrar com um pão na boca, e um rato sair com um pão na boca: digamos, o mesmo que entrou saiu; ou talvez seja diferente? Você deveria responder, o mesmo que entrou saiu, - e se um rato branco entrou com um pão na boca, e um rato preto saiu com um pão na boca? agora este é certamente um outro; ou talvez realmente o tenha tirado do outro? E você deveria dizer, os ratos não se agarram uns aos outros, - e se um rato entrar com um pão na boca e uma doninha sair com um pão na boca? agora a doninha certamente tira de um rato; ou talvez seja diferente, pois se tivesse sido arrancado do mouse, o rato teria [agora] sido encontrado em sua boca? E, digamos, se ele o tivesse arrebatado do rato, o rato teria sido encontrado em sua boca, e se um rato entrar com um pão na boca e, em seguida, uma doninha sair com um pão e um rato na boca da doninha boca? Aqui é certamente o mesmo; ou talvez, se fosse o mesmo, o pão realmente devesse ter sido encontrado na boca do rato; ou talvez tenha caído [da boca do rato] por causa de [seu] terror, e [a doninha] o pegou? '

Por trás do humor está uma séria preocupação em estabelecer os limites da responsabilidade na busca de evidências para garantir uma vida vivida de acordo com as prescrições da Torá. Em contraste com o alto nível de abstração nos tratados contemporâneos de cristãos, como Orígenes (no terceiro século) ou Agostinho (no final do quarto e começo do quinto), que ponderaram questões teológicas sobre a natureza do divino sob a influência da filosofia grega , os rabinos talmúdicos estavam empenhados em meios práticos para alcançar a santidade em um nível humano. A filosofia grega não entrou na tradição rabínica até Saadiah , muito depois do período talmúdico , quando sua adoção estava sob a influência do Islã (veja abaixo). [17]

Normalmente, os rabinos confiavam em argumentos e lógica, apenas ocasionalmente recorrendo à confiança apenas na autoridade bíblica. Mas houve exceções, como em uma história sobre Yohanan b. Zakkai encontrado na compilação *amoraica Pesikta de Rab Kahana:*

Um pagão questionou Rabban Yohanan ben Zakkai , dizendo, 'As coisas que vocês judeus fazem parecem ser uma espécie de feitiçaria. Uma novilha é trazida, é queimada, transformada em cinzas e sua cinza é recolhida. Então, quando um de vocês fica contaminado pelo contato com um cadáver, duas ou três gotas da cinza misturada com água são aspergidas sobre ele, e ele diz: "Você está purificado! "' Rabban Yohanan perguntou aos pagãos:' O espírito da loucura alguma vez os possuiu? ' Ele respondeu: 'Não.' - Você já viu um homem que o espírito da loucura possuiu? O pagão respondeu: 'Sim.' - E o que você faz por um homem assim? 'As raízes são trazidas, a fumaça de sua queima é feita subir ao redor dele, e água é aspergida sobre ele até que o espírito da loucura fuja.' Rabban Yohanan então disse: 'Seus ouvidos não ouvem o que sua boca está dizendo? É o mesmo com um homem que é contaminado pelo contato com um cadáver - ele, também, está possuído por um espírito, o espírito de impureza, e, [como na loucura], a Escritura diz: "Eu causarei [falsos] profetas bem como o espírito de impureza para fugir da terra "'(Zc 13: 2). Agora, quando os pagãos partiram, os discípulos de Rabban Yohanan disseram: 'Nosso mestre, você

desmentiu aquele pagão com uma resposta simples, mas que resposta você nos dará?' Rabban Yohanan respondeu: 'Pelas vossas vidas, eu juro: o cadáver não tem o poder por si mesmo de contaminar, nem a mistura de cinzas e água tem o poder de limpar por si mesma. A verdade é que o poder purificador da Novilha Vermelha é um decreto do Santo. O Santo disse: "Eu o estabeleci como um estatuto, eu o emiti como um decreto. Você não tem permissão para transgredir Meu decreto. 'Este é o estatuto da Torá ' " '(Nm 19: 1).

Nem era apenas a palavra divina que poderia ser autorizada sem argumento, pois os rabinos também atribuíam a si mesmos, ou pelo menos a suas figuras principais, o poder de emitir *takkanot* , 'decretos', para suplementar a lei da Torá. Tal foi, por exemplo, o decreto, atribuído no Talmud Babilônico às autoridades do período tannaítico e nem sempre seguido, de que a educação deve ser fornecida a todos os meninos a partir dos seis anos. [18]

É digno de nota, no entanto, que tal confiança na autoridade é incomum nos argumentos talmúdicos e que as decisões geralmente não foram atribuídas à intervenção divina direta. Na verdade, a revelação sobrenatural como uma solução para enigmas jurídicos é especialmente descartada em uma história impressionante do Talmude Babilônico:

Naquele dia, R. Eliezer apresentou todos os argumentos imagináveis, mas eles não os aceitaram. Disse-lhes: 'Se a lei concorda comigo, que esta alfarrobeira prove isso!' Em seguida, a alfarrobeira foi rasgada cemcôvados fora de seu lugar - afirmam outros, quatrocentos côvados. 'Nenhuma prova pode ser trazida de uma alfarrobeira', eles responderam. Novamente ele lhes disse: 'Se a lei concorda comigo, que o riacho de água o prove!' Em seguida, o fluxo de água fluiu para trás - 'Nenhuma prova pode ser trazida de um fluxo de água', eles responderam ... ele disse-lhes: 'Se a lei concorda comigo, que seja provado do Céu!' Diante disso, uma Voz Celestial gritou: 'Por que disputais com R. Eliezer, visto que em todos os assuntos a lei concorda com ele!' Mas R. Joshua levantou-se e exclamou: 'Não está no céu.' O que ele quis dizer com isso? - Disse R. Jeremiah, 'Que a Torá já havia sido dada no Monte Sinai; não prestamos atenção a uma Voz Celestial, porque há muito você escreveu na Torá no Monte Sinai: "Depois da maioria, deve-se inclinar." 'R. Nathan encontrou Elias e perguntou-lhe:' O que o Santo, Bendito seja Ele, fez naquela hora? ' - Ele riu [com alegria], ele respondeu, dizendo, 'Meus filhos Me derrotaram, Meus filhos Me derrotaram.'

A falta geral de apelo dos sábios à revelação individual em argumentos talmúdicos sugere fortemente que a recusa da maioria nesta história em permitir tal apelo por R. Eliezer foi a abordagem padrão, embora seja encontrada em uma passagem no Talmude Babilônico uma afirmação notável de que as disputas entre as Casas de Hillel e Shammai , que na Mishná são explicitamente declaradas como tendo sido deixadas sem solução, foram decididas de uma vez por todas a favor da Casa de Hillel por apenas uma "voz celestial":

R. Abba declarou em nome de Samuel: Por três anos houve uma disputa entre a Casa de Shammai e a Casa de Hillel, a primeira afirmando, 'A lei está de acordo com nossos pontos de vista' e a última alegando, 'A lei está de acordo com nossos pontos de vista. ' Então, uma voz celestial anunciou: '[As declarações de] ambos são palavras do Deus vivo, mas a lei está de acordo com as regras da Casa de Hilel'.

Em contraste, em outros lugares, os rabinos invocam fortes limitações em sua própria capacidade de provocar mudanças. Eles afirmam em uma passagem do Talmude de Jerusalém que nem mesmo uma intervenção miraculosa de Elias poderia mudar a maneira que um ritual ordenado na Bíblia é realizado, uma vez que o costume seguido pelo povo 'anula a lei'. [19]

O talmúdica rabinos não falta interesse em teologia e ética, mas noções como a providência de Deus ea centralidade de Israel ea Torá no plano divino para o mundo foram geralmente assumido em histórias e apophthegms em vez de argumentar. Mas os ensinamentos éticos consagrados no tratado Mishnaic *Avot* , "os ditos dos pais",foram mais explícitos. *Avot* é uma coleção de provérbios incomuns em sua forma literária, tanto da Mishná quanto da literatura rabínica em geral. Seus ensinamentos são agrupados vagamente em formas mnemônicas, muitas vezes com base na numeração:

Eles [cada] disseram três coisas. R. Eliezer disse: 'Que a honra de teu próximo seja tão cara a ti como tua, e não te irrites facilmente, e arrepende-te um dia antes da tua morte; e aqueça-se diante do fogo dos Sábios, mas tenha cuidado com suas brasas para não se queimar, pois sua mordida é a mordida de um chacal e seu ferrão é a picada de um escorpião e seu assobio é o assobio de uma serpente, e todos suas palavras são como brasas de fogo ... Se o amor depende de alguma coisa [transitória], e a coisa [transitória] passa, o amor também passa; mas se não depender de alguma coisa [transitória], nunca passará. Qual amor dependia de alguma coisa [transitória]? Esse era o amor de Amnon e Tamar. E o que não dependeu de alguma coisa [transitória]? Esse era o amor de Davi e Jônatas.

Como uma compilação de tradições de sabedoria, *Avot* tem mais em comum com textos de sabedoria bíblica, como o livro de Provérbios, mas ocasionalmente parece ter tido em mente o ambiente acadêmico específico das academias rabínicas:

> *Existem quatro tipos entre eles que ficam na presença dos Sábios: a esponja, o funil, a peneira e a peneira. 'A esponja' - que absorve tudo; 'o funil' - que entra por este lado e sai pelo outro; 'o coador' - que deixa sair o vinho e coleta as borras; 'a peneira' - que extrai a farinha moída grosseiramente e coleta a farinha fina.*

Por outro lado, a ênfase nas doações de caridade como uma obrigação religiosa era de relevância muito mais ampla para todos os judeus e reflete um tema ético frequente:

> *Existem quatro tipos de doadores de esmolas: aquele que está disposto a dar, mas não que os outros devam dar - ele inveja o que pertence aos outros; aquele que pensa que os outros devem dar, mas não que ele deve dar - ele inveja o que pertence a si mesmo; aquele que deseja dar e também que os outros devem dar - ele é um homem santo; aquele que se preocupa em não se dar e que os outros não devem dar - ele é um homem mau.*

Avot é incomum no corpus rabínico em seu enfoque específico na ética, mas ambos os Talmuds têm muito a dizer sobre a importância de *hesed* ('bondade amorosa') e *teshuvá* ('arrependimento pelo pecado'), tambémcomo os principais tópicos herdados da Bíblia, como a aliança entre Deus e Israel. Os ensinamentos éticos são apresentados de forma menos organizada na maior parte do resto da literatura rabínica deste período até o surgimento de um gênero ético distinto na era Geônica (entre os séculos VI e XI EC) sob a influência do pensamento islâmico. O mais antigo tratado rabínico conhecido dedicado exclusivamente à ética é o capítulo final, sobre 'Conduta do Homem', do *Livro de Crenças e Opiniões* de Saadiah (ver acima, aqui). [20]

Discussões rabínicas abrangentes sobre a lei, uma vez que afetaram todas as partes da vida no devido tempo, deram forma a rituais que assumiram novas formas à luz de suas decisões. Então, por exemplo, o Kadish a prece, que pode ter se originado como um marco da conclusão das sessões de aprendizagem na academia, tornou-se no final do primeiro milênio uma doxologia usada, em várias formulações, para separar cada seção do serviço da sinagoga:

> *Magnificado e santificado seja Seu grande nome, no mundo que Ele criou por Sua vontade. Que Ele estabeleça Seu reino em sua vida e em seus dias, e em toda a vida de toda a Casa de Israel, rápida e rapidamente - e diga: Amém. Que Seu grande nome seja bendito para todo o sempre. Bendito e louvado, glorificado e exaltado, elevado e honrado , elevado e louvado seja o nome do Santo, bendito seja Ele, além de qualquer bênção, canção, louvor e consolação proferida no mundo - e diga: Amém. Que haja grande paz do céu e vida para nós e para todo o Israel - e diga: Amém. Aquele que faz a paz nos seus altos, faça a paz para nós e para todo o Israel - e diga: Amém.*

Dos novos rituais que se originaram inteiramente de dentro das academias rabínicas, o mais impressionante pode ser a celebração de Lag BaOmer . O período de contagem do *omer*em sua formulação bíblica envolvia nada mais do que um meio ritual para celebrar a passagem da Páscoa ao Pentecostes, mas foi decretado nos textos rabínicos da antiguidade tardia como um período de luto por causa de uma lenda que em um ano, em meados do século II uma peste terrível ocorreu nos dias de *omer* em que 24.000 discípulos de R. Akiva morreram de peste porque 'eles não honraram um ao outro suficientemente '. Como a peste teria chegado ao fim no trigésimo terceiro dia, o aniversário foi celebrado a partir de então.

É claro que as principais preocupações das academias rabínicas nestes séculos estavam no desenvolvimento da lei e na interpretação da Bíblia. Mas os textos também revelam outros interesses religiosos (talvez em um nível menos formal) que se relacionam com desenvolvimentos dentro de outras formas de judaísmo, antes ou depois desse período. Dentro da tradição rabínica erampreservou textos escatológicos como o *Sefer Zorobabel* , um apocalipse hebraico originalmente composto no sétimo século EC em algum lugar do império bizantino, no qual as visões são atribuídas a Zorobabel, que havia sido governador de Judá no período persa. De acordo com a revelação, um messias, 'filho de José', será morto, mas um segundo messias, 'filho de David', prevalecerá sobre seus inimigos, inaugurando a construção de um novo Templo. Esse fervor escatológico se encaixa bem nas

expectativas dos judeus do século VII, ao testemunharem primeiro a conquista da Palestina pelos persas e depois as invasões islâmicas (ver Capítulo 10). Vários textos apocalípticos compostos neste período sobreviveram, alguns atribuídos a figuras bíblicas como Zorobabel e Elias e outros a rabinos tannaíticos como Shimon bar Yohai . É improvável que esses apocalipses tenham derivado originalmente de autores rabínicos, mas é significativo que continuem a ser copiados nos círculos rabínicos em diferentes recensões nas gerações posteriores. [22]

Difícil de se relacionar com a cultura rabínica dominante são as correntes místicas que surgem ocasionalmente nos textos rabínicos. A Mishná proíbe em termos obscuros o ensino de assuntos particulares e passagens específicas da Bíblia, notavelmente o início de Gênesis e o primeiro capítulo de Ezequiel, com sua visão da carruagem ou trono divino: 'Os graus proibidos não podem ser expostos diante de três pessoas , nem a História da Criação antes de dois, nem [o capítulo] da Carruagem diante de um sozinho, a menos que ele seja um sábio que entende de seu próprio conhecimento. ' É claro que essas passagens foram vistas como potencialmente perigosas de várias maneiras. Os 'graus proibidos' são as regras que proíbem as relações sexuais entre parentes próximos, e a inibição do estudo de tal tópico presumivelmente se relaciona à possibilidade de que uma análise muito próxima do sexo proibido possa ser excitante. Uma razão semelhante provavelmente explica a seleção aparentemente estranha no período medieval desta passagem para recitação pública, mas não exposição, no serviço da tarde na sinagoga no Dia da Expiação, um dos momentos mais solenes e sérios do ano litúrgico. Acreditava-se que a história da criação e a visão de Ezequiel continham mistérios ocultos que deveriam ser estudados apenas por aqueles capazes de compreendê-los responsavelmente.

Por volta do século XII DC, A especulação sobre essas passagens gerou uma tradição mística em grande escala, mas se devemos acreditar que tais interpretações, e (ainda mais) práticas místicas, já eram encontradas entre os rabinos no final da Antiguidade depende de nossa própria compreensão de um pequeno número de contos obscuros em compilações amoraicas sobre sábios tannaíticos:

> *Quatro entraram no Jardim. Um lançou um olhar e morreu. Um lançou um olhar e ficou chocado. Um lançou um olhar e cortou entre os brotos. Um entrou com segurança e partiu com segurança. Ben Azzai lançou um olhar e ficou chocado. A respeito dele, a escritura diz: 'Se você encontrou mel, coma apenas o suficiente para você' (Pv 25:16). Ben Zoma lançou um olhar e morreu. A respeito dele, as Escrituras dizem: "Preciosa é à vista do Senhor a morte dos seus santos" (Sl 116: 15). Aher lançou um olhar e cortou entre os brotos ... R. Akiva entrou em segurança e partiu em segurança.* [23]

Pelo menos algumas das histórias místicas surgiram de um desejo natural de atribuir qualidades sobre-humanas a sábios do passado, como o heróico Shimon bar Yohai, que se acreditava ter vivido em uma caverna por doze anos na época da revolta de Bar Kokhba no segundo século EC A fim de preservar a Torá, fortificada por uma alfarrobeira milagrosa e um poço de água e visitada pelo profeta Elias. Um estranho escrito cosmológico, *Sefer Yetsirah* , 'O Livro da Criação', apresenta uma visão sistemática da criação do mundo através dos 'trinta e dois caminhos da sabedoria' compostos dos primeiros dez números e das vinte e duas letras do hebraico alfabeto. Parece ter tido sua origem no terceiro ou quarto século EC . Deveria ser tratado no período medieval como fonte de muita especulação mística, mas não se sabe se isso já era verdade na época de sua composição. O conteúdo obscuro do texto não ajuda muito:

> *As dez sefirot são a base; sua medida é dez porque eles não têm limite: dimensão de começo e dimensão de fim, dimensão de bem e dimensão de mal, dimensão de cima e dimensão de abaixo, dimensão de leste e dimensão de oeste, dimensão de norte e dimensão de sul. E o Senhor único, um rei divino confiável, governa sobre todos eles a partir de sua morada sagrada para todo o sempre.*

O termo *sefirah*, que significa literalmente 'enumeração' e adquiriu grande importância no misticismo judaico posterior (veja abaixo, aqui), evidentemente teve algum significado místico para o autor deste texto, mas o estilo do livro é tão alusivo que é difícil sabe exatamente o que ele pretendia transmitir. O obscurantismo pode ter sido deliberado. Certamente não impediu que o texto se tornasse popular.

Igualmente embutida no discurso rabínico estava a astrologia, com referências

frequentes nos Talmuds ao *mazal* , 'planeta' ou 'sorte', dos indivíduos, apesar da hostilidade daqueles, como R. Yohanan no século III, que afirmaram que 'Israel tem nenhum planeta '. Também profundamente enraizados, apesar da oposição igualmente forte de alguns rabinos, estavam a magia e a interpretação dos sonhos:

> *R. Hisda também disse: 'Um sonho que não é interpretado é como uma carta que não é lida.' R. Hisda também disse: 'Nem um sonho bom nem um sonho ruim é totalmente realizado.' R. Hisda também disse: 'Um sonho ruim é melhor do que um sonho bom.' R. Hisda também disse: 'A tristeza causada por um sonho ruim é suficiente para ele e a alegria que um sonho bom dá é suficiente para ele.' ... Ben Dama , filho da irmã de R. Ishmael, perguntou a R. Ishmael: 'Sonhei que meus dois maxilares caíram; [O que isso significa]?' - Ele respondeu-lhe: 'Dois conselheiros romanos armaram uma conspiração contra você, mas morreram.' Bar Kappara disse ao rabino: 'Sonhei que meu nariz caiu'. Ele respondeu: 'A raiva feroz foi removida de você.' Ele disse a ele: 'Sonhei que minhas duas mãos foram cortadas'. Ele respondeu: 'Você não vai exigir o trabalho de suas mãos'.* [24]

O interesse rabínico pela astrologia reflete, mesmo que não tenha conduzido, à incorporação de noções astrológicas à adoração pela comunidade judaica mais ampla, pelo menos na Palestina do quarto ao sexto século. Representações dos signos do zodíaco eram uma característica comum na decoração dos pisos das sinagogas, desde a representação rústica charmosa em Beth Alpha até uma versão mais sofisticada encontrada mais recentemente em Séforis . A atribuição de responsabilidade no próprio mosaico pela imagem do zodíaco em Hammat Tiberíades, uma das melhores de tais representações, a uma doação de um certo Severo da casa dos " patriarcas ilustres", torna difícil argumentar (como os arqueólogos foram inicialmente inclinado a fazer) que tais zodíacos eram evidência de um tipo de judaísmo que os rabinos desaprovavam. Para as práticas mágicas refletidas no Talmud Babilônico, a confirmação surgiu do Iraque na forma de milhares de tigelas nas quais os feitiços mágicos foram pintados para prender os demônios e prevenir danos aos habitantes das casas onde foram colocados. As tigelas usam uma terminologia aramaica distintamente judaica e parecem ter funcionado exatamente da mesma maneira que aquelas produzidas pelos cristãos e zoroastristas contemporâneos. A esse respeito, pelo menos, os judeus da Babilônia, incluindo os rabinos locais, adotaram os costumes locais nos últimos séculos antes do Islã. [25]

Tal variação nas culturas vizinhas pode ser responsável pelo reconhecimento dentro dos círculos rabínicos de que as práticas locais em algumas áreas importantes da vida judaica variavam, e que tal variedade deveria ser respeitada e mantida. A Mishná já reconhecia os diferentes costumes de noivado da Judéia e da Galiléia, e estabeleceu uma regra geral que 'a fim de evitar conflitos, ninguém deve se desviar dos costumes locais'. Um judeu deve observar o costume estrito de seu local de origeme o lugar que ele está visitando. Mas essa tolerância dentro da comunidade rabínica não era universal. Então, por exemplo, um certo Pirkoi b. Baboi , um estudioso da Babilônia, em *c* . 800 EC compôs em hebraico uma carta polêmica aos judeus do Norte da África e da Espanha, na qual organizou um intenso ataque aos costumes dos judeus rabínicos palestinos. Ele criticou suas práticas, quando acreditou que eram contrárias à halakhah, porque eles careciam de autoridade como resultado da tradição palestina ser rompida pela perseguição cristã. [26]

Na época de Pirkoi, o número de judeus engajados no estudo rabínico deve ter aumentado para milhares, em contraste com o punhado de sábios que se agruparam em torno de Yohanan b. Zakkai em 70 CE . Seu impacto sobre a comunidade judaica mais ampla aumentou consideravelmente. As preocupações um tanto solipsistas dos autores rabínicos eram com a vida religiosa de judeus rabínicos adultos como eles, para quem o estudo na academia era parte integrante da piedade. Em sua maioria, outros judeus, caracterizados como *ammei ha'arets* , 'povo da terra', significando essencialmente 'relaxado' ou 'leigo', foram simplesmente ignorados. Na Babilônia, onde as grandes academias rabínicas parecem ter operado em uma bolha autossuficiente no período amoraico, a indiferença às vezes podia se expressar como antagonismo (muitas vezes em retórica exagerada):

> *Nossos rabinos ensinaram: 'Que um homem sempre venda tudo o que possui e se case com a filha de um estudioso, pois se ele morrer ou for para o exílio, terá a garantia de que seus filhos serão estudiosos. Mas que ele não se case com a filha de um am ha'arets , pois se ele morrer ou for para o exílio, seus filhos serão ammei ha'arets . ' (...) R. Eleazar disse: 'Um am ha'arets , é permitido esfaqueá-lo [mesmo] no Dia da Expiação que cai no sábado.' Disseram seus discípulos a ele: 'Mestre, diga para matá-lo [ritualmente]?' Ele respondeu: 'Este [massacre ritual] requer uma bênção, enquanto que [esfaqueamento] não requer uma*

bênção ... Maior é o ódio com que os ammei ha'arets odeiam o erudito do que o ódio com que os pagãos odeiam Israel e suas esposas [odeio ainda] mais do que eles ... 'Nossos rabinos ensinaram,' Seis coisas foram ditas dos ammei ha'arets : Não prestamos testemunho a eles; não aceitamos testemunho deles; não revelamos um segredo a eles; não os nomeamos como tutores de órfãos; não os nomeamos administradores de fundos de caridade; e não devemos nos juntar a eles na estrada. '

É difícil saber quanto dessa injúria deveria ser levada a sério. [27]

No mundo mediterrâneo, uma relação mais próxima entre rabinos e outros judeus nos mesmos séculos pode ter sido em parte produto da intervenção do Estado cristão romano a partir do final do século IV EC , quando os imperadores pretendiam impor a ortodoxia cristã , começou a categorizar todos os seus assuntos em termos religiosos. Tendo decidido que os judeus, ao contrário dos pagãos, deveriam ter permissão para continuar em seu "erro", eles delegaram autoridade ao patriarca judeu (*nasi*) na Palestina para controlar as comunidades sinagogas da diáspora, bem como a pátria, como em uma lei promulgada pelos imperadores Arcadius e Honorius em 1 de julho de 397:

Os judeus serão submetidos aos seus ritos; ao passo que imitaremos os antigos na conservação de seus privilégios, pois foi estabelecido em suas leis e confirmado por nossa divindade, que aqueles que estão sujeitos ao governo dos Ilustres Patriarcas, isto é, os arquissinagogos , os patriarcas, os presbíteros e os outros que estão ocupados no rito daquela religião, perseverarão em manter os mesmos privilégios que reverentemente são concedidos aos primeiros clérigos da venerável lei cristã.

O patriarca pode muito bem ter intervindo nos assuntos das comunidades não rabínicas no Mediterrâneo oriental um século antes, pois uma inscrição enigmática de uma sinagoga em Stobi na Macedônia datada provavelmente do século III estipula uma enorme multa a ser paga ao patriarca por qualquer pessoa que tenha violado os termos financeiros acordados entre o doador do local da sinagoga e a comunidade. Mas é apenas a partir do século V que é possível rastrear um aumento do uso do hebraico em vez do grego em inscrições funerárias até o oeste da Itália, e uma dispersão de indivíduos nomeados nas inscrições especificamente como 'rabino' ou ' ribbi ', como em um epitáfio do quarto ou quinto século EC de Brusciano na Campânia que proclama 'Paz. Aqui jaz o rabino Abba Maris, o homenageado . ' É claro que é possível que o termo 'rabino' estivesse sendo usado, mesmo no século V, simplesmente como uma marca de honra para um professor judeu, como havia sido para Jesus no primeiro século, independentemente de sua relação com os sábios. na academia da Palestina ou da Babilônia, mas, à medida que mais e mais tais inscrições são publicadas, tal ceticismo parece menos plausível. [28]

Já no primeiro século, os sábios se depararam com a necessidade de lidar com outros judeus que não estavam apenas fora do rebanho rabínico, mas, aos olhos dos rabínicos, hereges. Como, por exemplo, os sábios depois dos 70 se relacionariam com os saduceus ou essênios, para não falar dos cristãos judeus? É impressionante, como observamos (Capítulo 7), que o *tannaim* conforme registrado noMishnah e Tosefta não prestam muita atenção a esses grupos, muito menos descrevem seus pontos de vista e práticas como parte de uma polêmica à moda dos heresiologistas cristãos que foram seus contemporâneos. Ignorar a existência daqueles considerados desviantes pode ser visto como uma forma distinta de oposição e um corolário do quase-solipsismo rabínico já observado. Por outro lado, os *tannaim* fizeram uso extensivo de um novo termo, *min*, 'herege', que (tanto quanto se sabe) eles inventaram. Este termo (derivado de *min* , 'espécie' ou 'espécie') tornou-se tão parte de sua visão de mundo que eles também inventaram o substantivo *minut* para designar 'heresia' como um substantivo abstrato. Para os rabinos, esses *mínimos* pertenciam a uma única categoria em que eram todos judeus errantes, embora a natureza de seus alegados erros fosse muito diferente, desde negar o mundo vindouro (como os saduceus eram conhecidos por fazer) até a cura em nome de Jesus b. Pantera (presumivelmente uma referência aos cristãos judeus):

R. Eleazar b. Dama foi mordida por uma cobra. E Jacob de Kefar Sama veio para curá-lo em nome de Jesus, filho de Pantera . E R. Ishmael não o deixou [aceitar a cura]. Disseram-lhe: 'Você não tem permissão [para aceitar a cura dele], Ben Dama .' Ele disse-lhe: 'Vou apresentar-te uma prova de que ele pode me curar'. Mas ele não teve tempo de trazer a prova [prometida] antes de cair morto. Disse R. Ishmael: 'Feliz estás, Ben Dama , porque morreste em paz, mas não quebraste a sebe erguida pelos sábios. Pois quem quebrar a sebe erguida pelos sábios acaba por sofrer o castigo, como se diz: "Quem quebrar a sebe é picado

por uma cobra. "'

De acordo com as tradições talmúdicas , em algum momento nas décadas após 70 EC, esses hereges foram vistos por alguns rabinos como suficientemente ameaçadores para introduzirem em suas orações diárias uma décima nona bênção, a ser adicionada às dezoito herdadas dos tempos do Segundo Templo (ver Capítulo 4), através do qual Deus é abençoado por amaldiçoar o *minim* : 'Nossos rabinos ensinaram: "Simeon ha Pakuli organizou as dezoito bênçãos em ordem diante de Rabban Gamaliel em Yavneh. Disse Rabban Gamaliel ao Sábios: "Pode qualquer um entre a enquadrar uma bênção relativa à *Minim* ? Samuel, o Menor, levantou-se e o compôs. "'Não se sabe se esta bênção foi dirigida a algum herege específico. Uma reclamação no *Diálogo de* Justino Mártir *com o Judeu Trifo* , composto em meados do segundo século EC , pode sugerir que alguns cristãos judeus acreditavam que era dirigido a eles: 'Pois tu assassinaste o Justo e os seus profetas antes dele; agora, com o máximo de seu poder, você desonra e amaldiçoa em suas sinagogas todos aqueles que acreditam em Cristo. ' Mas isso épossível apenas especular como a maldição sobre o *minim* poderia ter funcionado na prática, já que *min* não era uma autodescrição de qualquer judeu (incluindo cristãos judeus). No final do século IV, Jerônimo calculou que a maldição da sinagoga visava especificamente um grupo de cristãos judeus que ele diferenciava da Igreja tradicional. [29]

Em qualquer caso, dentro da teologia rabínica anterior, pontos de vista inaceitáveis foram indicados com clareza suficiente pela afirmação de que certos grupos não herdariam o mundo vindouro:

> *Todos os israelitas têm uma parte no mundo vindouro, pois está escrito: 'Seu povo também será todo justo, eles herdarão a terra para sempre; o ramo da minha plantação, a obra das minhas mãos para que eu seja glorificado. ' E estes são os que não têm parte no mundo vindouro: aquele que diz que não há ressurreição de mortos prescrita na lei, e [aquele que diz] que a lei não é do céu e epicureu. R. Akiva diz, 'Também aquele que lê os livros heréticos, ou que profere encantos sobre uma ferida.'*

Afirmações de rabinos específicos no segundo século sobre outros comportamentos considerados merecedores da mesma punição divina sugerem considerável interesse em tais limites. Mas talvez este fosse um exercício acadêmico mais do que uma maneira de lidar com uma ameaça real de heresia:

> *Eles acrescentaram à lista daqueles [que não têm parte no mundo por vir] aquele que quebra o jugo, viola a aliança, interpreta mal a Torá, pronuncia o Nome Divino como está escrito ... R. Akiva diz: 'Aquele que entoa o Cântico dos Cânticos em um salão de banquete e o transforma em uma espécie de canção de amor que não tem porção no mundo vindouro. '* [30]

Da mesma forma acadêmica são as primeiras discussões rabínicas dos samaritanos, que às vezes eram tratados como se fossem judeus (por exemplo, para inclusão em um grupo de três reunidos para a graça após as refeições), mas em outras ocasiões como gentios, de modo que o pão samaritano é proibido por R. Eliezer nos termos mais fortes: 'Quem comer o pão de um samaritano é como se tivesse comido carne de porco.' Tal ambivalência, às vezes resolvida pela afirmação de que os samaritanos devem simplesmente ser tratados como gentios (conforme decretado pelos rabinos do século III na Palestina, de acordo com o Talmude Babilônico), mostra estranhamente pouca consciência da existência, revelada a nós por suas atividades políticas contra o Estado romano, de uma comunidade samaritana real e poderosa na Palestina do quarto ao sexto século. [31]

Em contraste, as respostas rabínicas aos caraítas (ver Capítulo 12) eram específicas e diretas. Eles abordaram a teologia caraíta de frente, refletindo oséria ameaça representada pelo Karaism , que se colocou em oposição direta aos rabinos. O *gaon* Saadiah da Babilônia , que desempenhou um papel importante no século X na redução do Karaismo no leste, também escreveu para o benefício de seu rebanho rabínico um tratado profundamente polêmico contra os "duzentos comentários críticos sobre a Bíblia" que foram compostos em Pérsia no século IX por um certo Hiwi al- Balkhi . A polêmica de Al- Balkhi, baseada em comentários céticos de muitas fontes anteriores (algumas delas cristãs e outras dualistas), atacou a Bíblia de maneiras que eram abomináveis para caraítas e rabinos. [32]

O legado do sistema religioso elaborado pelas escolas rabínicas ao longo dos mil anos após 70 DC foi fundamental para a maioria das formas posteriores de judaísmo, com a produção, no final do primeiro milênio, de um texto bíblico definitivo pelos massoretas e o estabelecimento de oração formalizada em formas fixas encapsuladas nas obras litúrgicas dos *geonim* , especialmente Amram e Saadiah . Acima de tudo, a Mishná e o Talmud (e especialmente o Talmude Babilônico) se tornaram os textos básicos para o desenvolvimento da lei rabínica do século VI até o presente. As formas rabínicas de estudo, em instituições educacionais que amadureceram de pequenos grupos de estudo a grandes academias, espalharam-se de origens insignificantes em Yavneh para abranger a Babilônia ao leste e a Espanha a oeste.

Como resultado, por volta de 1000 DC, grande parte do mundo judaico foi tocado pelos rabinos. Mas algumas formas de judaísmo desenvolveram-se em direções bem diferentes durante o primeiro milênio EC , e esses serão os assuntos do próximo capítulo.

12
Judaísmo além dos rabinos

JUDAÍSMO GREGO

A luz brilhante brilhou pelos escritos de Josefo e Filo sobre o mundo dos judeus de língua grega na diáspora mediterrânea no último século do Segundo Templo foi esmaecida após *c* . 100 DC , já que pelos próximos mil anos e mais quase nenhuma fonte literária composta por um judeu de língua grega sobreviveu. Como já observamos no Capítulo 10 , a cessação de tais evidências deve ser considerada como refletindo não o fim das formas distintas de judaísmo de língua grega durante esses séculos, mas simplesmente uma mudança na mecânica de sobrevivência dos escritos religiosos judaicos: os rabinos preservaram as obras judaicas apenas em hebraico e aramaico, e porque desde o início do segundo século os cristãos tinham sua própria literatura, eles pararam de usar e preservar os escritos de judeus não-cristãos, de modo que qualquer coisa escrita em grego por judeus após essa data foi não preservado nas tradições manuscritas medievais.

Apesar da falta de tais vestígios literários, a sobrevivência de numerosas inscrições greco-judaicas do segundo ao sétimo século EC confirma a existência de comunidades de língua grega em torno da orla do Mediterrâneo ao longo da Antiguidade tardia. A escavação de sinagogas em vários locais confirma o compromisso dessas comunidades com o judaísmo, embora tenha havido inevitavelmente muito debate sobre o significado religioso preciso do texto das inscrições (principalmente funerárias ou honoríficas) e do estilo e decoração da sinagoga edifícios. Como veremos, algo pode ser aprendido com os comentários sobre a vida religiosa judaica nos códigos da lei romana. Os comentários de escritores cristãos sobre os judeus freqüentemente refletem a imagem dos judeus no Novo Testamento, em vez dos judeus de sua própria época, mas há exceções, como os ataques de João Crisóstomo em Antioquia no final do século IV aos judeus que eram (ele afirmou) atraindo sua congregação cristã para as sinagogas. Apenas um pequeno número de judeus gregospapiros sobrevivem do Egito após a destruição da maior parte da comunidade judaica em 117 DC , mas uma tradição litúrgica grega contínua pode ser inferida da sobrevivência de documentos gregos (às vezes em escrita hebraica) datando do final do primeiro milênio no Cairo Genizah . [1]

Que o grego permaneceu a língua religiosa de escolha de muitos judeus do Mediterrâneo, pelo menos durante a primeira metade do primeiro milênio EC, pode-se supor menos a partir da escolha do grego pelos judeus para inscrições em regiões como a Ásia Menor e a Síria, onde o grego era a língua da população em geral, do que do uso do grego na cidade de Roma, onde a preferência pelo grego em vez do latim marcou os judeus como um subgrupo distinto dentro do corpo principal da plebe urbana. Essas inscrições também fornecem nossa melhor evidência para a organização desses judeus em comunidades de sinagoga lideradas por funcionários nomeados como 'pai da sinagoga', 'governante da sinagoga', ' gerousiarca ', 'presbítero' e títulos semelhantes. É incerto como e por quem esses líderes foram nomeados, mas referências frequentes àqueles que foram *desarmados* ('duas vezes governantes') sugerem algum processo de eleição.

Essas comunidades quase certamente mostraram a mesma devoção a uma versão grega do texto bíblico que vimos nos círculos de Filo e que foi transferida do judaísmo grego para os cristãos no primeiro século EC . Terá sido para o benefício de tais judeus que versões revisadas da Septuaginta foram feitas no segundo século EC A fim de aproximar o texto

grego das escrituras do significado do texto hebraico atual. Vimos que esse processo já havia começado no final do período do Segundo Templo, mas os esforços de Teodotion, Symmachus e especialmente Aquila (ver Capítulo 2) foram muito mais longe do que as pequenas mudanças a serem vistas em alguns dos textos bíblicos gregos encontrados em Qumran. Para Aquila, era essencial representar não apenas o significado do hebraico, mas também a estrutura das sentenças hebraicas, de modo que ele estava preparado para inventar novas palavras gregas e criar um estilo grego muito idiossincrático, a fim de dar o sabor do original: sua inserção da palavra grega *syn* duas vezes na primeira frase do Gênesis para representar o hebraico *et* , que funciona simplesmente para indicar que 'céu' e 'terra' são objetos do verbo 'criar', foi ridicularizado por Jerônimo no final do século IV. [2]

O próprio Áquila pode ter operado dentro de um meio rabínico na Palestina, mas sua tradução certamente teve uma circulação mais ampla pelo menos até o século VI, como emerge de uma intervenção do imperador Justiniano em 8 de fevereiro de 553 em resposta (assim afirmou o imperador) a disputas sérias entre judeus a respeito do uso de línguas no culto sinagogal:

> *Era justo e apropriado que os hebreus, ao ouvirem os Livros Sagrados, não se apegassem aos escritos literais, mas procurassem as profecias neles contidas, por meio das quais anunciam o Grande Deus e Salvador da raça humana, Jesus Cristo. No entanto, embora eles tenham se desviado da doutrina correta até hoje, dados como estão a interpretações sem sentido, quando soubemos que eles disputam entre si, não poderíamos suportar deixá-los com uma controvérsia não resolvida. Aprendemos com suas petições, que eles nos dirigiram, que enquanto alguns mantêm apenas a língua hebraica e desejam usá-la na leitura dos Livros Sagrados, outros consideram correto admitir o grego também, e já discutiram entre se sobre isso por um longo tempo. Tendo estudado este assunto, decidimos que o melhor caso é aquele daqueles que querem usar também o grego na leitura dos Livros Sagrados, e geralmente em qualquer idioma que seja mais adequado e mais conhecido pelos ouvintes de cada localidade ... Além disso, aqueles que lêem em grego devem usar a tradição da Septuaginta, que é mais precisa do que todas as outras ... Que todos usem principalmente esta tradução; mas para que não pareçamos proibir todas as outras traduções, damos permissão para usar também a tradução de Akilas , embora ele fosse gentio e em algumas leituras difira não um pouco da Septuaginta. O que eles chamam de Mishná, por outro lado, proibimos inteiramente, pois não está incluído nos Livros Sagrados, nem foi transmitido de cima pelos profetas, mas é uma invenção dos homens em sua tagarelice, exclusivamente de origem terrena e não tendo nele nada do divino.* [3]

A afirmação de Justiniano de que Áquila era um gentio segue uma tradição cristã, encontrada pela primeira vez em Irineu no segundo século EC , de que Áquila era um prosélito judeu; a mesma tradição é encontrada no Talmud palestino: 'Aquila, o prosélito, traduziu a Lei perante R. Eliezer e R. Joshua; e elogiaram-no e disseram-lhe: "Tu és o mais belo entre os filhos dos homens." “Há todos os motivos para supor que pelo menos alguns judeus de língua grega continuaram a usar uma ou outra das versões gregas das escrituras durante a Idade Média. A maioria dos textos gregos transliterados para a escrita hebraica encontrados no Cairo Genizah são textos bíblicos ou comentários bíblicos, e até 1547 uma edição colunar poliglota do Pentateuco foi publicada em Constantinopla com o texto apresentado em grego transliterado, bem como em hebraico e espanhol aramaico e transliterado. [4]

Não há razão para acreditar que todos os tipos de judaísmo que floresceram na diáspora grega ao longo desses séculos se desenvolveram de maneira idêntica. Sem a instituição central do Templo de Jerusalém para fornecer um foco comum para suas devoções religiosas, cada comunidade judaica terá sido moldada por influências locais distintas, como em Sardis na Ásia Menor, onde um enorme edifício, provavelmente uma sinagoga, contendo símbolos judaicos como como *menorot* (candelabro), foi escavado. Erguido no local de um antigo complexo de banho e ginásio, este edifício estava em uso provavelmente por volta do século IV EC e possivelmente antes, e continuou em uso pelo menos até o século VI. Um átrio com fonte de mármore tem um chão de mosaico colorido no qual inscrições de doadores são incorporadas aos padrões geométricos. O salão principal, estimado em mil pessoas, tem uma abside circular na extremidade oeste forrada com bancos de mármore e um mosaico com imagens de pavões. Estátuas de leões (um motivo artístico comum na região de Sardis) e uma grande mesa de mármore decorada com uma águia foram colocadas no centro deste salão, e as paredes, incrustadas em mármore, foram cobertas com cerca de oitenta inscrições, quase todas em Grego, registrando doações de indivíduos

identificados de várias maneiras por seu status secular na cidade ou império mais amplo, por suas ocupações (por exemplo, como ourives, escultores de mármore e mosaicistas) e por sua piedade: seis das inscrições de doadores descrevem o indivíduo em questão como *teosebes* (' reverenciador de Deus ').

Os acessórios deste edifício em Sardes sugerem uma liturgia grandiosa e impressionante. Mas se esta liturgia sempre incluía o ensino e a leitura da lei, como em outras sinagogas, é menos certo, pois o tamanho do prédio deve ter tornado difícil ouvir a Torá sendo lida. Não é impossível que o edifício, que é muito maior e mais impressionante do que outros edifícios identificados como sinagogas, tenha sido originalmente criado não por judeus, mas por adoradores gentios do Deus judeu que se apropriaram dos símbolos da divindade judaica de forma eclética comum no mundo romano, particularmente no quarto século EC . Nesse caso, a sinagoga parece ter sido adaptada para uso como sinagoga pelos judeus nos séculos V e VI, quando o nome de ' Samoe , sacerdote e sábio professor' foi inserido no piso de mosaico do hall do edifício.

Que a liturgia às vezes era experimentada por grande parte da congregação apenas à distância é registrado especificamente para a grande sinagoga de Alexandria, na qual, de acordo com uma descrição lendária no Tosefta , um oficial era obrigado a agitar um pano para dar uma ideiasinal no final das bênçãos, para que a congregação saiba quando responder 'Amém':

> *Disse R. Judah: 'Quem nunca viu a dupla colunata [a basílica-sinagoga] de Alexandria no Egito, nunca viu a glória de Israel em toda a sua vida. Era uma espécie de grande basílica, uma colunata dentro da outra. Às vezes, havia duas vezes mais pessoas lá do que aqueles que saíram do Egito. Agora, havia setenta e um tronos de ouro estabelecidos ali, um para cada um dos setenta e um anciãos, cada um valendo vinte e cinco talentos de ouro, com uma plataforma de madeira no meio. O ministro da sinagoga está de pé, com bandeiras nas mãos. Quando um começava a ler, o outro agitava as bandeiras para que as pessoas respondessem: 'Amém'. '* [5]

Tanto a sinagoga de Alexandria (que deve ter desaparecido com o fim da comunidade em 117 CE) ea sinagoga Sardes foram foram muito mais substanciais edifícios do que as outras sinagogas da diáspora dos quais restos foram encontrados, a partir de Elche na Espanha na borda ocidental de o Mediterrâneo até Dura-Europos no Eufrates, a leste. Identificados principalmente por inscrições e imagens judaicas - acima de tudo, a *menorá* - eles compartilham uma orientação em direção a Jerusalém e, em quase todos os casos, um santuário da Torá como um acessório de destaque em seus salões principais, mas na maioria dos outros aspectos eles variam enormemente em tamanho, design e decoração. [6]

Já mencionamos, com referência à possível influência posterior de Filo (Capítulo 7), a rica iconografia da sinagoga descoberta em 1932 em Dura-Europos na Síria, que foi usada do final do segundo século até meados do terceiro, quando foi destruída durante o cerco da cidade pelos sassânidas em 256. A sinagoga, originalmente construída dentro de uma casa particular, foi ampliada pela incorporação de um segundo edifício apenas uma década antes de sua destruição. Ele foi adornado com afrescos representando cenas bíblicas. A própria riqueza da iconografia na construção de uma pequena comunidade em uma pequena cidade na orla oriental do Império Romano sugere fortemente que os artistas se basearam em uma tradição mais ampla de arte de sinagoga dessa época, mas nada comparável ainda foi encontrado tanto na diáspora quanto na Palestina. Por outro lado, as imagens Dura refletem em parte o ambiente local, com, por exemplo, um santuário da Torá semelhante em construção e aparência às *edículas* nos templos pagãos locais. [7]

Quando os afrescos foram descobertos em Dura-Europos na década de 1930, foi amplamente assumido que a adoção das normas artísticas gregas deve refletir uma forma helenizada de judaísmo comparável ao judaísmo de Filo, mas vimos (Capítulo 11) que as imagens pagãs, como a representação do deus sol Hélios, podiam ser usadas em mosaicos de sinagoga mesmo nas áreas mais rabínicas da Palestina, como Hammat Tiberíades. Alguns dos motivos nas pinturas de Dura, como as representações do menino Moisés no Rio Nilo com os olhos primeiro fechados e depois abertos, parecem pegar motivos encontrados em *midrashim* rabínicos posteriores e achados de inscrições em aramaico e hebraico ao lado do O grego sugere uma comunidade que poderia ter participado da evolução da cultura religiosa dos rabinos na vizinha Babilônia. Mas nada no material

desenterrado em Dura indica qualquer relação direta com os rabinos. [8]

Um aspecto do judaísmo evidentemente compartilhado pelos judeus de Sardis e Dura era a disposição de gastar grandes quantias de dinheiro em seu local de culto local. Em Apamea, na Síria, no final do século IV, em uma sinagoga localizada no centro da cidade, um grupo de doadores ricos comemorou seus presentes de seções do piso de mosaico com seus padrões geométricos complexos e *menorá* : ' Thaumasis com seu esposo Hesychius e [seus] filhos e sua sogra Eustathia fez 30 metros [de mosaico]. ' A maioria das inscrições comemora doações de, ou em homenagem a , uma família, e nove dos doadores são mulheres. A sinagoga talvez fosse mais do que uma preocupação local, já que grande parte do piso foi doado por um certo Iliasos , ' *arquissinagogos* dos antioquianos'. Antioquia não ficava longe de Apamea e, presumivelmente, as duas comunidades tinham relações estreitas, de modo que era diplomático para Iliasos orar por "paz e misericórdia para toda a sua sagrada congregação". A grande sinagoga não parece ter durado muito; no início do século V, foi destruída e convertida em uma igreja. [9]

Nenhuma sinagoga da antiguidade foi encontrada em Roma, mas as inscrições funerárias das catacumbas comunais, que estavam em uso do final do segundo ao quinto século EC , referem-se a algo entre dez e dezesseis sinagogas da cidade, a maioria das quais provavelmente eram situado em Trastevere , na margem direita do Tibre, onde os judeus já haviam se estabelecido na época de Augusto. A prática do sepultamento em catacumbas pode refletir a absorção pelos judeus romanos de muitos aspectos da cultura local, apesar de sua preferência obstinada na maioria dos casos pelo grego como língua religiosa em vez do latim, mesmo até o século V. Seu gosto por incluir nas catacumbas objetos de vidro com incrustações de ouro retratando imagens judaicas, como a *menorá,* reflete sua adaptação de um estilo local para seus próprios fins religiosos.

Do possível aparecimento de pelo menos algumas das sinagogas romanas temos um vislumbre da escavação da sinagoga monumental localizada fora da muralha da cidade em Ostia, com sua bela entrada tripartida levando a um *propileu com* colunas de mais de 15 pés de altura e um grande salão principal com um pódio elevado e uma abside, presumivelmente por abrigar os rolos da Torá. Entre as decorações encontradas na sinagoga havia imagens de uma *menorá* , chifre de carneiro, *lulav* e etrog e (no chão do salão principal) um pequeno fragmento de um leão de pedra. A data original em que o edifício se tornou uma sinagoga é muito contestada. Não pode haver dúvida de que sua função principal, em sua fase final do quarto ao quinto século EC , era para a leitura da Torá conforme previsto em uma inscrição anterior (parte em latim, parte em grego) encontrada reutilizada no vestíbulo do lado de fora da entrada do edifício: 'Para a segurança do imperador, Mindius Faustus com sua família construiu e [fez] com seus próprios presentes, e montou a arca para a lei sagrada.' Mas o design do edifício segue as práticas locais, como em Dura, e é semelhante a outros edifícios em Ostia erguidos para abrigar guildas religiosas. [10]

As imagens decorativas encontradas nessas sinagogas (como também nas sinagogas da Palestina romana tardia) provavelmente carregavam significados religiosos simbólicos para as pessoas da época, embora seja difícil para nós agora ir muito além de seu significado como afirmações de identidade judaica e, em alguns casos, como a *menorá* (que se tornou o mais onipresente dos símbolos judaicos) e a pá de incenso, uma lembrança do Templo de Jerusalém. As mesmas imagens são encontradas nas catacumbas romanas, junto com o uso totêmico de palavras ocasionais em hebraico (na maioria das vezes *shalom*). Mas há problemas óbvios em deduzir desses usos os contornos das vidas religiosas dos judeus romanos, pois os símbolos judaicos podiam ser usados por não judeus (como era de fato frequentemente o caso com o uso de nomes divinos hebraicos e judeus em papiros mágicos) . Por outro lado, os judeus podiam se apropriar de imagens pagãs: daí, por exemplo, como vimos, a representação de Orfeu tocando sua lira, que um rótulo hebraico na sinagoga em Gaza do século VI informava os adoradores deveria representar Davi.

Uma notável inscrição judaica do final do século IV encontrada em Afrodisias (na Turquia moderna), que homenageia cinquenta e três *theosebeis* (' reverenciadores de Deus ') com nomes não judeus ao lado de vários judeus e três indivíduos especificamente designados como *prosélitos,* sugere que, em pelo menos nesta localidade e nesta época, os judeus

aceitavam convertidos em sua comunidade, mas também estavam preparados para conceder reconhecimento por sua piedade a um grande número de simpatizantes gentios da comunidade judaica. Isso levanta a possibilidade de que tais gentios possam adotar judeussímbolos para seu próprio uso sem pensar em si mesmos, ou serem considerados pelos judeus, como sendo judeus. Visto que vimos no Capítulo 10 que não está de forma alguma claro que antes do final do primeiro milênio EC todos os judeus acreditavam que era necessário ser enterrado apenas na companhia de outros judeus, rotulando como "judeu" catacumbas específicas em Roma em Monteverde ou Vigna Randanini , só porque seus epitáfios revelam que alguns dos mortos enterrados ali eram certamente judeus, pode ser enganoso. Alguns dos judeus aparentemente liberais que incluíram o que nos parecem imagens pagãs em seu cemitério podem não ter sido judeus. E é claro que é impossível agora discernir a perspectiva religiosa daqueles judeus cujos epitáfios não continham nenhuma imagem judaica. [11]

A relação de todos esses judeus com o mundo mais amplo do Império Romano foi afetada pela cristianização do império depois de Constantino, não apenas porque o estado inaugurou uma política, como vimos, de restringir, mas proteger a prática do judaísmo dentro do império, mas também porque o estado passou a presumir que as comunidades judaicas seriam organizadas em linhas semelhantes às dos cristãos. No império pagão dos primeiros três séculos EC, os líderes comunitários judeus adotaram títulos e receberam honras de maneira semelhante às elites das cidades em que viviam, organizando-se segundo o modelo das associações voluntárias. Muitas vezes eram estabelecidas como sociedades funerárias mútuas, que eram uma característica comum da vida urbana grega e romana. Mas o estado cristão tratou os judeus simplesmente como uma comunidade religiosa nos mesmos moldes das igrejas cristãs locais, referindo-se a uma 'sinagoga da lei judaica' como um 'lugar de religião'. Em 330 EC, o imperador Constantino até mesmo isentou de pesados deveres em nome do estado "aqueles que se dedicaram com total devoção às sinagogas dos judeus". Esse tratamento das comunidades judaicas como essencialmente religiosas nem sempre funcionou a seu favor, já que a elite romana se tornou mais entusiasta a partir do final do século IV em impor a ortodoxia cristã e com ciúme da proteção do culto cristão. O imperador Justiniano em meados do século VI exigiu, por exemplo, que os judeus alterassem a data da Páscoa para que não caísse antes da Páscoa católica, como Procópio registrou em sua *História Secreta* :

> *A interferência constante e diária nas leis dos romanos não foi tudo o que o imperador fez: ele também fez o possível para abolir as leis reverenciadas pelos hebreus. Sempre que os meses de retorno aconteciam para trazer a festa da Páscoa antes daquela celebrada pelos cristãos, ele não permitia que os judeus celebrassem isso no tempo adequado, nem oferecessem nada a Deus emesta festa, nem para realizar qualquer uma de suas cerimônias habituais. Muitos deles foram levados a julgamento pelos governadores nomeados e acusados de uma ofensa às leis do estado, por terem comido cordeiro neste período. Eles foram então condenados a pagar pesadas multas.* [12]

A integração cultural de muitos judeus mediterrâneos na sociedade circundante, mesmo mantendo suas identidades étnicas e religiosas, levou no devido tempo, no Mediterrâneo ocidental, à adoção por algumas comunidades latinas de inscrições de sinagoga, bem como de motivos artísticos locais. Na sinagoga encontrada em 1883 em Naro (Hammam- Lif) na Tunísia por soldados franceses, o salão principal tinha um pavimento de mosaico elaborado com imagens de peixes, patos, pelicanos, um touro, um leão e dois pavões e uma série de outros motivos muito semelhantes aos encontrados nas igrejas locais do quarto ao sexto séculos. Uma inscrição proeminente registra em latim 'sua serva, Juliana, que com seus próprios fundos pavimentou com mosaico a sagrada sinagoga de Naro para sua salvação'. No entanto, os judeus da cidade de Roma parecem ter demorado a abandonar o uso do grego para fins religiosos, e os judeus de Elche, na costa leste da Espanha perto de Alicante, preferiram usar o grego em vez do latim para se referir ao 'lugar de oração do povo'. Não há evidências de que os judeus de língua latina tenham sido tentados a conceber uma liturgia latina na antiguidade, embora as citações bíblicas no curioso *Collatio Legum Mosaicum et Romanarum* ('Comparação das Leis Romanas e Mosaicas'), uma composição do século IV que se justapõe trechos da lei judaica do Êxodo com as decisões legais romanas podem sugerir que uma versão judaica do Pentateuco em latim já existia naquela época. [13]

Vimos no Capítulo 11 o alcance geográfico limitado do movimento rabínico na primeira metade do primeiro milênio EC , sem dúvida em parte porque os judeus de língua grega teriam exigido instrução linguística para participar do discurso rabínico conduzido inteiramente em hebraico e aramaico (embora , em vista da natureza esotérica deste discurso, que terá impedido a compreensão adequada das discussões rabínicas mesmo por muitos judeus familiarizados com as línguas semíticas, esta questão linguística não deve ser exagerada). Mas, com o reinado de Justiniano em meados do século VI, é provável que muitas das comunidades judaicas do Mediterrâneo tenham, pelo menos até certo ponto, entrado em contato com rabinos na Palestina e na Babilônia. Histórias em textos rabínicos sobre viagens de rabinos a Roma para divulgar seus ensinamentos no segundo século EC devem provavelmente ser tratadas como fantasiosas - a imagem da cidade de Roma em textos rabínicos antigos é totalmente irreal - e não háevidências do intenso contato epistolar entre comunidades que uniam grupos cristãos dispersos desde os primórdios do cristianismo. Mas é possível que a influência rabínica tenha se espalhado no quarto e no início do quinto século por meio da autoridade delegada pelo estado romano ao patriarca rabínico na Palestina. Como observamos no Capítulo 11 , as inscrições da sinagoga de Stobi na Macedônia registram no (provavelmente) terceiro século EC uma ameaça por parte do doador dos edifícios de uma enorme multa a ser paga ao patriarca por qualquer pessoa que infringisse os arranjos financeiros estipulados para a doação:

> *No ano 311 [?], Claudius Tiberius Polycharmos , também chamado Acyrios , pai da sinagoga de Stobi , tendo vivido toda a minha vida de acordo com o judaísmo, em cumprimento de um voto, [deu] os edifícios para o lugar sagrado, e o triclinium , junto com o tetrastoon , com meus próprios meios, sem tocar no sagrado [fundos]. Mas a propriedade e a disposição de todas as câmaras superiores serão mantidas por mim, Claudius Tiberius Polycharmos , e meus herdeiros por toda a vida. Quem quer que busque de alguma forma alterar qualquer uma das minhas disposições deverá pagar ao Patriarca 250.000 denários.*

Se esse patriarca deve ser identificado com o *nasi* na Palestina, como é provável, isso constitui a primeira evidência da extensão do poder do patriarca à diáspora mediterrânea. [14]

Vimos no Capítulo 11 que no final do século IV o Estado romano cristão estava tratando o patriarca palestino como responsável pela nomeação de líderes religiosos para as comunidades de judeus em todo o império. Em 3 de fevereiro de 398, os patriarcas tiveram o direito, como clérigos cristãos em suas próprias comunidades, de decidir casos civis entre judeus e de ter essas decisões confirmadas pelo Estado. No auge de sua influência, no final do século IV e início do V, o cargo de patriarca trouxe consigo alto nível romano e proteção da dignidade por parte do Estado - 'se alguém ousar fazer em público uma menção insultuosa aos ilustres patriarcas, ele será submetido a uma sentença vingativa '- e o direito de aumentar os impostos dos judeus em todo o império. Mas em 415 o patriarca Gamaliel caiu em desgraça porque (assim alegou o imperador Teodósio) ele "supôs que poderia transgredir a lei impunemente ainda mais porque foi elevado ao pináculo das dignidades". Uma lei de 30 de maio de 429 confiscou ao tesouro imperial os impostos que haviam anteriormente chegado aos 'primatas' dos judeus na Palestina e outras províncias, referindo-se ao 'fim dos patriarcas' e seu costume em tempos anteriores de exigir tais impostos'em nome da coroa de ouro'. Evidentemente, em 429, o apoio estatal aos patriarcas como uma força unificadora do judaísmo no mundo romano havia chegado ao fim. Mas, naquela época, a iniciativa do estado havia pelo menos permitido aos líderes do judaísmo palestino garantir que sua forma de judaísmo fosse levada ao conhecimento da diáspora de língua grega. [15]

Os rabinos da Palestina nos séculos IV e V sabiam grego, como vimos, não menos importante, pelas evidências de numerosas inscrições gregas palestinas. Mas seu discurso religioso era em hebraico e aramaico, e é plausível conectar a expansão gradual do hebraico no mundo mediterrâneo ocidental a partir do século V EC com a crescente influência dos rabinos nessas comunidades de língua grega. Nesse caso, o processo de influência foi gradual, como pode ser visto no caso da família de um certo Faustinus em Venosa, na Itália. Uma inscrição pintada em vermelho proclama em grego, 'Tumba de Faustinus, o pai', com 'Paz a Israel. Amen 'anexado em hebraico; uma placa, no lado esquerdo da galeria onde o túmulo foi encontrado, indica em latim: 'O nicho onde o pai Faustinus repousa.' As letras

hebraicas são encontradas em inscrições funerárias em Venosa a partir do século V em quantidades muito maiores do que no uso isolado de *shalom,* característico das catacumbas judaicas de Roma. Às vezes, as letras hebraicas expressam grego na transliteração, mas, em outros casos, soletram palavras hebraicas, usando frases bíblicas, às vezes em conjunto com uma tradução latina (em vez de grega). [16]

A difusão do hebraico pode ter sido lenta, mas foi inexorável e, no final do primeiro milênio, a vida religiosa daqueles que permaneceram fiéis ao judaísmo no Mediterrâneo ocidental raramente era expressa em grego. Assim , no século IX, as inscrições judaicas de um cemitério separado descoberto em Venosa são inteiramente em hebraico. As razões para o desaparecimento do judaísmo grego em lugares como Roma, onde a língua grega tinha sido um marcador cultural tão claro, não são evidentes. A diminuição da evidência para os judeus de língua grega em muitas regiões da Europa ocidental coincide com uma diminuição da evidência da vida dos judeus nessas regiões como um todo do oitavo ao décimo séculos. O número e o tamanho das comunidades judaicas podem ter diminuído durante esse período, em parte devido à atração ou ameaça de conversão ao cristianismo (ver Capítulo 9).

Em qualquer caso, na época em que essas comunidades se tornaram novamente visíveis nas evidências no final do primeiro milênio, sua língua religiosa era o hebraico em vez do grego e sua perspectiva essencialmente rabínica. Assim, no sul da Itália, em meados do século X, o autor anônimo, conhecido na tradição judaica posterior como Yosippon , de uma narrativa em hebraicoda história dos judeus no período do Segundo Templo derivou suas informações sobre o período das *Antiguidades Judaicas* de Josefo e *Guerra Judaica* ; mas, embora ele viesse de uma parte da Itália que estava dentro do império bizantino onde a língua oficial era o grego, ele conheceu Josefo apenas por meio de uma versão em latim escrita por um cristão chamado Hegesipo na segunda metade do século IV. Um século depois, um cronista e poeta de Cápua, na Itália, Ahimaaz b. Paltiel , cujo relato rimado em hebraico das conquistas de sua família desde o século IX foi descoberto na biblioteca da catedral de Toledo em 1895, afirmou que ele era descendente daqueles que foram trazidos como cativos a Jerusalém por Tito, mas mostrou pouco conhecimento do grego. No Mediterrâneo oriental, em contraste, os judeus continuaram a usar o grego, embora em letras hebraicas, em documentos religiosos como contratos de casamento e exegese bíblica. Em Constantinopla, nos Bálcãs e na Ásia Menor, os judeus romaniotas , cujo nome se refere às origens de seu rito litúrgico no império bizantino, continuaram a usar esse tipo de grego judaico durante a Idade Média, especialmente para ler o livro de Jonas no dia de Expiação. Mas, além desse uso ocasional do grego na liturgia, apenas alguns outros costumes gregos judaicos sobreviveram até o início dos tempos modernos, como a recitação das sete bênçãos do casamento na cerimônia de noivado, e não no casamento. [17]

Não é fácil explicar por que o movimento rabínico acabou tendo tanto sucesso do que o judaísmo grego que substituiu em grande parte do mundo mediterrâneo, porque vimos que os ensinamentos religiosos promulgados pelo próprio judaísmo rabínico não eram facilmente acessíveis (uma vez que poucos judeus mediterrâneos no final do primeiro milênio terá sabido ler e entender hebraico ou aramaico) nem facilmente compreensível (já que um discurso religioso baseado em interpretações de discussões talmúdicas era essencialmente esotérico). Mas a transmissão efetiva da autoridade religiosa entre os judeus para uma elite rabínica instruída em uma linguagem erudita especial espelhava a autoridade dos clérigos cristãos educados em latim dentro da sociedade europeia mais ampla.

Parece que os judeus gregos, diante do prestígio de rabinos armados com tal conhecimento, se sentiram incapazes de defender suas próprias tradições. Os judeus de Candia em Creta, que copiaram no final do século XIV um texto grego de Jonas agora na Biblioteca Bodleiana, sentiram-se impelidos na primeira metade do século XVI a escrever a Meir Katzenellenbogen , o rabino Ashkenazi de Pádua, para buscar (com sucesso) sua autoridade explícita para o uso litúrgico do grego. Evidentemente, agora não era suficiente para eles simplesmente continuar com o judaísmo grego de seus ancestrais. [18]

Como o judaísmo grego foi gradualmente subsumido em grande parte do mundo cristão mediterrâneo pelo vigor intelectual e autoconfiança dos intérpretes rabínicos da Torá, os rabinos provocaram nas terras islâmicas um movimento de rejeição que, no final do primeiro milênio, se cristalizou no distinto e poderosa denominação de caraítas que se recusou a aceitar as tradições rabínicas na interpretação da lei bíblica e negou totalmente a autoridade das tradições orais preservadas no Talmud e o valor do discurso rabínico sobre a interpretação do próprio Talmud.

Os mitos básicos sobre sua separação do rabinismo defendido pelos próprios caraítas, em uma tradição literária rica e bem preservada até os dias atuais, e as calúnias igualmente suspeitas sobre as motivações e doutrinas dos primeiros professores caraítas feitas pelos rabinos em retrospecto e no momento do surgimento do Karaismo , precisam ser interpretados à luz da evidência considerável do Cairo Genizah de relações complexas entre Karaites e seguidores da tradição rabínica (designados ' Rabanites ' por seus oponentes Karaite) ao longo dos primeiros séculos de o novo movimento. O caraismo foi parte integrante da história do judaísmo medieval tanto no que contribuiu para o desenvolvimento da religião como um todo quanto nas reações que os caraítas provocaram do movimento rabínico. [19]

Onde é que tudo começou? De acordo com um relato rabbanita escrito em algum momento entre os séculos X e XII, ele começou com o ressentimento de um certo Anan b. David, um sábio rabínico provavelmente de Bagdá, que foi preterido, em algum momento do século VIII, para o posto de exilarca na Babilônia:

> *Anan tinha um irmão mais novo chamado Hananiah. Embora Anan excedesse esse irmão em erudição e idade, os eruditos rabbanitas contemporâneos recusaram-se a nomeá-lo exilarco, por causa de sua grande ilegalidade e falta de piedade. Eles, portanto, voltaram-se para seu irmão Hananias, por causa da grande modéstia deste último, disposição retraída e temor ao Céu, e o colocaram como exilador. Em conseqüência disso, Anan foi tomado por um zelo perverso - ele e com ele toda espécie de homens maus e sem valor dentre os remanescentes da seita de Zadoque e Boeto ; eles estabeleceram uma seita dissidente - em segredo, por medo do governo muçulmano que estava no poder - e nomearam Anan seu próprio exilar.*

A história do nascimento nobre de Anan e suplantação por seu irmão parece, no entanto, ter sido desconhecida dos autores anteriores, tanto rabbanita quanto caraíta, e a versão do grande erudito caraíta al- Kirkisani no segundo quarto do século X registra apenas a A sabedoria rabbanita e a hostilidade que seus ensinamentos despertaram:

> *O aparecimento de Anan ocorreu nos dias do califa Abu Ga'far al-Mansur. Ele foi o primeiro a deixar clara grande parte da verdade sobre as ordenanças divinas. Ele era instruído na tradição dos rabbanitas , e nenhum deles poderia contestar sua erudição. É relatado que Hai, o presidente da Academia Rabbanita , junto com seu pai, traduziu o livro de Anan do aramaico para o hebraico e não encontrou nada nele que não pudesse descobrir a fonte na tradição rabbanita ... Os rabbanitas tentaram ao máximo para assassinar Anan, mas Deus os impediu de fazê-lo.* [20]

Em ambas as tradições, a atribuição de um movimento religioso a um único fundador pode ser um lugar-comum que disfarça até que ponto Anan se encaixou em um movimento mais amplo de dissidência dentro do mundo do judaísmo babilônico durante as décadas após a ascensão do Islã. As conquistas islâmicas da Pérsia e da Babilônia em meados do século sétimo abriram novas regiões para assentamento de judeus e de outros, e afrouxaram o controle sobre as comunidades judaicas distantes de Bagdá tanto do exilado babilônico quanto das autoridades religiosas no rabínico babilônico academias. Já no início do século VIII, um certo Abu 'Isa , originalmente chamado de Yitzhak b. Yaakov, mas conhecido por seus seguidores como Obadiah ('Servo do Senhor'), liderou uma considerável rebelião armada dos judeus de Isfahan, um importante centro de colonização judaica, contra o estado Abassid . Ele afirmou ser o último dos cinco mensageiros (depois de Abraão, Moisés, Jesus e Muhammad) que precederiam a vinda do Messias. O próprio Abu 'Isa foi morto na luta, mas ele deixou um legado ascético e místico distinto, nutrido por noções islâmicas, para seus seguidores sobreviventes, e esses isawitas , como eram conhecidos, ainda eram encontrados, embora em pequeno número, em o décimo século em Damasco.

Entre os alunos de Abu 'Isa , um certo Yudghan , que veio de Hamadan na Pérsia, se afastou muito das normas rabínicas ao afirmar ser um profeta daqueles seguidores de Abu

‘Isa que acreditavam ser ele o Messias. O historiador Karaite al- Kirkisani escreveu em meados do século X dos Yudghanites que eles 'proíbem a carne e bebidas intoxicantes, observam muitas orações e jejuns, e afirmam que osO sábado e os feriados não são mais obrigatórios ”. Por volta do século X, os caraítas ficaram horrorizados com a extensão da revolução religiosa de Yudghan , e al- Kirkisani se opôs totalmente ao pequeno grupo de Yudghanites que ainda vivia em Isfahan em sua época. Mas foi do fermento que deu origem a esses movimentos - e outros da mesma origem, como os Shadganitas e Mushkanitas , sobre os quais nada confiável pode ser colhido de fontes hostis que mencionam apenas seus nomes e especulações selvagens sobre suas ideias heréticas - que os ensinamentos de Anan se firmaram. [21]

As próprias doutrinas de Anan, conforme expressas em seu *Sefer haMitzvot* ('Livro de Preceitos'), escrito em aramaico, parecem ter sido muito menos radicais do que as desses outros líderes não rabínicos, e ele não parece ter rejeitado o método rabbanita de usar a tradição oral em geral, mas manteve a ênfase no ascetismo na comemoração da destruição do Templo, remodelando a liturgia da sinagoga à luz da adoração do Templo e insistindo na interpretação bíblica estrita mesmo quando - ou talvez especialmente quando - isso levasse à observância ascética. Assim, por um processo de interpretação bíblica restritiva, Anan estabeleceu que nenhum fogo deve ser permitido no sábado, mesmo que tenha sido aceso com antecedência:

> *Pode-se talvez dizer que só é proibido acender fogo no sábado e que, se o fogo foi aceso no dia da semana anterior, é considerado lícito deixá-lo permanecer durante o sábado. Agora o Misericordioso escreveu aqui: 'Não acendereis fogo', e em outros lugares: 'Não farás nenhuma obra' (Êxodo 20:10), e ambas as proibições começam com a letra taw . No caso do trabalho , do qual está escrito: 'Não farás nenhum trabalho', é evidente que mesmo que o trabalho tenha sido iniciado em um dia de semana, antes da chegada do sábado, é necessário desistir dele com a chegada do sábado. A mesma regra deve, portanto, se aplicar também ao acender do fogo, do qual está escrito: 'Não acendereis', significando que mesmo que o fogo tenha sido aceso em um dia de semana, antes da chegada do sábado, deve ser extinto.* [22]

Essas interpretações ascéticas dos textos bíblicos têm algo em comum com aspectos do judaísmo de alguns dos grupos judaicos do período tardio do Segundo Templo, mais notavelmente os saduceus, o Qumran Yahad e os essênios, mas não é possível demonstrar qualquer ligação genealógica entre Anan e qualquer um desses grupos, nem entre Anan e os movimentos sacerdotais da época do Segundo Templo com os quais ele também tinha algo em comum. Igualmente impossível de demonstrar é qualquer influência direta do xiismo, embora a de Anana rejeição dos ensinamentos rabínicos é paralela à rejeição dos ensinamentos sunitas pelos xiitas persas no Islã de seu tempo, e os descendentes de Anan eram reverenciados por seus seguidores, assim como os filhos de Ali eram reverenciados pelos muçulmanos xiitas. [23]

Anan parece ter ensinado entre 762 e 767. Seus seguidores imediatos nunca foram numerosos, e poucos judeus se identificaram como ananitas no século X, mas ele passou a ser visto pelos rabbanitas como a única figura fundadora do caraismo . Os caraítas nas gerações posteriores atribuíram suas origens tanto a Anan quanto a outro professor persa, Benjamin b. Moses al- Nahawandi que, de acordo com al- Kirkisani , no século IX também esteve imerso na aprendizagem rabínica antes de elucidar uma teologia distinta e adotou o nome *Kara'i* , que provavelmente se referia à sua ênfase distinta em *mikra* (escritura). Na conclusão de seu *Livro de Regras* , que não foi escrito em aramaico (como o Talmud) ou árabe (como a maioria dos ensinamentos Karaite posteriores), mas em hebraico, a atitude de Benjamin em relação aos aspectos do judaísmo para os quais nenhuma injunção bíblica pode ser identificada é relaxada :

> *Que haja paz abundante para todos os exilados [isto é, judeus fora da terra de Israel], da minha parte, Benjamim, filho de Moisés - que sua memória seja abençoada juntamente com a de todos os justos. Eu, que sou pó e cinzas sob as solas de seus pés, escrevi este Livro de Regras para vocês, caraítas, para que possam fazer julgamentos de acordo com ele sobre seus irmãos e amigos. Para cada regra, indiquei o versículo pertinente da Escritura. Quanto a outras regras, que são observadas e registradas pelos rabbanitas e para as quais não pude encontrar nenhum versículo bíblico pertinente, eu as anotei também, para que você possa observá-las da mesma forma, se assim desejar.*

A ênfase na autoridade das escrituras tornou os ensinamentos de Benjamin, como os de

Anan, adequados para sua posterior reputação como os fundadores do Karaismo , mas em outros aspectos as doutrinas de ambos foram abandonadas ou rejeitadas. Benjamin adotou uma noção distinta do divino como imaculado pela intervenção no mundo, defendendo uma teologia semelhante à teoria do Logos proposta 800 anos antes por Filo de Alexandria, segundo a qual o mundo foi feito por um anjo como intermediário entre o divino e mundos criados. Não se sabe se Benjamin foi diretamente influenciado por Philo por meio de uma tradução da obra de Philo em árabe. [24]

Em qualquer caso, tais noções foram vigorosamente negadas por caraítas posteriores, incluindo, no final do século nono, em Jerusalém, pela mais forte influência na doutrina caraíta posterior, Daniel b. Moses al- Kumisi , que porcontraste interpretou todas as referências bíblicas aos anjos como indicando forças naturais sob controle divino. A ênfase na confiança nas escrituras deu espaço para uma grande variedade de interpretações independentes dos textos bíblicos, que Benjamin pode de fato ter saudado. Al- Kumisi foi um dos primeiros a oferecer leituras racionalistas dos textos bíblicos. Seus sucessores caraítas rapidamente construíram suas próprias tradições, justificadas como o 'jugo de herança' endossado por consenso comunitário e, portanto, distinguido da afirmação rabbanita de que sua Torá oral tinha uma autoridade igual à do texto escrito. Conseqüentemente, o historiador caraíta al- Kirkisani no século X atribuiu a Anan (provavelmente ficticiamente) a injunção de 'pesquisar completamente na Torá' e 'não confiar na minha opinião'. A multiplicidade de ideias não era motivo de arrependimento:

> *Por esta acusação ... atribui-se a eles [os rabbanitas] apenas porque afirmam que todos os seus ensinamentos vêm dos profetas por tradição. Se as coisas são assim, não deve haver desacordo; o fato de o desacordo ter surgido é uma crítica ao que eles afirmam. Por outro lado, chegamos ao conhecimento por meio do nosso intelecto e, quando for esse o caso, é inegável que surgirão divergências.* [25]

Informações sobre outras formas dissidentes de Judaísmo que podem ser vistas como precursoras do Karaismo antes da época de al- Kirkisani podem ser obtidas apenas de breves comentários em sua história. Diz-se que os ukbaritas (de perto de Bagdá), um movimento de curta duração na segunda metade do século IX, (entre outras práticas distintas) começaram seus sabás nas manhãs de sábado ao amanhecer, em vez de na noite de sexta-feira como outros judeus. Em Ramleh, na terra de Israel, no mesmo período, Malik al-Ramli deu um golpe na culinária kosher ao fazer um juramento no local do Templo de que galinhas haviam sido usadas como sacrifícios no Templo e, portanto, podiam ser comidas - contradizendo assim a visão de Anan que a galinha deveria ser identificada com o *dukhifat* em Levítico 11:19 que era proibido, e a visão de al- Kumisi de que 'aquele que teme a Deus não deve usar nenhuma ave para alimentação, exceto rolas e pombos jovens, também pombos selvagens, “Até que venha o mestre da justiça”, visto que todos os que comem aves ou peixes proibidos perecerão e serão reduzidos a nada no Dia do Juízo. ' [26]

Na época de al- Kirkisani, em meados do século X, um conjunto distinto de doutrinas caraítas estava começando a emergir e, no século XII, os outros grupos dissidentes desapareceram ou se fundiram no movimento caraíta, com uma supressão gradual do individualismo que havia caracterizou o movimento em seu período inicial. O princípio de que todoso ensino religioso deveria depender apenas da Bíblia foi modificado pela aceitação de argumentos por analogia e (para a maioria, mas não todos, Karaites) razão humana. Os novos meses eram fixados meticulosamente pela observação visual da lua nova, ignorando o cálculo matemático dos Rabbanitas e o adiamento do Ano Novo Rabbanite em casos específicos (como, por exemplo, quando poderia fazer com que o Dia da Expiação fosse seguido pelo Sábado), de modo que caraítas podem muitas vezes celebrar festivais em um dia diferente dos outros judeus. Hanukkah, como um festival não bíblico, não foi observado de forma alguma. A observância tanto do sábado quanto das leis dietéticas era mais estrita em muitos casos do que a dos rabbanitas , rejeitando a noção talmúdica de que uma quantidade mínima de uma substância proibida é necessária para que o alimento seja invalidado. As regras de Rabbanite sobre impureza menstrual também foram rejeitadas. Uma liturgia de sinagoga distinta foi adotada, com dois serviços de oração por dia durante a semana (em vez de três), consistindo principalmente de passagens da Bíblia (especialmente os salmos) e referências ao rito do Templo, e nenhum uso da oração

de Amidah que formava tal um elemento central na liturgia rabbanita . Na época de Elias b. Moses Basyatchi no final do século XV, os princípios caraítas podiam até ser codificados da seguinte forma:

> *Toda a criação física, ou seja, os planetas e tudo o que está sobre eles, foi criada. Foi criado por um Criador que não criou a si mesmo, mas é eterno. O Criador não tem semelhança e é único em todos os aspectos. Ele enviou o Profeta Moisés. Ele enviou, junto com Moisés, Sua Lei, que é perfeita. É dever do crente conhecer a linguagem da Lei e sua interpretação. Deus inspirou também os outros profetas verdadeiros depois de Moisés. Deus ressuscitará toda a humanidade no Dia do Juízo. Deus retribui cada pessoa de acordo com seus caminhos e os frutos de suas ações. Deus não abandonou o povo da Dispersão; ao contrário, eles estão sofrendo a justa punição do Senhor e devem esperar todos os dias por Sua salvação nas mãos do Messias, o descendente do Rei Davi.*

O sexto princípio, que os caraítas têm o dever de conhecer a linguagem da Lei, levou a uma grande quantidade de estudos caraíticos sobre o texto bíblico: 'Sendo assim, cada pessoa da semente sagrada de Israel deve estudar a língua sagrada e deve ensinar seus filhos a conhecer a linguagem de nossa Lei e das palavras dos Profetas de maneira adequada e apropriada, com condições especiais que facilitem seu estudo. ' [27]

No século X, Jerusalém tornou-se um centro de estudo intensivo caraíta do texto bíblico, com uma profusão de obras acadêmicas, particularmente comentários bíblicos, lexicografias e estudos do hebraico.gramática. Se caraítas fossem encontrados cada vez mais aqui, como também em Damasco, Cairo e Norte da África, isso foi em parte o produto de uma missão deliberada para persuadir os rabbanitas de sua loucura, não apenas atacando o antropomorfismo encontrado na interpretação da Bíblia rabínica . Os caraítas tinham suas próprias sinagogas e academias, mas seus líderes tendiam a buscar influência por meio de escritos e decisões legais, em vez de qualquer hierarquia formal, e não tinham autoridade institucional para impor seus pontos de vista que não fosse por persuasão. [28]

Ainda mais notável é a extensão da influência caraíta sobre os rabbanitas no auge do Karaismo entre os séculos X e XI. Em parte, isso ocorreu porque Rabbanites e Karaites operavam no mesmo mundo religioso: então, por exemplo, Yefet b. Eli, um estudioso caraita em Jerusalém na segunda metade do século décimo, forneceu uma tradução literal das escrituras para o árabe logo depois que Saadiah compôs para os rabbanitas sua versão imensamente influente das escrituras em árabe- judaico (árabe na escrita hebraica). Não há evidências de que os rabbanitas tenham se convertido ao karaismo em massa como resultado da propaganda caraíta, mas a ameaça do karaismo suscitou uma rica resposta rabbanita , das quais a mais antiga foi pelo próprio Saadiah : aos 23 anos, Saadiah publicou um ataque (em árabe) a Anan, e ele foi creditado por conter a maré do Karaismo por meio de sua energia e oposição inflexível.

Por outro lado, vimos (aqui) que os estudiosos de Saadiah e Karaite puderam e se uniram em sua oposição às idéias muito mais perigosas de Hiwi al- Balkhi (de Khorasan, que estava então na Pérsia), cujas críticas à Bíblia na segunda metade do século IX questionou (entre outras coisas) a justiça, onisciência, onipotência, constância e singularidade de Deus, e a coerência e racionalidade dos relatos bíblicos. Assim Saadiah berated Hiwi al- Balkhi :

> *Tu perguntas mais a respeito dos tipos de sofrimento; fome e doença, medo e desolação e destruição, e calor e frio, por que eles não são mantidos longe dos homens ... Saiba e compreenda que Deus castiga Suas criaturas para o seu bem ... Você se queixou: 'Por que Ele deixou um remanescente do semente de malfeitores? ' Mas, portanto, Ele não deveria ter deixado Noé, visto que ele não pecou. Se Ele o tivesse destruído, você teria dito: 'Ele consome em chamas os justos juntamente com os ímpios!'* [29]

Os caraítas concordariam alegremente com o rabbanita Saadiah nesta defesa da tradição bíblica, e apesar de uma guerra literária de palavras ao longo dos séculos e do tratamento de Saadiah aos caraítas como *minim* (hereges), os dois grupos coexistiram em todo o Oriente Próximo como membros de uma única, embora turbulenta, comunidade judaica até pelo menos o século XII. Como líder da comunidade judaica no Cairo, Maimônides deveria encontrar-se um porta-voz dos muçulmanos tanto para os caraítas quanto para os rabbanitas , e instou seu rebanho a mostrar respeito aos caraítas:

> *Esses caraítas, que vivem aqui em Alexandria, Cairo, Damasco e em outros lugares da Terra de Ismael [Islã] e fora dela, devem ser tratados com respeito e abordados com honestidade. Deve-se conduzir-se com eles com modéstia e no*

> *caminho da verdade e da paz, contanto que se conduzam conosco com integridade, evitando palavras tortas e conversas tortuosas e pregando deslealdade para com os Sábios Rabbanitas da geração; tanto mais que evitam zombar das palavras de nossos santos sábios (que a paz esteja com eles), os Tannaim , os Sábios da Mishná e do Talmud, cujas palavras e costumes seguimos, que eles estabeleceram para nós por meio de Moisés e o Todo-Poderoso. Portanto, devemos honrá- los e saudá-los, mesmo em suas casas, e circuncidar seus filhos, mesmo no sábado, enterrar seus mortos e confortar seus enlutados.*

Da mesma forma, embora os caraítas variassem em sua atitude em relação aos ensinamentos rabbanitas , os contatos sociais eram muitas vezes próximos, como é evidente nos casamentos entre caraítas e rabbanitas registrados em uma série de documentos do Cairo Genizah, com arranjos surpreendentemente modernos para permitir costumes diferentes na manutenção de festivais e outros arranjos domésticos:

> *Ele não acenderá as velas do sábado contra ela, e não a forçará em sua comida e bebida ... E esta Rayyisa aceitou em favor de seu marido mencionado que ela não profanaria contra ele os festivais de nossos irmãos Rabbanites todo o tempo em que estiver com ele ... Ambos assumiram estar juntos com total determinação, boa vontade e honestidade, e se comportar de acordo com o costume dos caraítas que observam os festivais sagrados de acordo com a visão da lua.*

As relações sobre horários discrepantes de festivais nem sempre foram tão tolerantes: um rabbanita em Bizâncio no século XI escreveu a seu irmão no Egito que 'os caraítas nos atacaram novamente no ano passado e profanaram os festivais do Senhor ... Agora uma violenta inimizade se desenvolveu entre nós e grandes brigas aconteceram. ' Mas, no século XIII, Sa'ad ibn Kammuna , um filósofo rabbanita que viveu no Iraque que descreveu as acusações mútuas dos dois campos e as respostas proferidas em cada caso, deu a entender que suas disputas não eramvale a pena continuar. Em Creta, no século XIV, o Rabbanite Semarias b. Elias pediu que os dois lados concordassem, para que 'todo o Israel pudesse mais uma vez se tornar uma união de irmãos'. [30]

É plausível, mas provou ser impossível de demonstrar, que todo o movimento caraíta teve muito de seu impulso de tendências dentro do Islã. Os paralelos entre as atitudes caraítas em relação à Bíblia e a rejeição do hadith por alguns teólogos muçulmanos com a intenção de preservar a autoridade do Alcorão são discerníveis apenas em fontes com quase dois séculos de diferença. Anan rejeitou o conhecimento secular, mas depois os caraítas abraçaram a ciência árabe com entusiasmo e, no século XI, tanto o filósofo caraíta Joseph b. Abraham haKohen haRo'eh al- Basir (isto é, 'o cego'), que veio do Irã para Jerusalém, e seu aluno Yeshua b. Judá (ambos escrevendo em Judaico- Árabe) foi influenciado, ainda mais do que Saadiah , pela teologia escolástica islâmica dos Muʿtazilitas , com sua ênfase na unidade de Deus e na criação do mundo. [31]

Meio século depois de al- Basir, o centro da vida caraíta foi se mudar das terras islâmicas (exceto o Egito) e perder a vitalidade estimulada pela cultura muçulmana circundante. A comunidade caraíta de Jerusalém parece ter sido exterminada em 1099 pela Primeira Cruzada junto com o resto dos judeus da cidade, e do século XII ao século XVI a maioria dos caraítas foram encontrados no império bizantino, com uma considerável literatura Karaite religiosa composta em Constantinopla. De *c* . 1600, muitos caraítas mudaram-se para o norte primeiro para a Crimeia e depois para a Lituânia e a Polónia, onde a sua relação com os rabbanitas foi decisivamente afectada pela incorporação na Rússia primeiro da Crimeia em 1783 e depois da Lituânia em 1795. Quando o estado russo sob Catarina, o Great em 1795 impôs impostos diferentes sobre Karaites e judeus Rabbanite , e permitiu que Karaites adquirissem terras, tornou-se possível para os 2.000 ou mais caraítas, que eram em muitos casos proprietários de terras de classe média, argumentar que, uma vez que não aceitavam o Talmud , eles não eram judeus e, em 1835, foram designados novamente como 'caraítas russos da fé do Antigo Testamento'. Em 1840, eles foram autorizados a se estabelecer como uma religião independente com status igual ao dos muçulmanos. Entre os líderes caraítas mais prósperos, e mais ansiosos por estabelecer a independência dos caraítas do judaísmo rabínico, estava a curiosa figura de Abraham Firkovich , originalmente de Lutsk na Volínia , cuja busca no século XIX por manuscritos antigos e relíquias arqueológicas, bem como lápides em viagens extensas da Crimeia e do Cáucaso a Jerusalém e Constantinopla pretendiademonstrar a história dos caraítas na conversão dos khazares

ao judaísmo. Seu legado foi a surpreendente coleção de manuscritos hebraicos na Biblioteca de São Petersburgo, que continua sendo de grande significado até hoje. [32]

No início do século XX, havia cerca de 13.000 caraítas oficialmente registrados na Rússia, com números menores na Polônia, Constantinopla, Cairo, Jerusalém e alguns outros lugares. Na Europa oriental, a separação do judaísmo serviu bem aos caraítas durante o Holocausto em meados do século XX, de modo que foram salvos da perseguição nazista, em alguns casos com a ajuda ativa de judeus rabbanitas . Depois de 1945, as relações desses caraítas europeus com o judaísmo rabbanita permaneceram distantes, mas depois de 1948 vários caraítas egípcios migraram para Israel e se tornaram parte da variada vida religiosa judaica do Israel contemporâneo. O estado judeu deu as boas-vindas a eles, emitindo (por exemplo) em 2001 um selo proclamando (em inglês) 'Os judeus caraítas', em homenagem aos caraítas que lutaram por Israel. Muitos rabinos em Israel também voltaram à atitude de Maimônides de que os caraítas são judeus, embora errados em suas idéias. Existem cerca de 40.000 caraítas em Israel no século vinte e um, principalmente em Ramleh, Ashdod e Be'er Sheva. Outros 4.000 vivem nos Estados Unidos, onde a maior concentração está na área de São Francisco, e existem comunidades menores em Istambul e na França. Nos últimos anos, os karaítas começaram a buscar cada vez mais difundir suas ideias, principalmente por meio da divulgação na Internet. Os caraítas podem alegar, como fazem desde a época de al- Kumisi em Jerusalém no final do século IX, que se voltaram para a lei de Moisés da qual outros judeus se desviaram: para al- Kumisi , os rabbanitas 'não ensinaram para que eu carregue o jugo das ordenanças conforme estabelecido na Lei de Moisés, mas, ao contrário, me desencaminhou com “uma ordenança de homens aprendidos de cor”, e é hora de arrepender-se '. [33]

Por que o judaísmo grego se extinguiu e o caraismo sobreviveu até agora? Uma razão pode ser as raízes do movimento caraíta em oposição de princípio à corrente principal rabínica, que muitas vezes os deixou em um isolamento desconfortável, mas lhes deu uma identidade distinta. Os judeus gregos, em contraste, herdaram uma cosmovisão compatível com a dos rabinos e, com o tempo, sua distinção se fundiu com a dos rabinos treinados em tradições mais vigorosas em outras partes do mundo judaico. Veremos mais casos de eliminação da diferença por meio de tais processos em períodos posteriores da história do Judaísmo até os dias atuais.

13
Rabinos no Ocidente (1000–1500 CE)

O último *geonim* da Babilônia a exercer influência no mundo judaico foi Hai Gaon. Após sua morte em 1038, a autoridade dentro do judaísmo rabínico foi espalhada por uma série de novos centros no mundo mediterrâneo e no norte da Europa, onde os judeus ficaram sob a hegemonia não apenas de governantes islâmicos na Palestina, Egito, Norte da África e Espanha, mas também de um multiplicidade de estados cristãos unidos pelo reconhecimento da jurisdição papal em questões religiosas de Roma. Na Espanha, França e Alemanha, rabinos com um respeito compartilhado e profundo aprendizado no Talmude Babilônico, bem como os textos bíblicos, consolidaram a expressão da lei como orientação para a vida cotidiana enquanto evoluía, por meio de especulação mística e também de análise filosófica , novas teologias sobre a relação de Deus com sua criação.

A conexão da erudição talmúdica intelectual com as preocupações práticas dos judeus europeus foi facilitada por um novo papel para rabinos individuais como árbitros comunais locais em comunidades judaicas na Renânia e na França a partir do século XI. À medida que as práticas comerciais se tornaram mais complexas em novos assentamentos de judeus em centros urbanos ao longo das grandes rotas comerciais do norte da Europa, a legislação comunal por representantes nomeados ou eleitos e a autoridade de comerciantes ricos como líderes comunais leigos às vezes se provaram insuficientes para a resolução de disputas internas entre Judeus e comunidades se voltaram para rabinos como especialistas em lei judaica. A seleção de um *rav* , título usado na segunda parte do século XI para se referir ao rabino de uma cidade, parece ter sido por consenso dos líderes leigos, e não por qualquer procedimento formal. A capacidade dos rabinos locais de exercer controle sobre uma comunidade dependia do apoio de tais líderes, até porque, se eles desejassem contestar uma de suas decisões, poderiam, em último recurso, apelar às autoridades estaduais.

A extensão em que em países europeus ou no norte da África um rabino local controlava

sua comunidade variava muito. No décimo terceiroséculo, regularmente se esperava que ele assumisse a responsabilidade pelos procedimentos dos abatedouros e açougueiros locais no preparo da carne kosher, para o preparo correto do *micvê*(banho ritual) e concessão do divórcio. Ocasionalmente, outros membros da comunidade eram capazes de liderar as orações e ler a Torá, mas frequentemente esperava-se que o rabino assumisse um papel de liderança no ritual da sinagoga. Em troca, ele recebeu honra e respeito, mas nenhuma garantia de mandato vitalício. Ele também não recebeu nenhum salário direto (já que o pagamento para se pronunciar na Torá era visto como um sacrilégio), embora as comunidades que desejavam manter seus rabinos encontrassem outras maneiras de recompensar seus serviços por meio de presentes e privilégios. Em última análise, o prestígio do rabino dependia de sua reputação de instrutor, muito reforçada se ele pudesse atrair estudantes de outros lugares para viajar para sua cidade para estudar o Talmud em sua yeshivá. Mais ambivalente como fonte de autoridade moral foi o reconhecimento de uma nomeação rabínica pelo estado cristão, como na nomeação em 1270 pelo rei de Nápoles e da Sicília de ' Maborach Fadalchassem, o judeu, habitante de Palermo, nossos fiéis que foram eleitos por você para exercer o sacerdócio em sua sinagoga, para massacrar em sua carnificina e para manter o selo do tabelião entre vocês '. [1]

A diversidade encorajada por tal jurisdição rabínica local foi contrabalançada por prósperos contatos inter-regionais ao longo das rotas comerciais através do Mediterrâneo e ao longo dos grandes rios e antigas estradas romanas da Europa. Rabinos locais buscaram conselhos em casos difíceis de colegas mais instruídos. Em qualquer região, freqüentemente havia apenas um sábio rabínico amplamente reconhecido como o 'líder de sua geração'. Os livros viajaram através da cópia de manuscritos, dos quais um número crescente foi preservado em coleções europeias acumuladas a partir do século XII. O número de cópias feitas e o número de citações de um trabalho em outro fornecem uma visão sobre a influência comparativa das idéias nos círculos rabínicos.

RASHI E O DESENVOLVIMENTO DE HALAKHAH

Uma consequência da poderosa difamação caraíta do décimo ao décimo primeiro século do projeto rabínico para promover a elucidação da Torá oral como uma expressão válida da lei de Moisés foi a consolidação da afirmação rabínica de seu entendimento da Torá dual. Nos séculos seguintes, a halakhah (lei), firmemente baseada na autoridade deas discussões rabínicas registradas no Talmude Babilônico que os caraítas tão veementemente negaram, iriam se expandir enormemente em seu alcance, profundidade, complexidade e variedade. O processo pode ser rastreado em muitos de seus detalhes desconcertantes porque, apesar da ênfase na oralidade da Torá, uma grande proporção da discussão haláchica encontrou seu caminho em textos escritos para o benefício de judeus em lugares distantes. Como resultado, os desenvolvimentos halakhic freqüentemente tomavam uma forma quase epistolar por meio da transmissão de responsa da mesma forma que o desenvolvimento da teologia cristã por correspondência entre igrejas nos primeiros séculos do Cristianismo. Alguns desses textos sobrevivem em sua forma original em fragmentos no Cairo Genizah. Outros foram copiados e mantidos para uso pelas comunidades judaicas durante a Idade Média, terminando nas coleções de estudiosos humanistas agora depositados nas bibliotecas das universidades. Outros, ainda, foram preservados nos arquivos de mosteiros e catedrais, onde a atitude ambivalente dos bibliotecários cristãos em relação a tal aprendizado judaico às vezes levava à preservação acidental de textos hebraicos nas encadernações de outras obras. O complexo processo de desengajar tais textos e identificar sua natureza em bibliotecas em todo o sul da Europa, especialmente Itália e Espanha, é uma tarefa apenas recentemente iniciada. [2]

Que tipo de trabalho foi escrito por rabinos nestes séculos? Os caraítas rejeitaram especificamente a autoridade do Talmud, e os eruditos rabínicos deveriam responder com comentários sobre o texto talmúdico , construindo sobre a cultura exegética que havia começado no século IX com os comentários bíblicos de Saadiah . Já na primeira metade do século XI Hananel b. Hushiel em Kairouan produziu um resumo sucinto em hebraico da halakhah que pode ser encontrado em cada página do Talmud, esclarecendo seções difíceis

do argumento. Seu contemporâneo em Kairouan, Nissim b. Yaakov b. Nissim ibn Shahin, produzido em comentários árabes sobre muitos temas talmúdicos . Mas seus esforços seriam diminuídos em influência pelo comentário talmúdico linha por linha do grande estudioso rabínico R. Shlomo Yitzhaki , mais conhecido como Rashi , em Troyes no final do século, e pelos suplementos à sua obra por numerosos tosafistas (autores de *tosafot*, 'adições') do século XII ao final do século XIV que procuraram melhorar o trabalho de Rashi e resolver contradições aparentes tanto em seu comentário quanto no próprio texto do Talmud (veja abaixo). [3]

Comentários sobre o Talmud surgiram do estudo da halakhah por si só, mas os processos envolvidos em viver de acordo com a halakhah também provocaram uma grande literatura na forma de responsa. Já vimos como a responsa do *geonim* na Babilôniaestabeleceram sua autoridade entre os judeus do mundo islâmico nos últimos séculos do primeiro milênio. Os correspondentes pediram aos *geonim* esclarecimentos sobre todos os tipos de questões relacionadas à doutrina, liturgia e outras questões jurídicas. Muitas responsas eram muito breves (apenas 'proibidas' ou 'permitidas'), mas outras eram mais extensas. O *geonim* poderia expressar irritação, como na reclamação enviada de Sura por Nahshon Gaon aos estudiosos de Kairouan no século IX sobre a prática de enviar uma pergunta idêntica às duas academias de Sura e Pumbedita : 'Isso não é uma profanação do Nome Divino ... que você dirá: "Eles discutem um com o outro?" ... Agora nós... o avisamos, que se você dirigir uma única pergunta [ambos] para nós e para Pum [bedita], nada [como resposta] será enviado a você de Pum ou de nós. '

No final do século X, estudiosos de outros centros de aprendizado rabínico (como Córdoba, Kairouan e Lucca) começaram a assumir esse papel como decisores de jurisprudência, muitas vezes envolvendo status pessoal, autoridade comunitária ou costume religioso. Muitos dos responsa sobrevivem de Moshe b. Hanokh , que se dizia ter trazido o conhecimento talmúdico no século X para a Espanha, onde fundou uma yeshivá; de acordo com o *Livro da Tradição* , 'todas as questões que antes eram dirigidas às academias agora eram dirigidas a ele'. Responsa costumava usar exemplos do Talmud como precedentes para resolver problemas contemporâneos ou, em países islâmicos, precedentes na responsa dos *geonim* . Mas em países cristãos, os rabinos geralmente confiavam em seus próprios raciocínios (incluindo casuística de textos bíblicos ou talmúdicos) para fornecer respostas claras às perguntas. O corpus de responsa de qualquer rabino individual poderia ser muito grande, e as decisões de tais indivíduos eram cada vez mais reunidas em volumes para o benefício das gerações posteriores. Assim, R. Meir b. Baruch de Rothenburg , que morreu na prisão na Alsácia em 1293, ele próprio um *posek* notável ('decisor') para os judeus da França e da Alemanha, começou em sua academia a coleta de responsa por rabinos Ashkenazi de todos os 300 anos anteriores. Os volumes resultantes, frequentemente copiados no final do período medieval, tornaram-se uma fonte importante da lei judaica. [4]

Os estímulos duplos do estudo talmúdico e a necessidade de aplicar a Torá à vida real combinados para produzir dois outros tipos de literatura haláchica destinada a esclarecer a lei em casos difíceis para indivíduos comuns incapazes de se familiarizar com a dialética esotérica do Talmude. por meio de seu próprio estudo dessa nova literatura ou (mais comumente) por meio do conselho de um rabino local com acesso aos textos acadêmicos. Por um lado, os rabinos na Alemanha e na França do século XII produziram volumes de *hiddushim* ('novidades'), que aplicam sofisticados dialética derivada do Talmud para questões legais não abordadas no próprio texto talmúdico , a fim de estender o alcance da halakhah na vida contemporânea. Ao mesmo tempo, várias autoridades rabínicas procuraram codificar essa crescente literatura jurídica em uma forma administrável para aqueles não suficientemente imersos nos comentários talmúdicos para encontrar seu caminho sem tal orientação. No século XI, Yitzhak Alfasi (conhecido como Rif), que compilou seu *Sefer haHalakhot* em Fez e, no final de sua vida, na Espanha, apresentou um resumo das conclusões jurídicas do texto talmúdico com resumos oficiais da legislação de o *geonim* . Em alguns casos, ele apresentou suas próprias regras para determinar a lei quando o Talmud deixou uma questão obscura. O árabe *Sefer haMitzvot* ('Livro dos Preceitos') de Hefets b. Yatsliah , um contemporâneo do Rif e um dos últimos estudiosos da

Babilônia a ter uma influência duradoura sobre os rabinos no oeste, dividiu os mandamentos em 36 capítulos organizados por tema, cada um com os mandamentos positivos e negativos apresentados separadamente e com a citação de textos de prova bíblicos e rabínicos relevantes. [5]

Ambos os códigos foram amplamente usados por Maimônides em sua *Mishneh Torá* ('Repetição da Torá'), que foi escrita no Egito na segunda parte do século XII. Maimônides objetivou especificamente superar o que ele percebeu como o declínio do conhecimento em seu tempo, expondo todos os aspectos da lei judaica em um hebraico mishnaico soberbamente claro, sem turvar o texto ao adicionar justificativas ou fontes para as decisões estabelecidas. Este trabalho revolucionário foi muito além da forma de compêndio de Hefets b. Yatsliah , já que Maimônides estava preocupado em produzir não um auxílio ao aprendizado talmúdico - seu trabalho não se referia aos escritos de Rashi nenhuma vez - mas instruções para viver no mundo real. A busca por clareza e finalidade na codificação da lei empreendida por Maimônides e seu contemporâneo mais jovem Eleazar b. Yehudah , que escreveu um código halakhic direto em Worms para o benefício dos judeus na Alemanha e no norte da França, estava em tensão com a originalidade e inovação daqueles rabinos que se dedicavam aos *hiddushim* que constantemente expandiam a halakhah .

Os codificadores não escondiam sua frustração com o que consideravam o obscurantismo de seus colegas rabínicos, que se deleitavam em complicar a lei sob a qual os judeus faziam o possível para viver na piedade. Yaakov b. Asher reclamou na primeira metade do século XIV que 'não existe lei que não tenha diferenças de opinião'. Seu próprio pai, Asher b. Yehiel , conhecido como Rosh, produziu um compêndio halakhic influente que cobriu todas as práticas halakhic da época, tanto paraAlemanha (onde o Rosh havia estudado) e em Toledo, na Espanha, onde ele se tornou chefe da academia rabínica em 1305, mas na visão de Yaakov, muita incerteza permaneceu. A solução adotada por Yaakov foi organizar a halakhah em seu *Arba'ah Turim de* acordo com um novo arranjo de quatro 'fileiras' (em memória das quatro fileiras de pedras preciosas no peitoral do Sumo Sacerdote): *Orah Hayyim* , para o dia a dia deveres como bênçãos; *Yoreh De'ah* para a lei ritual, como regulamentos dietéticos; *Even HaEzer* para o direito da família; e *Hoshen Mishpat* para direito civil. Em contraste marcante com Maimônides na *Mishneh Torá* , Yaakov citou as autoridades nas quais suas decisões foram baseadas. Seu código era severamente prático, que deixava de fora todas as leis que não eram mais aplicadas desde a destruição do Templo, cerca de doze séculos e meio antes. Sua influência seria considerável. [6]

Para todos esses métodos no desenvolvimento da halakhah , autoridade derivada do aprendizado ou perspicácia intelectual dos sábios envolvidos, conforme reconhecida por seus companheiros rabinos. Algumas dessas autoridades, como Yaakov b. O próprio Asher recusou-se a aceitar qualquer nomeação rabínica. Ele preferiu se dedicar ao estudo do direito, apesar de viver na pobreza. Alguns halakhistas eram considerados de piedade exemplar, mas tal reputação não era necessária para a aceitação das decisões legais se as próprias decisões fossem consideradas merecedoras de respeito. Bastante excepcionais foram as técnicas utilizadas por um certo Jacob, de Marvège, no centro-sul da França, que escreveu em seu *Responsa from Heaven* a halakhah revelada a ele em sonhos como uma resposta às suas perguntas a Deus:

> *Eu perguntei, na noite do terceiro dia, o décimo nono dia de Kislev, se isso veio a mim do Senhor ou se não. É assim que eu perguntei: Ó Rei Supernal, O Grande, Poderoso e Imponente Deus, que mantém Seu pacto de misericórdia para com aqueles que O amam, mantenha Teu pacto de misericórdia conosco. Comande Teus santos anjos designados para dar respostas às perguntas feitas em sonhos para responder a mim o que eu pergunto de diante de Teu trono glorioso. Que seja uma resposta verdadeira e correta, cada coisa em seu lugar, claramente definida, seja em conexão com as Escrituras ou com decisões legais, de modo que nenhuma dúvida posterior seja possível. Eis que pergunto: todas aquelas coisas que me vieram à boca como resultado das perguntas que fiz a respeito da imersão daqueles que tiveram uma emissão seminal, essas coisas vieram a mim pelo espírito santo? É vantajoso e correto revelá-los ao meu genro, Rabi Joseph, e instruí-lo a informar os sábios sobre a terra deles, ou eles vieram a mim por outro espírito para que não tivessem vantagem e é melhor eu escondê-los e escondê-los? Eles responderam: Eles eramverdadeiramente a palavra do Senhor e as palavras são antigas, o Ancião dos Dias as disse.*

É ainda mais impressionante que as respostas que Jacob alegou ter recebido em seus sonhos - nenhuma das quais divergia dos ensinamentos de outros rabinos franceses em sua

época - foram citadas como decisões halakhic por autoridades posteriores. [7]

Os centros nos quais os desenvolvimentos halakhic foram destruídos tornaram-se muito dispersos geograficamente no século XI, e essa dispersão aumentou durante o resto da Idade Média. Entre 900 e 1100, a preeminência das academias babilônicas em Sura e Pumbedita foi desafiada dentro do mundo islâmico por Tiberíades na Palestina, Kairouan no norte da África e Córdoba na Espanha, e no norte da Europa pelas academias de Troyes na França e Worms em Alemanha. A partir de 1100 novas academias na Provença e no que hoje são a Áustria e a República Tcheca tornaram-se centros , assim como as academias na Polônia a partir do início do século XIV. Sem nenhuma instituição central para controlar os desenvolvimentos, não é surpreendente que variações regionais na lei e na liturgia tenham surgido, apesar das tentativas de codificação, mas mesmo dentro dessa cultura difusa a autoridade de alguns indivíduos parece ter alcançado o reconhecimento em todo o mundo rabínico. Um desses indivíduos foi R. Shlomo Yitzhaki (Rashi), cuja extraordinária carreira na segunda metade do século XI foi responsável por transformar o norte da França e da Alemanha em centros de estudos bíblicos e talmúdicos . Como outros grandes eruditos desse período (incluindo, como vimos, o Rif e o Rosh), Shlomo Yitzhaki era geralmente referido nos círculos rabínicos por um acrônimo de seu nome. [8]

Rashi nasceu em Troyes, uma cidade importante às margens do rio Sena, a sudeste de Paris. Não se tratava de um retrocesso provinciano: havia uma cidade no local desde os tempos romanos, com um bispo desde o século IV e uma catedral desde o nono. Na época de Rashi, Troyes havia se desenvolvido como o centro de uma importante rota comercial, o que pode explicar o assentamento de judeus lá uma geração antes do nascimento de Rashi . Em qualquer caso, foi em Troyes que Rashi acabou fundando uma academia depois de estudar com acadêmicos em vários outros lugares, especialmente Worms. Sobre sua vida, é difícil distinguir fato de lenda, além de sua ocupação na viticultura e do conhecimento do francês que aparece em muitos lugares em seus escritos quando ele explicava palavras hebraicas difíceis por referência ao equivalente francês. Mas sua influência, tanto em sua própria época como nas gerações posteriores, pode ser inquestionavelmenteatribuído diretamente à impressionante clareza e meticulosidade de sua exposição dos dois textos primários para a educação rabínica em seu tempo, a Bíblia e o Talmude Babilônico.

Em seu comentário bíblico, que cobriu todos os livros de escrituras exceto Crônicas (e possivelmente Esdras e Neemias), Rashi enfatizou muito mais do que os comentaristas antes dele a importância de estabelecer o significado claro do texto (o *peshat*), usando razão e filologia, e ocasionalmente confessando ignorância quando não podia fornecer nenhuma explicação. Isso não significa que Rashi rejeitou os significados homiléticos atribuídos ao texto bíblico por rabinos anteriores, apenas que ele alegou subordinar tais interpretações ao significado simples. Assim, por exemplo, em sua exposição de uma passagem em Gênesis, 'E eles ouviram a voz do Deus Eterno andando no jardim no calor do dia', ele observou que 'Existem muitas explicações midráshicas e nossos professores têm já os recolheu em seus lugares apropriados em Bereshith Rabbah e em outros midrashim. Eu, entretanto, estou preocupado apenas com o sentido claro das escrituras e com os ensinamentos que explicam as palavras das escrituras de uma maneira que se encaixa nelas '. Essa ênfase na necessidade de esclarecer o significado claro do texto das escrituras seria seguida por comentaristas bíblicos medievais no século XII, como Abraham ibn Ezra na Espanha e Yosef Kimhi na Provença. [9]

Até certo ponto, a afirmação de Rashi de preferir o significado simples agiu como um artifício retórico para a inclusão de material midráshico muito anterior , como em sua interpretação da revelação a Moisés no Monte Sinai, na qual ele fez uso da compilação midráshica tannaítica no Mekhilta , com sua proibição do uso de ferramenta de ferro na confecção do altar:

> *Assim você pode aprender que, se tu liftest o teu instrumento de ferro acima dele tu profanas-lo. A razão disso é que, porque o altar foi criado para prolongar os dias do homem e o ferro foi criado para encurtar os dias do homem, não é certo que um objeto que encurta a vida do homem seja elevado acima daquilo que a prolonga ... E mais uma razão é : porque o altar faz a paz entre Israel e seu Pai Celestial e, portanto, não deve vir sobre ele nada que corte e destrua.*

A transmissão de tais ensinamentos morais sob o disfarce de uma interpretação simples

de um texto bíblico pode ser considerada um método excepcionalmente eficaz de pregação disfarçada. [10]

O comentário de Rashi seria muito usado pelo exegeta bíblico cristão Nicolau de Lira no século XIV e há evidências abundantes, não menos em manuscritos bilíngües em latim-hebraico, para cristãosinteresse em estudos bíblicos judaicos no norte da Europa na alta e no final da Idade Média. A influência na direção reversa é mais difícil de mostrar, embora o mnemônico PaRDeS , que se tornou popular nos círculos rabínicos a partir do final do século XIII como um meio de se referir a quatro maneiras diferentes de interpretar a Bíblia (*peshat* , 'significado simples'; *remez* , 'alusão'; *drash* , 'interpretação homilética'; *sod* , 'significado místico'), pode muito bem ter alguma conexão com a noção cristã medieval dos quádruplos sentidos da escritura. Mas o próprio Rashi , apesar de sua integração ao mundo secular de Troyes e de seu conhecimento da indústria, agricultura e comércio, parece não ter conhecido o latim e ter trabalhado sem a influência demonstrável do mundo intelectual não judeu de sua época.

A motivação de Rashi em explicar as escrituras para um amplo público judeu de educação moderada - ele assume um conhecimento básico do texto bíblico, por isso não estava preocupado em alcançar os totalmente ignorantes - parece ter sido a mesma que o levou a comentário sobre quase todo o Talmud Babilônico. Seu comentário expõe os argumentos encontrados no Talmud com grande clareza, não fazendo nenhuma tentativa de ir além do texto talmúdico para os desenvolvimentos posteriores da halakhah , em marcante contraste (como vimos) com aqueles que usaram o Talmud como base para suas próprias inovações halakhic. O que garantiu que o comentário de Rashi substituísse todos aqueles anteriores foi sua habilidade única de esclarecer a metodologia do Talmud, desvendando a construção de passagens complexas, explicando termos incomuns, fornecendo um fundo quase histórico e descrições realistas para iluminar histórias talmúdicas e geralmente trazendo o texto vivo. Foi uma conquista extraordinária e garantiu que seu comentário permanecesse o acompanhamento padrão para o estudo talmúdico depois de quase mil anos, apesar das numerosas divergências com suas interpretações específicas levantadas por seus alunos e sucessores. Os escritos de Rashi tocam frequentemente em temas favoritos como a relação única de Israel com Deus e o valor da oração, estudo da Torá e modéstia. Mas seu objetivo e legado estão menos encapsulados no que ele mesmo disse do que na revolução educacional que ele facilitou, especialmente através de seu comentário do Talmud, trazendo o mundo esotérico do Talmud ao alcance de uma gama muito maior de leitores do que tinha sido possível em gerações passadas. [11]

Entre os alunos mais impressionantes de Rashi e críticos incisivos estavam vários de seus netos, descendentes de suas três filhas, que continuaram sua tradição de estudo do Talmud sob a sombra da Primeira Cruzada (1095-6) e das perseguições da Renânia pelos seguintesséculo. Em certa medida, esses estudiosos desenvolveram um movimento existente em Worms e Mainz no final do século XI para sintetizar diversos textos talmúdicos a fim de esclarecer decisões práticas, mas a partir do século XII sua crítica tomou a forma de *tosafot* , acréscimos ao comentário de Rashi . Esses acréscimos, apresentados frequentemente na forma de uma discussão oral dentro de uma academia - 'e se você dissesse' e 'e for possível dizer' são fórmulas comuns - muitas vezes questionaram os comentários de Rashi com base em suas declarações em outro lugar ou em novos informações não fornecidas pelo próprio Rashi , como leituras de manuscritos de novas cópias do Talmud do Norte da África ou material do Talmud palestino, que geralmente era menos estudado. O mais influente desses primeiros tosafistas , por meio de notas de seus ensinamentos incorporadas aos manuscritos do Talmud por seus alunos, foi Jacob b. Meir Tam, um neto de Rashi, geralmente conhecido como Rabbenu Tam. Existem claras semelhanças entre as academias de Tosafistas e as novas escolas catedrais no norte da Europa no século XII, e há paralelos entre as atividades dos Tosafistas e as atividades dos glossários cristãos deste período, mas se havia conexões intelectuais diretas entre Judeus e cristãos neste nível permanecem desconhecidos. [12]

Rabbenu Tam não tinha medo de advogar revisões bastante drásticas nas interpretações tradicionais da Torá se sua leitura dos textos talmúdicos sugerisse que isso era necessário. Assim, por exemplo, ele defendeu, contra a visão de seu avô, Rashi , que o conteúdo dos

tefilin (filactérios) deveria ser alterado para que os textos bíblicos que eles contêm fossem escritos em uma ordem diferente - os argumentos entre os dois homens são tão bem equilibrado que alguns judeus piedosos hoje em dia colocam dois conjuntos de *tefilin* , um conjunto de acordo com as regras de cada professor rabínico. Essas leituras intensas do Talmud poderiam levar a discussões incômodas de ditames talmúdicos , como o procedimento, apresentado em nome do *tanna* R. Ilai , para lidar com impulsos incontroláveis de pecar e a importância de manter as aparências e evitar ser visto pecado: 'Se um homem vê que seu desejo [mau] o está vencendo, deixe-o ir para um lugar onde ele é desconhecido, vista-se de preto e cubra-se de preto, e faça o que seu coração deseja, mas não o deixe profanar publicamente a Deus nome.' Esse ensinamento em particular os tosafistas (sem surpresa) não estavam dispostos a interpretar literalmente. [13]

Por outro lado, a teoria jurídica era freqüentemente usada pelos tosafistas para justificar a prática existente quando ela entrava em conflito com a lei estabelecida no Talmud. Às vezes, eles discutiam a partir de uma opinião minoritária no Talmud. Às vezes, eles afirmavam que a prática existente salvaguarda outros valores que justificam ignorar as regras talmúdicas . Mais frequentemente, eles afirmaramque as condições pressupostas no Talmud não se aplicam mais. Assim, por exemplo, os tosafistas afirmavam que a negligência contemporânea na França do papel de lavar as mãos após as refeições, conforme exigido no Talmud, era justificada: o Talmud exigia tal lavagem para remover 'Sal de Sodoma', que era usado na comida e poderia causar cegueira se entrar em contato com os olhos, mas esse sal não estava mais em uso. O Talmud havia defendido a decisão da Mishná de que dançar e bater palmas são proibidos em um dia de festival, propondo que tais atividades podem encorajar a reparação de um instrumento musical, o que seria definitivamente proibido, mas, uma vez que na verdade os judeus franceses gostavam de tal dança e batendo palmas, os tosafistas alegaram, de forma não muito plausível, que a habilidade em moldar ou consertar instrumentos musicais havia sido perdida, de modo que a proibição original não se aplicava mais. R. Asher b. Yehiel , o Rosh, escreveu no início do século XIV sobre sua própria mudança de ideia ao deixar a Alemanha para a Espanha sobre as regras relativas a vestimentas feitas de materiais mistos que podem levar a uma aparência de violação da lei bíblica que proíbe o uso de lã e linho juntos em um vestimenta (ver Capítulo 4):

> *Quando eu estava na Alemanha , proibi a costura de uma peça de roupa de tela por baixo de uma de lã, porque roupas de tela não são encontradas com frequência na Alemanha e as pessoas imaginam que seja uma roupa de linho. Hoje em dia, também, roupas de seda são freqüentemente encontradas entre nós, de modo que todos as reconhecem pelo que são. Conseqüentemente, agora é permitido costurar uma vestimenta de seda por baixo de uma vestimenta de lã e fios de seda também são permitidos em uma vestimenta de lã.*

Em casos excepcionais em que o costume comum entre os judeus religiosos divergiu inteiramente das regras do Talmud, o proeminente rabino alemão do século XV Israel b. Petahyah Isserlein tolerou simplesmente ignorar o Talmud por motivos pragmáticos. Daí sua decisão sobre a recitação do Shema noturno enquanto ainda estava claro, como era padrão nos climas do norte durante o verão, quando os dias são longos:

> *Não há defesa para a prática de acordo com a teoria e raciocínio do Talmud. Mas deve-se supor que o hábito foi adotado como resultado da fraqueza que desceu ao mundo, de modo que a maioria das pessoas está com fome e deseja comer enquanto ainda é dia claro nos longos dias. Se eles tivessem sua refeição antes das orações da tarde, eles gastariam tanto tempo nisso que eles não iriam para a sinagoga de forma alguma ... Por causa disso, os estudiosos foram incapazes de impedir as pessoas de fazerem suas orações e recitarem o Shemá enquanto ainda é dia claro.*

Tais decisões do costume comum nem sempre resultavam em clemência: Maimônides observou em seu *Yad* que 'o serviço noturno não é obrigatório como os serviços da manhã e da tarde. Não obstante, todos os israelitas, onde quer que tenham se estabelecido, adotaram a prática do serviço noturno e o aceitaram como obrigatório. ' [14]

As viagens de rabinos, como o Rosh, entre diferentes comunidades, despertaram a consciência da variação na halakhah entre os judeus de diferentes regiões. Isso não era nada novo - vimos que os rabinos na época do Talmud estavam bem cientes das diferenças entre a Babilônia e a Palestina - mas o direito de divergir foi defendido pelas autoridades rabínicas locais com crescente veemência conforme a complexidade haláchica aumentava.

No Egito, Maimônides sustentou que qualquer pessoa que quebrasse a proibição Mishnaica de beber líquido que tivesse sido deixado exposto, no caso de uma cobra o ter envenenado, deveria ser açoitado, mas na França a proibição foi considerada pelos Tosafists inoperante com o fundamento de que havia nenhuma cobra venenosa no país. Já no início do século XIII, a existência de diferentes costumes locais que se solidificaram no status de lei vinculativa foi celebrada por Avraham b. Natan de Lunel , que viajou extensivamente pela Provença, norte da França, Alemanha, Inglaterra e Espanha, e descreveu esses costumes, particularmente no que diz respeito à oração e aos rituais da sinagoga, em seu *Manhig Olam* (freqüentemente chamado de *Sefer haManhig* , "O Guia"). O livro se tornou um guia útil para outros judeus em suas viagens.

As variações litúrgicas tornaram-se particularmente marcantes durante este período, com diferenças entre os ritos palestino, romaniota , francês do norte, Ashkenazi ocidental, Ashkenazi oriental, babilônico, persa e espanhol, alguns dos quais continuaram até os tempos modernos. Mas a divisão mais clara que surgiu no final da Idade Média foi entre sefarditas e asquenazim. Os judeus da França, Alemanha e Boêmia, cujas comunidades traçaram sua origem na Renânia no século décimo (daí 'Ashkenazi', do hebraico para a Alemanha), compartilhavam tradições suficientes no século XVI na língua, pronúncia hebraica, orações e poemas acrescentou às estruturas básicas compartilhadas da liturgia que eles passaram a se ver como distintos dos sefarditas da Península Ibérica (' Sefarad ' significando Espanha em hebraico), que por sua vez se apegaram às suas tradições com veemência. Quando os costumes se espalhavam de um grupo para outro, demoravam a ser aceitos. Assim, por exemplo, a prática de *tashlich* , o costume popular de recitar versos bíblicos sobre arrependimento e perdão de pecados na tarde de Rosh Hashaná por um rio ou algum outro corpo de água, simbolizando o lançamento de pecados no mar (como em Miquéias 7:19), que é atestado pela primeira vez emos escritos do início do século XV do rabino alemão Yaakov b. Moshe haLevi Molin, conhecido como Maharil , um renomado expoente do costume Ashkenazi, não é mencionado em nenhuma fonte sefardita até bem mais de um século depois. [15]

Alguns festivais eram de fato muito locais, como os ' Purims ' locais de Narbonne (instituído em 1236) e do Cairo (instituído em 1524) para comemorar a libertação local do perigo com celebrações análogas a Purim. Em Narbonne, uma rixa entre um judeu e um pescador, que terminou em homicídio, desencadeou um motim antijudaico que foi reprimido pelo Visconde Amauri , e o evento foi lembrado anualmente em 29 de Adar. Essa liturgia local era mais formalizada do que o costume popular de reverenciar os túmulos dos santos, que em grande parte do Oriente Próximo medieval os judeus compartilhavam com seus vizinhos muçulmanos . As objeções do teólogo caraíta Sahl b. Matzliah , um residente de Jerusalém, no século X, para os judeus que 'visitam os túmulos, perfumam-nos com incenso, acreditam em espíritos e pedem aos mortos o cumprimento de suas necessidades e passam a noite no túmulo' não tiveram sucesso em suprimir tais costumes: vimos (Capítulo 10) que o alegado túmulo do profeta Ezequiel, por exemplo, localizado dentro de uma sinagoga no Iraque, atraía peregrinos de longe, tanto muçulmanos quanto judeus.

Um costume que gradualmente assumiu força de lei em algumas comunidades, mas não em outras no período medieval, era exigir que os homens cobrissem a cabeça. Não há evidências de que esta prática foi disseminada no período talmúdico , mas cobrir a cabeça durante a oração tornou-se comum na Babilônia nos séculos posteriores e se espalhou particularmente entre os judeus nos países islâmicos. A justificativa para a prática foi a alegação de R. Huna b. Yehoshua, conforme relatado no Talmud Babilônico, que ele nunca andaria 4 côvados sem sua cabeça coberta porque 'a Presença Divina está acima da minha cabeça'. Cobrir a cabeça tornou-se um sinal de reconhecimento piedoso de que Deus está em toda parte, e a prática foi fortalecida pelo uso comum de coberturas para a cabeça durante as orações pelos muçulmanos. Yitzhak Alfasi, em Fez do século XI, considerava o uso do véu masculino obrigatório. Mas no século XIII ainda havia alguns judeus do sexo masculino na França que liam a Torá de cabeça descoberta, provocando a desaprovação de Viena de Yitzhak b. Moshe, autor de *Or Zarua* , um relato da halakhah e dos costumes e observâncias religiosas na França e na Alemanha: 'O costume de nossos rabinos na França de recitar bênçãos com a cabeça descoberta não tem minha aprovação'. [16]

Muitas variações de costume e prática, como a veneração de tumbas, foram claramente influenciadas pelas diferentes culturas circundantes entre que os judeus se encontraram em sua dispersão, mas em algumas comunidades uma ideologia distinta sustentou sua atitude para com a halakhah . Isso talvez fosse mais evidente entre os hassidei Ashkenaz , círculos de pietistas na Renânia de meados do século XII ao início do século XIV, liderados principalmente por membros da família Kalonymus em Mainz e Worms (ver Capítulo 9). Seu ascetismo e devoção ética, encapsulados no *Sefer Hasidim* ('Livro do Piedoso') escrito no início do século XIII por R. Yehudah b. Shmuel haHasid de Regensburg, foi baseada em uma teologia mística todos os seus próprios. O *Sefer Hasidim* descreve as normas da vida rabínica, com seções dedicadas ao ritual, ensino e estudo da Torá e vida social e familiar, mas também inclui muitas histórias exemplares para demonstrar o comportamento correto :

> *Certa vez, havia um homem que não queria liberar a esposa de seu falecido irmão da obrigação de casar com ele, e seu pé começou a doer, então lhe disseram: 'O mesmo erro de não tirar o sapato está doendo o pé. ' Então ele tirou o sapato e o pé ficou curado. Conta-se a história de um homem que costumava ir de cidade em cidade para se sustentar. Ele era pobre, mas rico em conhecimento e boas ações, e não queria dizer seu nome ou o quanto sabia. As pessoas dariam a ele uma ninharia. Ele então conversaria sobre a Lei com os sábios estudiosos da cidade, e quando eles viram o quanto ele sabia, as pessoas vieram para aumentar o que haviam dado a ele, mas ele se recusou a aceitar. Ele disse: 'Você já me deu a esmola de um homem pobre, mas o que você quer me dar agora para o meu conhecimento, eu não aceitarei.'*

Muitas outras narrativas descrevem milagres e demônios, refletindo crenças populares na Alemanha do século XII. Foi entre os Hasidei Ashkenaz nos séculos XII e XIII que a noção da criação de um golem(um ser vivo artificial) por magia através do emprego de nomes sagrados, um mito popular na tradição popular dos judeus na Europa oriental nos séculos posteriores (ver Capítulo 15 sobre as lendas sobre o Maharal de Praga), é encontrado pela primeira vez como o culminar de um estudo ritual de textos místicos. Subjacente a toda a abordagem do Hasidei Ashkenaz à halakhah estava a noção de que 'a raiz da santidade é o homem ir além da letra da Lei', e que isso deve levar ao ascetismo.

Vimos (Capítulo 10) que, um século antes, na Espanha muçulmana, Bahya ibn Pakuda contava com uma tradição diferente, baseada no misticismo islâmico ou sufismo, em seus *Deveres de Coração* , que pregava o dever de agradecer a Deus em o tempo todo e adotando uma atitude moderada em relação ao ascetismo. Bahya ensinou que retirar-se da sociedade seria errado para qualquer ser humano, não menos para um judeu que foi escolhido por Deus:

> *Indivíduos que vivem de acordo com a definição do tipo mais elevado de ascetismo, para que se assemelhem aos seres espirituais ... renunciam a tudo que os afasta do pensamento de Deus. Eles fogem de lugares habitados para os desertos ou altas montanhas, onde não há companhia, nem sociedade ... O amor de Deus os agrada tanto que eles não pensam no amor dos seres humanos ... De todas as classes, esta é a que está mais longe do 'meio' que nossa religião ensina, porque eles renunciam completamente aos interesses mundanos. E nossa religião não nos convida a abandonar totalmente a vida social, como citamos anteriormente: 'Ele a criou não um desperdício; Ele o formou para ser habitado ...* [17]

Seria errado deduzir dessa variedade que a inovação e a mudança permaneceram incontestáveis ao longo desses séculos. Costumes judeus variantes praticados por correligionários a uma distância segura poderiam ser tolerados mais facilmente do que aqueles dentro da comunidade local. Quando, no século IX, um certo Eldad chegou a Kairouan para anunciar à comunidade local suas origens em um reino judaico independente na África formado por várias tribos perdidas (incluindo Dan, à qual ele afirmava pertencer), os Kairouan Os judeus ficaram perturbados com a forma duvidosa de abate ritual (*shehitah*) que Eldad usava, apenas para ser assegurado por uma carta do grande rabino Tsemach Gaon, em Bagdá, que tal diversidade não era herética porque era de se esperar na diáspora . O Rosh, que havia fugido da Alemanha para a Espanha (como vimos acima) em 1306, reivindicou menos justificativa legal quando endossou a decisão dos rabinos de Córdoba de executar um blasfemo: embora, em sua opinião, isso não fosse permitido pela halakhah , ele deu sua aprovação para evitar um maior derramamento de sangue e as autoridades islâmicas privando a comunidade judaica de sua jurisdição. [18]

O princípio por trás das decisões rabínicas implícitas na Mishná e no Talmud era, como

vimos (Capítulo 11), que a legislação de acordo com a maioria dos sábios deveria ser obrigatória para todos, mas com a dispersão dos rabinos em vários países diferentes, o princípio era não é mais fácil de seguir. O neto de Rashi, Rabbenu Tam, tentou no século XII insistir no consentimento unânime, mas isso era ainda menos prático e conflitava um pouco com suas próprias controvérsias com os contemporâneos, como seu argumento com o erudito provençal Meshullam b. Yaakov de Lunel sobre as regras precisas para o acendimento de velas para o Shabat e outros costumes. A crítica às decisões haláchicas de outros até se tornou um gênero literário distinto nos escritos de um contemporâneo mais jovem de Rabbenu Tam, Avraham b. David,conhecido como Rabad , que chefiava sua própria academia em Posquières, no sul da França. Rabad dedicou tratados a notas críticas (*hassagot*) sobre as obras de codificadores tanto no passado distante (como Yitzhak Alfasi) quanto em seu próprio tempo, notavelmente sua bête noire, Zerahyah b. Yitzhak b. Levi Gerondi (que havia criticado o código de Alfasi). Seu ataque à *Mishneh Torá de* Maimônides foi feroz:

> *Ele pretendia melhorar, mas não melhorou, pois abandonou o caminho de todos os autores que o precederam. Eles sempre apresentavam provas para suas declarações e citavam a autoridade adequada para cada declaração; isso era muito útil, pois às vezes o juiz estaria inclinado a proibir ou permitir algo e sua prova se baseava em alguma outra autoridade. Se ele soubesse que havia uma autoridade maior que interpretava a lei de maneira diferente, ele poderia ter se retratado. Agora, portanto, não sei por que deveria reverter minha tradição ou minhas visões corroborativas por causa do compêndio deste autor. Se aquele que difere de mim é maior do que eu - ótimo; e, se sou maior do que ele, por que deveria anular minha opinião em deferência à dele? Além disso, há questões sobre as quais os Geonim discordam e este autor selecionou a opinião de um e incorporou-a em seu compêndio. Por que devo confiar em sua escolha, quando não é aceitável para mim e não sei se a autoridade em litígio é competente para divergir ou não? Só pode ser que 'um espírito autoritário esteja nele'.* [19]

Os desenvolvimentos halakhic no final da Idade Média tiveram um impacto decisivo na forma do judaísmo rabínico nos séculos seguintes. A divisão entre os sefarditas e asquenazim aumentou e foi reconhecida, enquanto todas as correntes do judaísmo rabínico abraçaram com entusiasmo os comentários de Rashi e seus sucessores no estudo do Talmud. Mas as relações entre as academias rabínicas nas quais a halakhah se desenvolveu e os sábios individuais que dominaram esses desenvolvimentos foram muito complicadas pela intrusão nos mesmos círculos rabínicos de novas idéias sobre filosofia e misticismo, aos quais nos voltaremos agora.

MAIMONIDAS: FÉ E FILOSOFIA

Das várias maneiras pelas quais o Islã moldou o desenvolvimento do judaísmo no Oriente Próximo, no Norte da África e na Espanha do século IX ao XV, a mais radical foi na prática da filosofia como um baluarte da doutrina religiosa por meio de argumentos racionais. Vimos que Filo no último século do Segundo Templo adotounoções com esse propósito, e que o argumento filosófico em um alto nível de abstração era característico do desenvolvimento da teologia cristã a partir do terceiro século, mas aquele discurso talmúdico estava focado em outras questões. A reintrodução da filosofia no Judaísmo refletiu o desafio das reivindicações islâmicas (e, mais tarde, cristãs) às suas próprias versões da verdade última, mas muitas das noções filosóficas mais duradouras a serem adotadas por todas as três religiões foram, na origem, os argumentos dos pagãos Gregos, notadamente Platão e Aristóteles. A especulação filosófica não era considerada por todos os judeus como isenta de seus próprios perigos, como veremos. Uma busca por uma explicação racional da religião pode parecer minar a autoridade da revelação.

Na Babilônia, na primeira metade do século X, a autoridade de Saadiah Gaon, cujo papel como líder da academia rabínica na Sura e oposição veemente aos caraítas, como observamos, integrou ao judaísmo rabbanita a adoção anterior pelo filósofo babilônico David ibn Marwan Mukammis (também conhecido como David haBavli) da abordagem do *Kalam* dentro do Islã. *Kalam* era uma forma de escolástica que, desde meados do século VIII, abordou questões de livre arbítrio, física (muitas vezes na forma de teorias atomísticas), a impossibilidade de atribuir atributos a Deus e a perfeição da justiça divina. Uma doutrina do Muʿtazilah , como a primeira escola do *kalam* era conhecida, de que o

Alcorão não existiu eternamente, mas foi criado junto com o resto do universo, foi até declarada oficial pelo califa al-Mamun em 833, apenas para ser negado por seu sucessor al-Mutawakkil em 847. Na época de Saadiah, a abordagem kalâmica era, portanto, bem estabelecida e controversa na cultura islâmica circundante. Mas as razões para seguir os métodos de interpretação racional da escritura utilizado pela *kalam* dada pelo Gaon em seu *Livro das Crenças e Opiniões* , escritos em judaico -Árabe, foi orgulhosa:

> *O leitor deste livro deve saber que investigamos e especulamos sobre os ensinos de nossa religião por duas razões: primeiro, para descobrir por nós mesmos o que aprendemos como conhecimento transmitido dos profetas de Deus; e em segundo lugar, ser capaz de refutar qualquer um que argumente contra nós a respeito de qualquer coisa que tenha a ver com nossa religião ... Desta forma, nos engajamos em especulação e investigação, a fim de fazer nosso o que nosso Senhor nos ensinou por meio de conhecimento transmitido. Isso inevitavelmente levanta um ponto que devemos agora considerar. Pode-se perguntar: 'Se os ensinamentos da religião podem ser descobertos por meio de indagação e especulação correta, como nosso Senhor nos informou, o que levou sua sabedoria a transmiti-los a nós por meio de profeciae para confirmá-los por provas visíveis e milagrosas, em vez de por demonstrações racionais? ' A esta pergunta, com a ajuda de Deus, daremos uma resposta completa ... Assim , fomos obrigados a aceitar imediatamente os ensinamentos da religião, juntamente com tudo o que eles implicavam, porque foram verificados pelo testemunho dos sentidos. (Também somos obrigados a aceitá-los com base no fato de que nos foram transmitidos totalmente autenticados por tradição confiável, como explicaremos mais tarde.) Mas Deus nos ordenou que demorássemos em nossas investigações racionais até que chegássemos por meio de argumentos na verdade da religião, e não abandonar nossa busca até que tenhamos encontrado argumentos convincentes a favor dela e sejamos compelidos a acreditar na revelação de Deus pelo que nossos olhos viram e nossos ouvidos ouviram. No caso de alguns de nós, nossas pesquisas podem levar muito tempo antes de serem concluídas, mas isso não deve nos preocupar; ninguém é impedido por qualquer obstáculo de prosseguir em suas investigações sem orientação religiosa.*

Como os praticantes do *kalam* , Saadiah afirmou que a criação veio do nada e que a existência de Deus pode ser inferida da criação. Ele descreveu a Torá como razão revelada e o propósito da criação de ser felicidade, que é alcançada por meio dos mandamentos da Torá. A filosofia de Saadiah, portanto, sustentou suas obras halakhic em que ele distinguiu entre os mandamentos éticos, que seriam observados sem revelação, uma vez que estão em conformidade com a razão, e os mandamentos cerimoniais, que dependem da revelação apenas. [20]

A influência de Saadiah na filosofia religiosa rabínica posterior seria imensa, mas mais por meio de sua introdução do pensamento grego no mundo rabínico do que por meio do *kalam* . Seu contemporâneo na Babilônia, David ibn Marwan Mukammis , seguiu a doutrina *kalam* em suas provas da existência de Deus, na qual ele enfatizou que, uma vez que os atributos divinos diferem dos humanos, as atribuições de Deus não podem afetar sua unidade:

> *O Criador do mundo é diferente do mundo em todos os aspectos. Sendo assim, e visto que o mundo é composto, seu Criador não é composto; visto que o mundo contém uma variedade de coisas, não há diversidade em seu Criador; visto que o mundo é finito, seu Criador é infinito; visto que o mundo é substância e acidente, seu Criador não é substância nem acidente.*

Tal pensamento racionalista foi trazido por Saadiah para o mundo rabínico dominante, junto com as idéias aristotélicas e neoplatônicas que Mukammis tirou do cristianismo. Saadiah e Mukammis também foram citados pelo moralista Bahya ibn Pakuda , cujos ensinamentos éticos já observamos, na Espanha do século XI. Mas a maior parte doa teoria filosófica que subjaz ao guia piedoso de Bahya para a espiritualidade foi derivada da tradição neoplatônica: para Bahya , a alma de cada indivíduo foi colocada no corpo por decreto divino, e é tarefa de uma vida espiritual permitir que a alma cresça, apesar das tentações do corpo, através da inspiração da razão e da Torá. [21]

A penetração das noções neoplatônicas no pensamento judaico atingiu o auge com as reflexões filosóficas do contemporâneo de Bahya na Espanha, Shlomo ibn Gabirol , cuja produção literária em uma vida curta e obscura foi surpreendente. A principal obra de filosofia de Ibn Gabirol , o *Fons Vitae* ('A Fonte da Vida'), foi originalmente composta em árabe, mas, com exceção de algumas passagens do árabe original citadas por Moses ibn Ezra, é preservada apenas em uma tradução latina e algumas passagens traduzidas para o hebraico nos séculos posteriores. Seu conteúdo está tão puramente preocupado com a metafísica que, apesar (ou talvez por causa) do uso generalizado da versão latina pelos cristãos sob o nome de ' Avicebron ', foi identificado como um texto judaico apenas no

século XIX. Ibn Gabirol abordou a existência do mundo material apesar da natureza inteiramente espiritual de Deus postulando que o mundo foi criado por uma cadeia de emanações nas quais a vontade divina inicial ainda tem alguma presença. A noção do homem como um microcosmo, no qual parte do mundo inteligível subsiste ao lado do corpóreo, permitiu a ibn Gabirol argumentar que os homens têm a capacidade de apreender as formas espirituais por seu próprio poder.

Nem a filosofia metafísica de ibn Gabirol, nem sua poesia hebraica secular sobre vinho e amizade estavam intimamente ligadas às tradições judaicas anteriores, e talvez não seja surpreendente que seu tratado sobre 'a melhoria das qualidades morais' defendesse um sistema ético que seria válido para todos tradições religiosas:

> *Chamamos nosso trabalho de 'A Melhoria das Qualidades', para o benefício em grande parte das massas, a fim de que possam obter conhecimento da natureza dos nobres e compreender este assunto por meio de vários métodos de expressão. Introduzimos a seguir todos os argumentos lógicos e demonstráveis que nos ocorreram; e, além disso, tanto quanto podemos, aduzimos versículos bíblicos. Nem, depois de dar isso primeiro, vejo qualquer mal em citar brevemente algumas declarações do sábio; e seguirei adornando (o que eu disse) com versos de literatos, e alguns versos de poetas, e qualquer coisa incomum que me ocorra, e tudo mais que eu possa lembrar, para que meu livro seja completo em todos os seus partes.*

Essa literatura ética, do mesmo gênero que o tratado de ética de Saadiah um século antes (veja aqui), buscou definir não apenas o comportamento correto , comona halakhah , mas os fundamentos filosóficos de tal comportamento . Ele se tornaria popular entre os judeus nos séculos seguintes, especialmente após a tradução dos escritos éticos árabes de Saadiah para o hebraico na segunda metade do século XII.

Apesar da natureza abstrata de sua filosofia e de seus versos seculares que tratavam dos temas padrão do vinho, amizade, amor e desespero, a poesia religiosa de ibn Gabirol mostrou uma profunda sensibilidade espiritual em hinos de penitência e glorificação da majestade de Deus, como em seu poema na *Coroa Real* , que inseriu algumas tradições litúrgicas para recitação e contemplação privada no Yom Kippur:

> *Misteriosas são as tuas obras, minha alma bem sabe:*
> *Tua, Senhor, é majestade, toda pompa e poder,*
> *Reinado cujo esplendor ainda mais esplêndido cresce*
> *O'ertopping tudo em glória e dote de riqueza.*
> *Para Ti, criaturas celestiais, e a semente*
> *Do tipo terrestre, conceda*
> *Todos eles devem perecer, somente Tu permaneces,*
> *O segredo de cuja força excede em muito*
> *Nosso pensamento, como Tu transcendes nosso plano frágil.* [22]

Mais de setenta anos após a morte de ibn Gabirol , Judah Halevi, outro colaborador do que se tornou uma época de ouro para a composição da poesia religiosa hebraica na Espanha, escreveu em árabe entre 1140 e 1170 um tipo muito diferente de tratado filosófico. Seu *Kuzari* , lançado na forma de um diálogo dramático como os diálogos compostos por Platão, imaginava uma discussão entre o rei dos khazares e um rabino sobre o lugar do judaísmo na história mundial. Os khazares haviam de fato adotado o judaísmo cerca de 400 anos antes (ver Capítulo 9), mas o contexto histórico significativo da grande obra de Judah Halevi foi a luta entre muçulmanos e cristãos pelo controle de sua cidade natal, Toledo, e o precário destino dos judeus entre esses dois poderes. [23]

O objetivo do *Kuzari* era demonstrar a inadequação da filosofia e a supremacia da revelação - e especificamente a revelação superior concedida por Deus aos judeus. Halevi insistiu que Deus é conhecido por meio da experiência, e especialmente da história de Israel, e não por especulação abstrata sobre a Causa Primeira. Ele afirmou que os antigos filósofos podiam justificar sua preferência por argumentos racionais com base em 'que eles não tinham o benefício da profecia ou da luz da revelação' e que por isso eles não eram culpados: 'Pelo contrário, eles merecem nosso louvor pelo que eles conseguiram alcançarsimplesmente pela força do argumento racional. Suas intenções eram boas, eles estabeleceram as leis do pensamento e rejeitaram os prazeres deste mundo. Podem, em qualquer caso, obter superioridade, visto que não eram obrigados a aceitar as nossas

opiniões. Nós, porém, somos obrigados a aceitar tudo o que vemos com nossos próprios olhos, ou qualquer tradição bem fundada, que seja equivalente a ver por si mesmo. ' A afirmação de Halevi do glorioso lugar de Israel na história pode ter sido composta em árabe, mas foi escrita em caracteres hebraicos e salpicada de citações hebraicas. Nunca foi provável que fosse confundido com o trabalho de um cristão como o *Fons Vitae de* ibn Gabirol havia sido. [24]

O ataque de Halevi aos filósofos reconheceu o papel fundamental que a filosofia agora desempenhava nos círculos intelectuais do judaísmo espanhol em seu tempo, e especialmente no estrato superior de judeus da corte, ao qual ele próprio pertencia. Nesses círculos, indivíduos ricos de diferentes conexões religiosas compartilhavam um estilo de vida culto de poesia, música e literatura e uma educação comum em um currículo filosófico aristotélico que se desenvolveu no currículo da escola islâmica em Alexandria, Bagdá e na Espanha islâmica. O grau de tolerância que se encontra na *convivência* , em que floresceram simbioticamente as três culturas do islamismo, do cristianismo e do judaísmo, não deve ser exagerado, mas o que *chamou* a *atenção* na vida religiosa dessa sociedade mista foi sua abertura intelectual, tanto por as minorias judaica e cristã quanto aos muçulmanos que as governavam. [25]

O ponto culminante do impacto dessa cultura islâmica no mundo mediterrâneo no judaísmo foi a carreira e a surpreendente influência, durante e após o século XII, de Moisés b. Maimon . A produção prolífica de Maimônides na codificação da halakhah , já observada a respeito da *Mishneh Torá* (aqui), foi aliada a uma determinação de reconciliar a filosofia com a tradição judaica. Ambos deram a ele uma influência excepcional entre os judeus do oeste ao leste do Mar Mediterrâneo e acenderam uma controvérsia, que duraria séculos após sua morte, sobre o papel da razão no judaísmo. A extensão de sua influência sobre as gerações posteriores foi resumida por uma frase que começou a circular nos círculos rabínicos um século depois de sua morte: 'De Moisés a Moisés, não houve ninguém como Moisés.' [26]

A influência de Maimônides deve algo às viagens impostas a ele tanto por suas circunstâncias pessoais quanto pelas consideráveis mudanças no mundo islâmico durante sua vida. Córdoba já havia sido a capital de al-Andalus , nome árabe da Espanha muçulmana, por cerca de 400 anos, quando Maimonides nasceu lá em 1138, e o grandeA mesquita (mesquita) há muito dominava a paisagem urbana. Com uma enorme população de árabes, berberes, vândalos, visigodos e judeus, a cidade foi estabelecida sob o domínio do califado como um farol cultural para a ciência, medicina, filosofia, poesia e arte. Dizia-se que a biblioteca islâmica de Hakam II continha mais de 400.000 livros e, embora tenha se dispersado após sua morte, tanto o mercado de livros quanto a bolsa de estudos continuaram a florescer na época de Maimônides - o grande filósofo e polímata ibn Rushd , conhecido na Europa cristã como Averróis, era um contemporâneo mais velho na cidade.

Maimônides cresceu aqui sob a dinastia berbere almorávida, que deu proteção relativa às suas minorias religiosas, incluindo os judeus, no padrão da moda na lei islâmica. Mas quando ele tinha dez anos, a cidade foi capturada pelos almóadas , uma nova dinastia, também de origem berbere, cuja interpretação da lei islâmica sunita era muito menos liberal e pode ter compelido a família de Maimônides a se converter nominalmente ao islamismo. A mudança de regime alteraria completamente a vida de Maimônides. A família deixou Córdoba para ir para a Espanha cristã no norte ou para Sevilha. Mas em 1160, quando Maimônides tinha vinte e dois anos, mudou-se para Fez, perto da capital almóada, antes de viajar para o leste em *c* . 1165 em direção à Palestina, então sob o controle dos Cruzados. Maimônides não chegou à Palestina, mas estabeleceu-se no Egito, onde no devido tempo se tornou médico da corte aiúbida no Cairo, até sua morte em 1204. Suas peregrinações pessoais não foram a única base para sua visão internacional. Em um período central de sua vida no Egito, Maimônides estava envolvido no comércio de pedras preciosas, o que envolveu contatos no extremo leste - seu irmão David morreu afogado no Oceano Índico em uma expedição comercial. E Maimônides também estava em muito contato com as comunidades judaicas da Provença (que incluía os Pirineus) e do norte da França e da Renânia, cuja independência das autoridades judaicas no mundo islâmico foi cada vez mais afirmada precisamente durante a vida de Maimônides, até porque cristã A

própria Europa estava afirmando seu poder contra a disseminação do Islã na lenta Reconquista da Espanha. [27]

O *Guia de* Maimônides *para os Perplexos* foi planejado para aqueles que desejavam seguir a Torá e a filosofia. Ele insistiu que os dois eram perfeitamente compatíveis. Noções aristotélicas, que Maimônides conhecia a partir de traduções para o árabe por estudiosos muçulmanos nos séculos IX e X, foram colocadas em defesa da Torá com base na suposição de que a filosofia de Aristóteles era verdadeira - em todos os aspectos, exceto em sua teoria da eternidade do universo, que Maimônides acreditava estar em conflito com a Bíblia e, portanto, deve estar errado:

Existem três opiniões do ser humano, a saber, de todos aqueles que acreditam que existe uma divindade, com relação à eternidade do mundo ou sua produção no tempo. A primeira opinião, que é a opinião de todos os que acreditam na Lei de Moisés, nosso Mestre, que a paz esteja com ele, é que o mundo como um todo - quero dizer, todo existente além de Deus, que Ele seja exaltado - era trazido à existência por Deus após ter sido pura e absolutamente inexistente, e que Deus, que Ele seja exaltado, existiu sozinho, e nada mais - nem um anjo, nem uma esfera, nem o que subsiste dentro da esfera. Posteriormente, por Sua vontade e Sua vontade, Ele trouxe à existência do nada todos os seres como são, sendo o próprio tempo uma das coisas criadas. Pois o tempo é conseqüência do movimento, e o movimento é um acidente no que se move.

O *Guia de* Maimônides teria um impacto imenso sobre seus contemporâneos judeus, mas menos por sua discussão técnica de questões específicas (como suas provas para a existência, incorporeidade e unidade de Deus, e sua interpretação da natureza da providência que afirma que o livre arbítrio não é afetado pela onisciência e presciência de Deus) do que por sua justificativa geral para usar a filosofia como um guia para a religião e uma maneira de compreender as partes aparentemente irracionais da Bíblia. O *Guia* abordou como falar sobre Deus em linguagem humana. Ele equiparou o antropomorfismo da Bíblia com uma compreensão filosófica da natureza do divino e demonstrou que os mandamentos da Torá têm um propósito racional, para desenvolver o potencial moral e intelectual dos homens. O papel de Maimônides em trazer Aristóteles aos judeus teria um paralelo no século seguinte entre os cristãos por Aquino. [28]

A filosofia é a base de todas as contribuições de Maimônides para a história do judaísmo, apesar de sua grande variedade. Antes dos 23 anos, ele escreveu um tratado de lógica. Sua codificação da halakhah na *Mishneh Torá* , discutida acima, insistia que 'um homem nunca deve lançar sua razão para trás, pois os olhos estão fixados na frente, não atrás'. Sua insistência na clareza de ideias como base do judaísmo foi resumida em seu *Comentário sobre a Mishná* , que ele completou aos trinta anos, logo após sua chegada ao Egito. Foi dentro deste *Comentário* , em uma discussão de uma breve parte do tratado Mishnaic *Sinédrio* que categorizou pecadores que não herdarão uma porção do mundo vindouro, que Maimônides primeiro estabeleceu treze princípios fundamentais da Torá, que ele enumerou como segue:

> *1. A existência do Criador: Há um ser que existe no modo de existência mais perfeito, e ele é a causa da existência de todos os outros seres. 2. A unidade de Deus: Sua unidade não é como a de um corpo simples que é numericamente um ... Pelo contrário, ele é um com uma unidade que é absolutamente única ... 3. A negação da corporeidade para Deus: nenhum dos acidentes dos corpos, tais como movimento e repouso, pertencem a ele por essência ou por acidente. 4. A preexistência de Deus. 5. Deus é aquele que deve ser adorado e exaltado. 6. Profecia. 7. A profecia de Moisés, nosso Mestre: devemos acreditar que Moisés foi o pai de todos os profetas. 8. A Torá vem do céu: devemos acreditar que toda a Torá que está em nossa posse hoje é a mesma Torá que foi passada a Moisés, e que em sua totalidade é da boca do Todo-Poderoso. Isso quer dizer que toda a Torá veio a ele de Deus de uma maneira que é metaforicamente chamada de 'falar', embora ninguém saiba a real natureza dessa comunicação, exceto Moisés, a quem ela veio. Ele cumpria a função de um escriba que recebe ordens. 9. Revogação: esta Torá de Moisés não será revogada, nem outra Torá virá de Deus. 10. Deus conhece as ações dos homens e não as desconsidera. 11. Deus recompensa aquele que obedece aos comandos da Torá e pune aquele que transgride suas proibições. 12. A Era Messiânica: devemos acreditar e afirmar que o Messias virá. 13. A ressurreição dos mortos.*

Os treze princípios eram efetivamente um credo. Eles geraram um endosso entusiástico e uma forte dissensão até os dias atuais. [29]

Algumas das posições de Maimônides em seu judaísmo filosófico parecem ter sido inspiradas pela oposição às reivindicações do Islã, mas a relação entre seu pensamento e o Islã era complexa, não menos porque ele entrou em contato com muçulmanos de tipos muito diferentes. Os sunitas almorávidas sob cujo governo ele nasceu se opunham

totalmente à especulação racional, enquanto os fatímidas xiitas que estavam no controle do Egito quando Maimônides chegou lá desenvolveram uma teologia ismaelita baseada no neoplatonismo. Os sunitas aiúbidas em cujos círculos ele terminou seus dias adotaram a teologia especulativa distinta associada ao filósofo persa e místico Ghazali, cujos livros foram publicamente queimados no Magrebe pelos almorávidas em 1109. Ao adotar um elemento da teologia islâmica, então, Maimônides pode denegrir implicitamente a abordagem de um ramo diferente do Islã, e há evidências em suas cartas de que ele estava ciente da necessidade de ser cuidadoso sobre o impacto que seu trabalho poderia ter em relação aos seus patronos muçulmanos. Mas um exemplo distinto de sua herança do Islã almóada, que tanto dominou a vida de Maimônides como um exilado doCórdoba em sua adolescência e como um jovem vivendo exteriormente como muçulmano pode ser a insistência na unidade de Deus e o desejo de fundamentá-la em uma definição de crença correta para erradicar a heresia - daí a necessidade de um credo. Os treze princípios de Maimônides deveriam ser consagrados na liturgia da sinagoga na forma do hino *Yigdal* , composto em Roma provavelmente no século XIV e em uso generalizado desde então, na conclusão dos serviços noturnos dos sábados e festivais:

Grande é o Deus vivo e louvado.
Ele existe e Sua existência está além do tempo.
Ele é Um, e não há unidade como a Dele.
Insondável, Sua unidade é infinita ...
No final dos dias Ele enviará nosso Messias,
para redimir aqueles que aguardam Sua salvação final.
Deus reviverá os mortos em Sua grande benignidade.
Bendito para sempre é o Seu nome glorioso! [30]

Maimônides escreveu principalmente em Judaico- Árabe, mas na casa dos 40 ele escreveu a *Mishnê Torá* em Hebraico Mishnaico e mais tarde cooperou com a tradução para o hebraico por Shmuel ibn Tibbon , um rabino em Lunel na Provença, de seu *Guia* filosófico . Ele parece ter se tornado cada vez mais consciente da necessidade de usar o hebraico para alcançar um público judeu na Europa cristã, para o qual o árabe, mesmo em caracteres hebraicos, era inacessível. A ampla distribuição da prolífica correspondência de Maimônides tornou-se clara com a descoberta de numerosas cartas em sua mão do Cairo Genizah. É difícil imaginar como ele encontrou tempo para redigir seus tratados médicos ou para cumprir seus deveres como líder de uma comunidade judaica fragmentada e fragmentada no Cairo. [31]

A influência excepcional de Maimônides como líder comunitário e halakhist durante sua vida - um dos títulos atribuídos a ele foi o de 'a Grande Águia', do livro bíblico de Ezequiel, significando seu status quase real dentro da comunidade judaica - ambos emprestados autoridade a seus tratados filosóficos e os tornou vulneráveis a ataques. A polêmica contra seus escritos halakhic já era feroz durante a vida de Maimonides, como vimos, mas o ataque à sua filosofia ganhou impulso apenas nas décadas após sua morte. As polêmicas mais fortes foram feitas por alguns dos rabinos da Provença mais envolvidos em círculos místicos (veja aqui), com objeções especificamente à crença de Maimônides de que a ressurreição (que ele, como seus oponentes, considerava um princípio fundamental do Judaísmo) seria da alma ao invés do corpo (embora o próprio Maimônides, em seu *Tratado sobre a Ressurreição* , tenha argumentado que uma espiritualidadeconceito não precisa entrar em conflito com a noção de que a alma pode retornar ao corpo). O endurecimento das posições entre racionalistas e místicos foi encorajado por levantes no mundo mais amplo, tanto judaico quanto cristão. A controvérsia maimonidiana no século XII foi paralela ao conflito nos círculos cristãos entre Pedro Abelardo e Bernardo de Clairvaux, mas com o estímulo adicional para os judeus dos exércitos cruzados passando pela Renânia e a Reconquista na Península Ibérica, com o pavor de que o racional a religião não funcionaria. [32]

Meir b. Todros haLevi Abulafia, originalmente de Castela, mas ensinando em Toledo, precipitou o ataque, observando que, se não há ressurreição corporal, 'para que fim os corpos estavam vigilantes por seu Deus, eles foram para as trevas por causa de seu Deus?

Se os corpos não ressuscitaram, onde está a esperança deles e onde devem procurá-la? ' Os oponentes de Maimônides atacaram todas as tentativas de explicar milagres racionalmente. Os apoiadores de Maimônides responderam alegorizando ainda mais , com contos milagrosos no Talmud fornecendo muito material adequado. Os oponentes de Maimônides na Espanha e na Provença pediram o apoio dos rabinos do norte da França, cuja admirável perícia no Talmud e na halakhah nunca fora manchada com o conhecimento de Aristóteles. Seu apoio foi encorajado pelo desgosto pelo estilo de vida luxuoso desfrutado pelos judeus filosoficamente educados da Espanha islâmica. A filosofia por si só não levou ao hedonismo, mas deve ter parecido assim para os judeus empobrecidos do norte da Europa. Tais preconceitos foram reconhecidos no século XIII pelo único líder rabínico da Espanha com estatura suficiente para mediar entre as partes, Moshe b. Nahman , também conhecido como Nahmanides ou Ramban. [33]

As próprias obras haláchicas de Nahmanides sintetizaram as tradições da análise talmúdica no norte da França com os métodos analíticos de Maimônides, e ele estava suficientemente envolvido na especulação mística e messiânica para receber uma atenção simpática dos cabalistas da Provença na década de 1230, principalmente por causa de sua pesquisa pois o significado mais profundo do texto bíblico o levou a se opor à busca de Maimônides por uma explicação racional para os milagres. Mas ele ficou horrorizado com a *herem* (proibição) imposta em 1232 pelos rabinos da Provença ao estudo da filosofia de Maimônides e pelas tentativas dos rabinos provençais de persuadir os talmudistas do norte da França a impor uma proibição semelhante. A carta de Nahmanides aos rabinos do norte da França argumentando contra a proibição afirmava não que a filosofia era boa em si mesma, mas que nas mãos de Maimônides ela havia sido uma arma importante na luta para evitar erros mais profundos os judeus da classe alta de Espanha quem'encheram seus estômagos com a comida ... dos gregos', de modo que se não fosse pelos escritos de Maimônides 'eles teriam decaído quase que inteiramente'. [34]

Tal mediação foi em vão à luz das paixões de ambos os lados e da clareza dos argumentos a favor e contra a implantação da filosofia para melhor compreender a Torá. Como cada lado baniu o outro, com uma confusão de cartas, sermões e comentários polêmicos circulando amplamente e rabinos viajando de um campo a outro para ganhar apoiadores, a batalha chamou a atenção das autoridades cristãs. Em 1232, os dominicanos na Provença intervieram queimando livros de Maimônides como heréticos. O choque para todos os envolvidos na polêmica foi imenso. Foi dito que Jonas b. Avraham Gerondi , um líder partidário na Provença e na Espanha entre os oponentes de Maimônides, se arrependeu tão profundamente de seu envolvimento na luta que planejou uma peregrinação ao túmulo de Maimônides em Tiberíades na Palestina, para onde o corpo de Maimônides fora carregado após sua morte.

Essas diferenças entre judeus racionalistas e não-racionalistas dentro do judaísmo rabínico empalideceram diante dos eventos em Paris, onde um certo Nicholas Donin , um judeu que havia sido excomungado por seu professor, R. Yehiel b. José, por suas visões heréticas ao repudiar a Torá oral de uma forma semelhante aos caraítas, apostatou ao Cristianismo, juntou-se aos Franciscanos e atacou o Talmud como um texto obsceno cheio de blasfêmias contra Jesus, Maria e o Cristianismo. Na disputa que se seguiu, realizada em Paris em 1240 com o apoio papal, o Talmud foi condenado e vinte e quatro carregamentos de obras talmúdicas foram queimados em 1242. Ambos os lados da controvérsia Maimonidiana teriam concordado com os argumentos desesperados apresentados por R. Yehiel à Rainha Blanche contra a profanação do que era, para filósofos e místicos tanto quanto para os halakhistas, a base de sua fé:

> *O Talmud é muito antigo e ninguém se queixou dele antes. Seu aprendido Jerome conhecia todo o conhecimento judaico, incluindo o Talmud, e ele teria dito algo se houvesse algo errado com isso. Por que deveríamos ter que defender nossa vida contra este pecador, que negou a autoridade do Talmud e se recusou a acreditar em qualquer coisa, exceto na Torá de Moisés sem interpretação? Mas todos vocês sabem que tudo requer interpretação. Foi por isso que o excomungamos, e desde então ele conspirou contra nós. Mas vamos morrer em vez de desistir do Talmud, que é a menina dos nossos olhos. Mesmo que você decida queimar o Talmud na França, ele continuará a ser estudado noresto do mundo, pois nós, judeus, estamos dispersos pelo mundo. Nossos corpos, mas não nossas almas, estão em suas mãos.* [35]

As questões que haviam causado tal contenda estavam profundamente baseadas para desaparecer completamente, e no final do século as paixões foram despertadas pela extensão em que a alegorização foi adotada pelos racionalistas. Em Barcelona no final do século XIII, Shlomo b. Avraham Adret , conhecido como Rashba , buscou um acordo. Apesar de sua oposição à alegorização extrema, ele próprio estudou filosofia e defendeu os escritos filosóficos de Maimônides. Mas ele estava preocupado que a filosofia e outros estudos seculares iriam distrair os jovens estudantes da Torá 'que está acima dessas ciências' e emitiu uma proibição em 26 de julho de 1305, declarando que 'nós decretamos para nós mesmos, para nossos filhos e para todos aqueles que junte-se a nós, que pelos próximos cinquenta anos e sob a ameaça de ser banido da comunidade, ninguém entre nós com menos de 25 anos de idade estudará tanto no original quanto em traduções de livros escritos pelos gregos sobre filosofia religiosa ou ciências naturais (...) Excluídos, entretanto, dessa proibição geral estão os livros sobre a ciência da medicina. '

Para muitos rabinos racionalistas até esta data, tal proibição não era aceitável, mesmo que eles próprios não se entregassem à filosofia, e Menahem Meiri , um grande talmudista de Perpignan na Provença, escreveu explicitamente a Adret em oposição, apontando para o (agora) muitos estudiosos talmúdicos que foram filósofos. Um contemporâneo mais jovem da Provença, Yosef b. Abba Mari Caspi, que escreveu um comentário sobre o *Guia de* Maimônides e de fato foi mais longe do que Maimônides ao aceitar os argumentos aristotélicos ao defender a eternidade do universo, deixou em uma carta testamentária a seu filho um esboço do currículo educacional que ele acreditava mais adequado para O jovem. Incluía, ao lado das ciências práticas e da ética, o estudo da lógica, da teologia, da *Metafísica* de Aristóteles e (é claro) do *Guia de* Maimônides :

> *Existem, meu filho, duas disposições entre os judeus contemporâneos que devem ser firmemente evitadas por ti. A primeira turma é formada por aqueles de conhecimento superficial, cujos estudos não foram suficientemente longe. Eles são destruidores e rebeldes, zombam das palavras dos rabinos de bendita memória, tratam os preceitos práticos como de pouca importância e aceitam interpretações impróprias das narrativas bíblicas. Eles traem inequivocamente seu conhecimento inadequado com os escritos filosóficos de Aristóteles e seus discípulos ... A segunda classe acima referida inclui aqueles de nosso povo que desprezam a filosofia genuína, conforme apresentada nas obras de Aristóteles eseu gosto. Agora, meu filho, eu não culpo essa classe porque eles se dedicam todo o seu tempo à argumentação talmúdica ... Meu filho! Quando encontrar tais homens, dirija-se a eles assim: Meus mestres! Que pecado seus pais detectaram no estudo da lógica e da filosofia? É um crime terrível usar palavras com precisão? E então, o que vocês dizem da obra de Aristóteles e Maimônides? Você examinou o interior de seus livros? Se vocês sabem mais do que suas capas, têm certeza de que os livros são uma exposição e justificação de nossos preciosos preceitos. Se você está avançado em anos e ainda não leu as palavras dos filósofos ... então abra seus ouvidos antes que o sol escureça!* [36]

A afirmação do valor da *Metafísica* de Aristóteles e a aceitação dos argumentos aristotélicos para a eternidade do mundo alinharam Caspi com seu contemporâneo provençal, Levi b. Gershon, também conhecido como Gersonides ou Ralbag , o último teólogo judeu a fazer uso extensivo da filosofia aristotélica. As *Guerras do Senhor de* Gersonides cobriram em seis livros a imortalidade da alma, profecia, conhecimento divino, providência divina, astronomia e matemática, e a criação do mundo. Essas foram as principais questões filosóficas da época, e, apesar de seu grande aprendizado judaico como comentarista bíblico e talmudista , Gersonides (em contraste com Maimônides, cuja obra ele freqüentemente submetia a críticas) colocou os argumentos de Aristóteles sobre esses tópicos em primeiro plano, em vez de revelações da tradição judaica, voltando-se para sua compreensão de Aristóteles às obras do contemporâneo de Maimônides na Espanha do século XII, o filósofo islâmico Averróis (ibn Rushd), sobre cujas obras escreveu comentários. [37]

Em meados do século XIV, após a morte de Gersonides , a racionalidade aristotélica perderia seu apelo para muitos pensadores judeus na Espanha, à medida que outras abordagens da Torá, especialmente o misticismo, cresciam em popularidade e a influência islâmica diminuía com o recuo do controle muçulmano do sul da Espanha. Hasdai b. Abraham Crescas , que veio de Barcelona e foi nomeado pelo Reino Cristão de Aragão em 1387 como rabino coroado para representar a comunidade judaica perante o governo,

escreveu no final de sua vida em 1410 uma crítica feroz à tradição aristotélica dentro do judaísmo. Ele atacou Gersonides como herético e defendeu a substituição dos pontos de vista de Maimônides (a quem chamou de 'o Mestre') pelo que ele apresentou como uma forma mais judaica de judaísmo. Nos escritos de Crescas , o que restou da abordagem filosófica foi encontrado menos em doutrinas específicas do que em métodos racionalistas. Crescas , tanto quanto os escolásticos que criticava, escreveu sobre as provas,proposições, princípios e razão, embora ele afirmasse que (por exemplo) a autoridade para a existência de Deus deve ser atribuída apenas à Bíblia. Para Crescas , como Maimônides principalmente um líder comunal e próximo dos poderes governantes da época, o aristotelismo era perigoso porque tinha sido usado por intelectuais judeus para justificar a desertificação do judaísmo. É claro que é irônico que a própria polêmica de Crescas tenha mostrado um conhecimento íntimo da tradição que ele atacou. Seus ataques à filosofia de Aristóteles devem ser vistos ao lado de sua *Refutação dos Princípios dos Cristãos* , publicada em catalão em 1397-8, que continha uma crítica ferozmente lógica das principais doutrinas cristãs, como o pecado original, a Trindade, a encarnação e o nascimento virginal em um esforço para reconquistar os apóstatas judeus para o cristianismo. [38]

Um impulso semelhante para responder à ameaça do cristianismo está por trás do aluno do *Livro dos Princípios* de Crescas , Yosef Albo . Albo foi um dos porta-vozes dos judeus em uma disputa forçada muito pública e prolongada em Tortosa de janeiro de 1413 a abril de 1414, como resultado da qual muitos judeus se converteram ao cristianismo, sem dúvida encorajados também pelas memórias da violência comunal sofrida pelos judeus de Aragão em 1391, durante o qual o próprio filho de Crescas foi vítima de assassinato. O livro de Albo , com seu foco na lei como a base da salvação, contém uma mensagem anticristã implícita no rebaixamento da crença em um messias a um nível abaixo de um princípio no judaísmo. De acordo com Albo , não acreditar que um messias viria pode ser um pecado, mas não constituiria uma heresia. Albo conhecia as obras de escolásticos cristãos, como Tomás de Aquino, e nas disputas com os cristãos ele estava perfeitamente ciente das fraquezas da formulação de Maimônides de treze princípios de fé, incluindo a esperança em um futuro messias. Crescas havia proposto uma lista mais curta de seis princípios, que Albo, por sua vez, reduziu a três: a existência de Deus, a revelação divina e a recompensa e o castigo. É irônico que esta lista de três princípios, que Albo provavelmente tomou emprestado de seu contemporâneo Shimon b. Tsemach Duran (que ensinou em Argel depois de um surto antijudaico em sua terra natal, Maiorca, em 1391), foi tirado originalmente do aristotélico islâmico Averróis, que afirmou que qualquer pessoa que negue qualquer um desses princípios é um incrédulo no Islã. O *Livro de Princípios de* Albo seria imensamente popular nas gerações posteriores, ajudado pela disponibilidade de uma edição impressa de 1485. [39]

Por volta do século XV, uma abordagem filosófica das idéias religiosas passou a parecer natural para muitos judeus, mesmo enquanto o equilíbrio de autoridade entre a razão e a revelação permaneceu um ponto constante de disputa. Assim, Yitzhak Arama , um rabino espanhol da segunda metade do século XV, adotou dos sermões cristãos a prática de apresentar idéias filosóficas em discursos semanais na sinagoga à luz da leitura da Torá para aquele sábado. Ele usou textos rabínicos apropriados e um uso habilidoso da alegoria para popularizar as idéias filosóficas para um grande público. Assim, por exemplo, 'No princípio Deus criou os céus e a terra' deveria ser explicado declarando que 'no início Deus tirou os céus e a terra da inexistência absoluta. A palavra “céus” aponta para os dois elementos, o mundo espiritual (inteligências) que teve que ser criado primeiro e também a matéria das esferas que estavam mais próximas de Deus na ordem da criação. '

Mas a própria confiança de Arama na razão humana era limitada, uma vez que ele sabia pelo texto bíblico que a árvore do conhecimento conforme descrito no Jardim do Éden era uma árvore do conhecimento do mal e do bem, e que a razão humana, que poderia fazer isso muito bem, se temperado com fé, se desviaria para o mal se fosse permitido transbordar os limites da fé. A 'verdadeira ciência' para o Arama não era filosofia, mas cabala. Ele foi um dos primeiros comentaristas da Torá a usar como fonte clássica o Zohar, o texto mais influente produzido pelos místicos do judaísmo medieval que tanto lideraram a oposição ao racionalismo da filosofia. [40]

Onde, nas minúcias de viver de acordo com a halakhah , a racionalização da filosofia e os argumentos escolásticos dos talmudistas , os judeus medievais encontrariam um sentido de transcendência do divino? A arquitetura etérea da mesquita de Córdoba na Espanha islâmica e as grandes catedrais do norte da Europa, que inspiraram admiração religiosa em seus contemporâneos muçulmanos e cristãos, não tinham contrapartida arquitetônica na vida religiosa dos judeus, tanto porque as comunidades judaicas medievais eram pequenas e não tinham necessidade de sinagogas em grande escala e, em muitos casos, por causa das restrições impostas pelas autoridades cristãs à altura dos edifícios judaicos, que não deviam exceder a das igrejas vizinhas . Os judeus com riqueza para gastar em arquitetura religiosa esbanjaram na decoração de interiores. A sinagoga de Worms, fundada em 1034 para uma comunidade mercantil que floresceu sob a proteção real e foi o lar de uma série de estudiosos rabínicos especialistas em halakhah , permaneceu um retângulo simples mesmo depois de seuo espaço interno foi reorganizado no final do século XII, com nave dupla formada por colunas românicas semelhantes às utilizadas na construção contemporânea da catedral de Worms. Eram edifícios projetados para dar um sentido de solenidade às reuniões comunitárias, que cada vez mais nas comunidades medievais se concentravam na sinagoga, mesmo quando o assunto do encontro não era em si religioso, mas não elevava o espírito. Excepcional foi o notável Altneuschul de Praga, um impressionante edifício gótico com uma nave dupla modelado na arquitetura cristã contemporânea; construído em 1270, ele ainda está em uso hoje. [41]

Para alguns judeus medievais - como para alguns cristãos medievais - um senso de transcendência foi encontrado na especulação mística, embora, como veremos, os círculos em que tal misticismo floresceu tenham permanecido restritos ao longo da Idade Média. Os místicos já haviam especulado sobre a natureza do reino divino no período talmúdico , como vimos em nossa discussão sobre o misticismo Hekhalot (Capítulo 11), mas o misticismo realmente só começou a assumir um papel mais central na liturgia e orações comuns, e a encontrar seu caminho para todas as outras áreas da vida religiosa judaica (incluindo halakhah), com a promulgação da obra extraordinária chamada Zohar (' Esplendor ') nas últimas décadas do século XIII. O Zohar, uma coleção desorganizada de cerca de vinte tratados separados em uma forma afetada de aramaico inventado com um conhecimento parcial da língua para soar impressionante e exaltado (veja abaixo), trouxe para a corrente principal do pensamento religioso judaico uma teologia mística que tomou as narrativas bíblicas como um símbolo do mundo divino e explicou o mundo por meio dos atributos divinos que emanam do Deus oculto.

Se alguém tomar o Zohar em sua própria estimativa, esta teologia mística constitui um conhecimento mais elevado do que a halakhah e vem direto das escrituras através da interpretação do sábio rabínico do segundo século Shimon bar Yohai . Shimon, que viveu na Palestina na época da guerra de Bar Kokhba no segundo século EC e que se acreditava ter se escondido em uma caverna por sete anos para escapar dos romanos, teria composto o Zohar sob a inspiração de o profeta Elias, descobrindo assim verdades sublimes:

> *Rabbi Shimon disse, 'Ai do homem que diz que a Torá pretende apresentar meros contos e conversa comum! Se fosse assim, poderíamos imediatamente compor uma torá com base na conversa comum, uma de muito maior valor. Se a Torá pretende divulgar assuntos cotidianos, então os príncipes do mundopossua livros de maior excelência. Vamos procurá-los e fazer uma torá deles. No entanto, todas as palavras da Torá são mistérios sublimes e sobrenaturais. Observe: o mundo superior e o mundo inferior estão em perfeito equilíbrio - Israel abaixo correspondendo aos anjos acima ... A Torá tem um corpo ... os mandamentos da Torá que são chamados de "corpos", ou seja, princípios básicos, "da Torá". Este corpo está vestido com vestes feitas de contos terrestres. As pessoas tolas olham apenas para essas vestes, as histórias da Torá: eles não sabem mais nada e não olham para o que está por baixo das vestes. Aqueles que são mais sábios não olham para as vestes, mas para o corpo por baixo. Mas os verdadeiros Sábios, os servos do Altíssimo Rei, aqueles que estavam no Monte Sinai, olham apenas para a alma da Torá, que é o princípio básico de tudo, a verdadeira Torá, e no mundo vindouro eles estão destinados para olhar para a alma da alma da Torá. '*

Mas o Zohar era de fato um reflexo da vida judaica em um mundo cristão medieval - daí, por exemplo, as referências frequentes no Zohar a Deus como uma unidade tripla, aparentemente promulgando deliberadamente uma versão anticristã do Cristão Trindade.

[42]

Teremos mais a dizer abaixo (aqui) sobre o próprio Zohar, mas o Zohar era o herdeiro de uma tradição mística bem estabelecida. Vimos acima como os pietistas da Renânia e do norte da França, da segunda metade do século XII ao século XIII, desenvolveram uma forma intensa de ética encapsulada no imensamente popular *Sefer Hasidim* . Os mesmos círculos desenvolveram uma série de ensinamentos esotéricos nas cidades de Worms e Mainz, particularmente sob a liderança de membros da família Kalonymus que (como vimos) migraram de Lucca no norte da Itália para Mainz no século X e agiram como líderes comunitários para as comunidades da Renânia antes e depois da Primeira Cruzada.

Não está claro se a família Kalonymus trouxe ensinamentos místicos com eles da Itália ou apenas desenvolveu idéias místicas uma vez na Renânia. Mais claramente, produtos da Renânia são a série de livros escritos por R. Eleazar b. Yehudah de Worms após 1217, no qual ele celebrou a espiritualidade total e a transcendência de Deus, de cujo ser oculto emana a glória visível para conectar o divino à criação. Esses livros devem ter algo a ver com o trauma que Eleazar passou quando sua esposa e filhas foram massacradas pelos cruzados diante de seus olhos, mas a metafísica de sua teologia não era realmente coerente . Como outros do Hasidei Ashkenaz ele parece ter se preocupado mais com a realização da piedade por meio da penitência. Era característico dos Hasidei Ashkenaz enfatizar o cuidado excepcional e a precisão na oração, acumulando grandes quantidades de conhecimento numerológico esotérico como uma forma de se concentrar nas petições, que eles preferiam aprender de cor em vez de ler para que pudessem se concentrar exclusivamente na própria adoração. [43]

Entre as diferentes noções místicas desenvolvidas por outros místicos da mesma região nessa época, a principal era a especulação sobre o papel do termo 'Querubim Único' como uma designação antropomórfica do Ser divino. Esta noção foi encontrada em vários textos anônimos ou pseudepigráficos e foi citada por R. Elhanan b. Yaakov de Londres no início do século XIII. No final deste século, essas idéias estavam sendo atribuídas a Judá, o Piedoso, primo e contemporâneo de Eleazar de Worms. Mas eles dificilmente são compatíveis com os ensinamentos místicos defendidos por Eleazar e outros da família Kalonymus e devem de fato ter se originado em outros grupos, talvez no norte da França, e não na Renânia. É possível que o ascetismo dos Hasidei Ashkenaz , em particular sua prática de mortificação da carne, deva algo à influência cristã, especialmente dos franciscanos, embora tal ascetismo fosse conhecido na tradição judaica anterior, tanto no período do Segundo Templo como na tradição rabínica a cultura nos tempos talmúdicos e os paralelos com o ascetismo cristão, que nunca são reconhecidos em nossas fontes, podem simplesmente refletir uma época em que tais tipos de autoexpressão religiosa pareciam naturais. [44]

A influência cristã de um tipo muito diferente também pode explicar em parte os elementos dualistas das distintas doutrinas místicas defendidas por um autor desconhecido no norte da Espanha ou Provença que compôs, provavelmente no final do século XII, *Sefer haBahir* , o 'Livro do Brilho '. *O Sefer haBahir* pode muito bem ter sido moldado pela influência dos cátaros, que adotaram um forte dualismo envolvendo um Deus do bem em oposição a um Deus do mal. O catarismo se tornou tão predominante nesses anos no Languedoc que em 1209 provocou a Cruzada Albigense, na qual os cristãos do norte da França se esforçaram para incutir a verdadeira fé nos hereges cátaros do sul - por meio de massacres, se necessário. Escrito na forma de um *midrash* atribuído aos rabinos da época da Mishná, com muitos ensinamentos apresentados na forma de parábolas, *Sefer haBahir* discute a natureza do divino em uma série de imagens, incluindo a de uma árvore de cabeça para baixo. O autor afirmou ter registrado uma sequência de declarações de Deus e atribuiu um papel principal (pela primeira vez na especulação mística judaica) a um aspecto feminino do divino na forma da Shekhinah(a 'presença divina'). O substantivo *Shekhinah* é feminino na forma, mas foi uma inovação no *Sefer haBahir* que esse aspecto feminino foi enfatizado pelo autor. [45]

Tem-se a forte impressão de que os místicos que produziram essas obras operavam independentemente uns dos outros ou em pequenos grupos. Eles citaram os trabalhos uns dos outros apenas quando lhes convinha. Em contraste com as restrições da teologia cristã, ou mesmo com o desenvolvimento da halakhah ou teorias filosóficas dentro do judaísmo, a

especulação mística era comparativamente livre. Acusações mútuas certamente foram feitas, como veremos (aqui), mas não havia nenhuma noção para os judeus (como havia para os cristãos) de que uma falha em retratar corretamente a natureza do mundo divino levaria inevitavelmente a uma acusação de heresia. No *Sefer haBahir,* as origens do mal estavam no próprio divino, nos dedos da mão esquerda de Deus, e o aspecto feminino do mundo divino foi identificado como a fonte do mal. Noções semelhantes podem ser encontradas nos primeiros textos gnósticos cristãos, bem como nas doutrinas cátaras, mas nenhuma das influências explica a adoção pelo autor do *Sefer haBahir* de uma crença na transmigração da alma após a morte: a noção pode ter sido retida pelos fariseus. no período do Segundo Templo (ver Capítulo 6), e aparentemente foi sustentado por alguns judeus no século décimo, uma vez que Saadiah , bem como seus contemporâneos caraítas, censuraram especificamente a doutrina como "tola", mas não havia sido adotada antes dentro dos círculos rabínicos. [46]

Aparentemente contemporâneos do autor de *Sefer haBahir* foram as especulações teosóficas na Provença do Rabad e seu filho Isaac, o Cego. Foi na época deles que o termo 'cabala' se tornou o padrão para tal especulação. A escolha do termo (traduzido literalmente como 'recepção') é significativa, uma vez que implicava que as doutrinas sendo descobertas por intensa concentração nos textos bíblicos e na natureza do universo eram de fato já conhecidas desde a antiguidade e precisavam apenas ser redescobertas: foram precisamente suas alegadas origens antigas que lhes deram autoridade. Floresceu ao mesmo tempo na Provença ou através dos Pirenéus em Castela um conjunto de místicos cuja teosofia foi influenciada por duas outras obras anônimas, o especulativo *Sefer halyyun* ('O Livro da Contemplação'), que descreveu dez (ou em algumas versões treze) poderes que emanavam do divino, e as ruminações encontradas em *Maayan haHokhma* ('A *Fonte* da Sabedoria'), que explicava as origens do mundo em parte por meio de sequências de letras primordiais. Os autores de numerosos tratados místicos curtos que sobreviveram a esse período distinguiram-se tanto por sua independência de pensamento quanto pelas noções que tinham em comum. A atribuição de seus livros a figuras antigas - *Maayan haHokhma* foi atribuído ao próprio Moisés - parece mascarar a contemplação mística real, tanto quanto a pseudepigrafia pode ter disfarçado visões reais na criação de apocalipses pseudepigráficos no período do Segundo Templo.

O objetivo desta cabala teosófica era a compreensão teológica, alcançada não, como nos círculos filosóficos (tanto judeus como cristãos e islâmicos), por argumentos lógicos sobre a natureza do divino, mas pela profunda contemplação dos significados ocultos de textos antigos, especialmente os Bíblia. Tal contemplação poderia trazer à luz a natureza de Deus e sua relação com o mundo, conforme revelado pelo próprio Deus nos interstícios das Escrituras. Isso era misticismo como um desdobramento do currículo esotérico acadêmico que constituía o estudo rabínico, a ser combinado com esse currículo, e não ser tentado por ninguém sem treinamento suficiente para entrar em tais círculos de elite. A Cabalá teria imensa influência no futuro do judaísmo vivido pelos judeus em todos os níveis de aprendizagem e nenhum, mas começou como um complemento do estudo talmúdico que era a base do judaísmo rabínico na Idade Média.

Os místicos que produziram muitos desses escritos são freqüentemente descritos pelos historiadores como um círculo simplesmente por causa da similaridade de suas idéias, mas precisamente como eles se relacionavam é desconhecido. No entanto, estamos em terreno mais firme ao descrever o crescimento em Girona, no nordeste da Espanha, em meados do século XIII, do primeiro centro da Cabala na Península Ibérica sob a liderança de Esdras b. Salomão e de Azriel b. Menahem. Ex-alunos de Isaac, o Cego, eles combinaram as doutrinas do *Sefer haBahir* com a terminologia neoplatônica, amalgamando sistematicamente os novos símbolos da cabala com histórias do Talmud. Os místicos de Girona, que se autodenominavam 'Associação Sagrada' (*havurah kedoshah*), presumiam, como outros cabalistas, que o conhecimento esotérico deve ser preservado por uma elite privilegiada. Mas eles tiveram um efeito decisivo na disseminação dessas idéias teosóficas por meio do comentário da Torá de seu compatriota Nahmanides (veja aqui), no qual as doutrinas místicas foram reveladas a um maior número de leitores judeus. [47]

Totalmente diferente das especulações sedentárias de Nahmanides e dos místicos de

Girona era o misticismo extático de seu contemporâneo mais jovem, Abraham Abulafia, cujas especulações sobre o mundo divino derivavam de uma vida dramática e aventureira. Nascido em Zaragoza e criado em Tudela em Navarra, Abulafia viajou aos 20 anos até a outra ponta do Mediterrâneo para buscar na terra de Israel o mítico rio Sambatyon , apenas para ser frustrado no Acre pelas guerras entre muçulmanos e Cristãos na Terra Santa e forçados avoltar para a Europa. Viajando pela Grécia, ele parou na Itália e começou em Verona para estudar a cabala por meio de comentários sobre o *Sefer Yetsirah* . Depois de um breve retorno à Espanha, onde passou a reunir ao seu redor um seleto grupo de discípulos, voltou novamente à Itália, Sicília ou Grécia em 1273 e começou a propagar a noção que o grande Maimônides tinha, no *Guia dos Perplexos* , realmente foi um cabalista. Uma série de curtos "Livros de Profecia" atraiu um grupo de estudiosos para se reunir em torno dele e, em 1280, uma voz interior o levou a viajar a Roma para pedir ao Papa Nicolau III que acabasse com o sofrimento dos judeus; em resposta ao seu apelo, ele foi condenado à morte na fogueira, a qual foi evitada apenas porque o papa morreu em agosto daquele ano.

A esta altura, uma celebridade, e perfeitamente ciente de tudo o que havia descoberto desde "quando eu tinha 31 anos, na cidade de Barcelona, Deus me acordou do meu sono", Abulafia causou grande comoção com o anúncio de que o Messias iria veio no ano judaico 5050, que correspondeu a 1290 da Era Comum, e coincidiu com seu próprio quinquagésimo ano. As opiniões de Abulafia sobre o messianismo eram complexas, mas é altamente provável que às vezes ele se considerasse o Messias. Em qualquer caso, o anúncio causou alvoroço, persuadindo muitos a se prepararem para viajar para a terra de Israel, mas também provocando a condenação do líder halakhist na Espanha, Shlomo b. Avraham Adret de Barcelona (Rashba), que chamou Abulafia de charlatão. Reduzido a viver no exílio na ilha de Comino, perto de Malta, Abulafia se defendeu vigorosamente em uma série de tratados dirigidos a seus críticos e uma série de obras místicas, incluindo um comentário sobre a Torá e um comentário sobre o *Sefer Yetsirah* . [48]

Abulafia pegou no Hasidei Ashkenaz da Renânia a doutrina das emanações divinas, à qual (ao contrário deles) aplicou o termo técnico *sefirot* (literalmente 'enumerações') (ver acima, aqui). Ele ampliou suas técnicas de combinação de letras (*tseruf*), somando o número equivalente às letras em palavras (*gematria*) e tomando as letras e palavras como símbolos de frases (*notarikon*) a fim de descobrir significados ocultos em textos escriturísticos. Mas ele também acreditava que o 'Caminho do Nome Divino' capacitava os homens a comungar diretamente com Deus por meio do poder profético, um estado de consciência iluminado que trouxe não apenas conhecimento, mas redenção e alegria no mundo presente das delícias do mundo vindouro . Essa era uma forma de misticismo prático bastante distinto da especulação dos teosofistas em Girona - que o próprio Abulafia rejeitou, pois eles, por sua vez, rejeitaram seus ensinamentos. Outros, porém, adotaram suas idéias com entusiasmo, como fica claro pelos numerosos manuscritos de seus escritos que sobreviveram. [49]

O misticismo extático de Abulafia baseava-se na pseudo-racionalidade, como fica claro em sua tentativa de impingir suas idéias a Maimônides, e nesse aspecto suas doutrinas eram semelhantes às do sufismo no Islã. No caso de Abuláfia, é improvável que isso tenha resultado de influência islâmica direta, mas no Egito os descendentes de Maimônides (em particular seu filho Abraão e seu neto Obadiah) defenderam especificamente a adoção de práticas sufis pelos judeus como forma de atingir a perfeição e a união Com Deus:

> *Em primeiro lugar que cabe a você a reduzir o seu intercurso com pessoas comuns ... Então você deve reverter-se a falar pouco, exceto o que faz com que você ganha neste mundo e felicidade na vida futura ... Em seguida, você deve alterar sua dieta, tanto quanto possível, diminuir o seu prazer até que você se acostume a comer alimentos com pouca freqüência, de modo que seus pensamentos desistam disso. Esforce-se também para reduzir o seu sono ... Depois treine progressivamente a sua alma para não pensar em mais nada a não ser Nele ou naquilo que o aproxima dEle, até que a sua alma fique forte o suficiente para ajudá-lo a obter o fim a que aspira. Além disso, na hora da oração, purifique sua intenção e esteja totalmente atento ao que você diz. Eis que, depois de ter alcançado esse estado, tão apaixonado será o seu êxtase que não sofrerá para se separar Dele, nem por um instante. E à medida que sua felicidade aumenta, sua paixão também aumenta e você não terá mais prazer em comer, beber ou descansar.*

Textos judeus sufis, escritos em árabe, pertencem firmemente à tradição do sufismo islâmico e mostram muito mais contato com místicos muçulmanos como ibn Arabi do que com outros ramos do misticismo judaico. Já vimos como os ensinamentos morais de Bahya ibn Pakuda na Espanha do século XI mostram traços da influência sufi.

Mas, como os ensinamentos reformistas de Hasidei Ashkenaz no coração da vida espiritual judaica da Renânia no mesmo período, e de fato como com a pobreza absoluta abraçada por místicos cristãos posteriores como Santa Teresa de Ávila, este movimento também demonstrou como uma intensa religiosidade entre os líderes de uma comunidade podem levar a ensinamentos éticos e filosóficos a assumir um tom místico distinto. Os piedosos foram encorajados a buscar uma vida como herdeiros espirituais dos profetas bíblicos, especialmente Elias, por meio do ascetismo, domínio das paixões e concentração do pensamento em Deus, 'vestindo-se com roupas de trapos e vestimentas semelhantes de os pobres se parecem com as roupas dos sufis em nossos dias, e [também a sua suposição de] restrição alimentar a ponto de se contentar com migalhas e coisas semelhantes ... para que as pessoas possam acreditar concernente a eles [que eles estavam adotando] o caminho dos profetas que [abraça] a abstinência e contentamento ... '. [50]

Essa era, então, a origem judaica do Zohar quando ele começou a circular no final do século XIII, mais ou menos na mesma época que os ensinamentos do grande místico sufi ibn Arabi começaram a circular entre os muçulmanos espanhóis. O Zohar é um curioso amálgama de diferentes tipos de material, repleto de imagens mitológicas, poesia e ecos da filosofia neoplatônica e aristotélica, ao lado de superstições populares, teurgia e psicologia mística:

> *A 'alma' é a mais baixa agitação. Ele apóia o corpo e o nutre. O corpo está intimamente ligado à 'alma' e a 'alma' ao corpo. Quando a 'alma' é aperfeiçoada, ela se torna um trono no qual o 'espírito' pode descansar, quando a 'alma' que está unida ao corpo é despertada, como diz a Escritura: 'Até que o espírito seja derramado sobre nós do alto '. Quando a 'alma' e o 'espírito' se aperfeiçoam, eles se tornam dignos de receber a 'superalma', pois o 'espírito' atua como um trono no qual reside a 'superalma'. Esta 'superalma' é a mais elevada de todas, oculta e totalmente misteriosa. Então descobrimos que há um trono apoiando um trono, e um trono para o mais alto que está acima de tudo. Quando você estudar esses graus de alma, descobrirá neles o segredo da Sabedoria divina, pois é sempre sábio investigar os mistérios ocultos dessa maneira. Observe que a alma, a mais baixa agitação, se apega ao corpo, assim como na chama de uma vela a luz negra do fundo se apega ao pavio, do qual não pode ser separada e sem o qual nunca poderia ser acesa. Mas quando foi totalmente aceso no pavio, torna-se um trono para a luz branca acima que reside naquela luz escura. Quando a luz escura e a luz branca foram totalmente acesas, a luz branca por sua vez se torna um trono para uma luz oculta, pois o que repousa nessa luz branca não pode ser visto nem conhecido. Assim, a luz está totalmente formada. E assim é com o homem que atinge a perfeição completa e, como resultado, é chamado de 'santo'.*

O Zohar insiste na correspondência entre os mundos inferior e superior, de forma que as ações e orações dos humanos tenham significado cósmico. Sempre existe o perigo de que o mal causado pelos pecados humanos (incluindo o pensamento impróprio) possa causar uma disjunção nas *sefirot* , os dez estágios do mundo superior através dos quais Deus desce do Infinito (*Ein Sof*) para a manifestação divina na Shekhinah , que é a última das *sefirot* e a imagem no céu da comunidade de Israel. O que importa é o equilíbrio harmonioso na união de Shekhinah (concebida como feminina) com os aspectos masculinos do divino, como a *sefirah* do julgamento. [51]

Quem escreveu o Zohar? A noção de que o texto é o que pretende ser, produto de discussões entre os *tannaim em* torno de Shimon bar Yohai no século II, é desmentida pela artificialidade do aramaico e pela falta de referências à obra antes do final do século XIII. Agora há ampla aceitação da hipótese de que o autor foi de fato o cabalista Moshe de Leon, que publicou o texto alegando que ele havia sido copiado de um antigo manuscrito que ele havia obtido da terra de Israel, mas que ninguém mais viu (e que sua viúva e filha afirmaram, após sua morte, nunca ter existido). Moshe passou sua vida viajando por Castela e tornou-se amigo de outros cabalistas, notadamente Yosef b. Avraham Gikatilla , um seguidor do misticismo prático de Avraham Abulafia (em cujo disfarce ele escreveu análises místicas do Tetragrammaton e do alfabeto hebraico). Gikatilla passou para uma forma mais teosófica de investigação mística na meia-idade, produzindo em seus *Portões da Luz* e *Portões da Justiça* relatos particularmente claros do papel das *sefirot* em relação à Divindade. O próprio Moshe produziu uma série de escritos cabalísticos em hebraico, dos

quais vários foram dedicados à discussão das *sefirot* , seja em paralelo à composição do Zohar ou para chamar a atenção para ele. [52]

O impacto do Zohar sobre os místicos em todo o mundo judaico foi imediato e é provável que acréscimos foram feitos rapidamente ao texto conforme circulava após a morte de Moshe. Anexados ao comentário místico sobre o significado interno das escrituras estão seções que retratam, entre outros assuntos, a vida de Shimon bar Yohai e discussões sobre fisionomia e quiromancia, e seções em hebraico em vez de aramaico. Ao longo dos próximos dois séculos, círculos cabalísticos foram fundados na Itália, na Grécia e na terra de Israel, e os escritos de Isaías b. José de Tabriz na Pérsia na década de 1320, e de Nathan b. Moses Kilkes em Constantinopla na década de 1360, revela que a cabala se espalhou para os judeus do leste, assim como foi adotada na Alemanha por místicos que combinaram o Zohar com as tradições de Hasidei Ashkenaz .

Em muitos lugares do mundo judaico, as ideias do Zohar foram misturadas com conceitos de escritos místicos anteriores de judeus rabínicos que buscavam seriamente compreender o lugar do homem e de Deus no universo e encorajados pela adoção de ideias cabalísticas por muitas das maiores autoridades no estudo do Talmud e halakhah . Apesar de sua forte oposição a Avraham Abulafia, o próprio grande talmudista Rashba indicou claramente em seus escritos um grande conhecimento da cabala (como seu professor Nahmanides fizera). Os muitos comentários composta pelos próprios alunos de Adret na parte mística do comentário de Nahmanides sobre o Pentateuco revelam o papel de sua escola na transmissão da cabala teosófica para as gerações posteriores por uma rota separada do Zohar. [53]

Qual foi a origem de todas essas idéias? Por um lado, é possível rastrear muitos motivos específicos na cabala desenvolvida de volta ao misticismo Hekhalot da antiguidade tardia, e a prática contínua de copiar manuscritos desses textos antigos tardios do século XII em si confirma que essas tradições ainda estavam vivas. Por outro lado, é possível traçar uma explosão de ideias especificamente da Provença e da Espanha do século XII ou XIII, nas quais ideias esotéricas foram geradas em intensos círculos de místicos ou marteladas em reação à abundância de textos especulativos produzidos ao longo de um período curto. Parece claro que tais manifestações religiosas não podem ser delineadas em uma história nítida de desenvolvimento. A fecundidade da especulação derivava justamente de sua falta de restrições. Em marcante contraste com os controles estritos sobre a especulação teológica nos círculos cristãos contemporâneos e as restrições necessárias para os próprios rabinos ao governar a halakhah , era possível sonhar com pouca restrição sobre a natureza do divino e sua revelação secreta por meio das palavras enigmáticas de escritura. As diferentes rotas de especulação evidentemente floresceram em paralelo.

A especulação mística nem sempre era fácil de combinar com o resto da vida de um judeu rabínico, como vimos de forma mais notável na carreira de Avraham Abulafia: por um lado, a cabala prometia tudo, mas também podia levar ao perigo. Moisés de Burgos, um cabalista líder em Castela no século XIII e (com seus professores Jacob e Isaac Cohen) uma importante influência sobre Moshe de Leon e a composição do Zohar, bem como um repositório de tradições que o Zohar omite, afirmou sem concessões dos filósofos de sua época, que "a posição alcançada por suas cabeças atinge apenas a posição de nossos pés", mas também que, apesar da eficácia das tradições cabalísticas para recitar os nomes divinos, ele próprio nunca tentou colocar isso em prática. Por um lado, havia um perigo evidente de que a prática cabalística pudesse se fundir com a magia, enquanto, por outro lado, os cabalistas atacassem os especialistas em halakhah por falta de intensidade religiosa real: uma homilia mística em *Tikkunei Zohar* refere-se à Mishná como 'o local de sepultamento de Moisés'. O que está claro, no entanto, é que nenhum dos extremos era padrão, de modo que muitos halakhistas se entregaram à especulação cabalística e nenhum cabalista medieval acreditou em seus insights místicos para absolver a si próprios e a outros judeus da necessidade de seguir a halakhah escrupulosamente. Os cabalistas da Provença lideraram a oposição à filosofia de Maimônides, que terminou na desastrosa queima de livros em 1232, mas vimos que o aristotelismo de Maimônides não impediu Avraham Abulafia de ver sua própria cabala profética baseada nos ensinamentos de Maimônides. Mais positivamente, a tradição neoplatônica na filosofia judaica, que pode ser

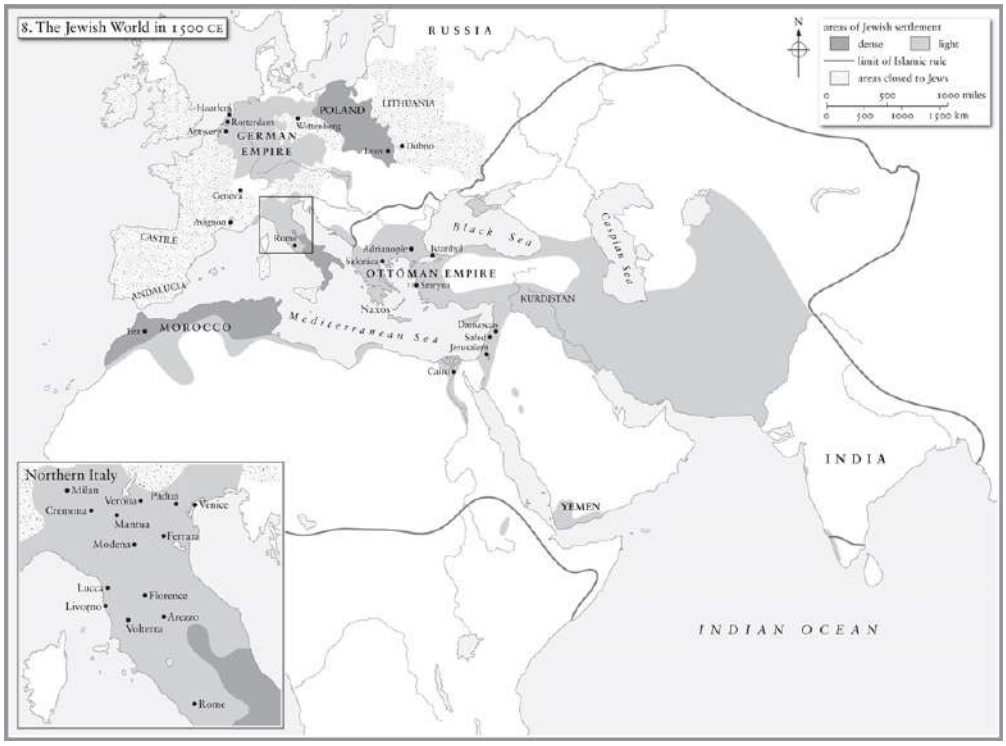
rastreada até Isaac b. Salomão israelense em Kairouan na primeira metade do século X e as citações de Platão por ibn Gabirol na Andaluzia em seu *Fons Vitae* , tiveram uma influência direta sobre o autor de *Sefer haBahir* através do filósofo espanhol do século XII Avraham bar Hiyya . A teoria das emanações, que teria uma longa história na especulação de cabalistas sobre as *sefirot* , era um elemento intrínseco do pensamento neoplatônico, e o neoplatonismo desempenharia um papel importante na apropriação cristã da cabala na Renascença. [54]

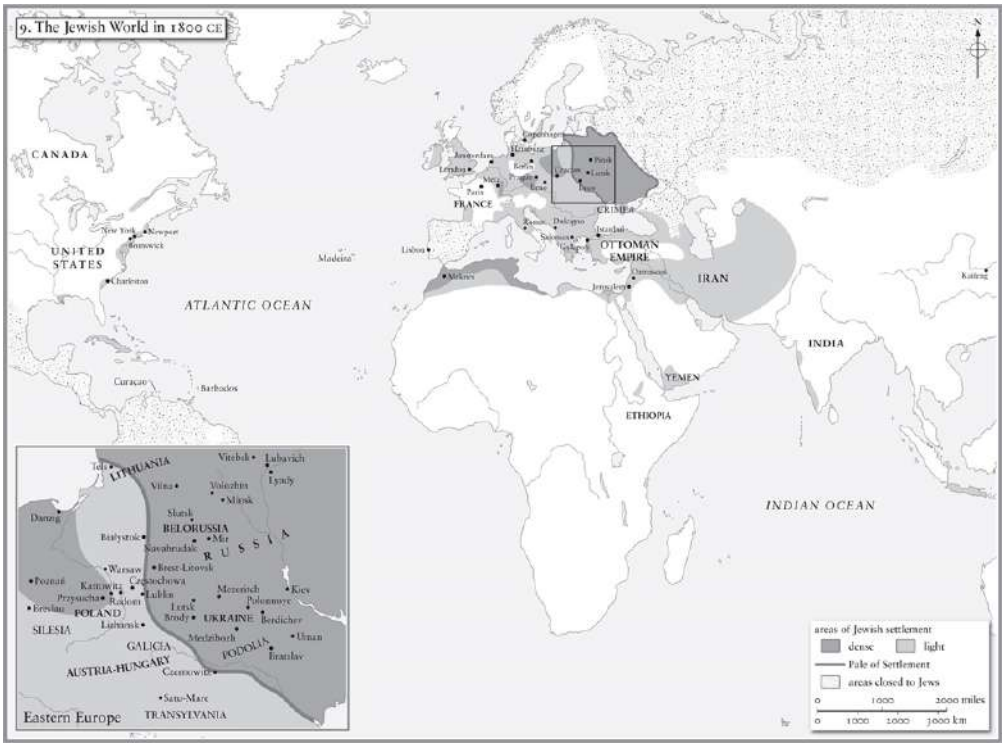
As imagens e conceitos da cabala, e especialmente do Zohar, foram gradualmente adotados em quase todas as correntes do judaísmo medieval desde o início do século XIV, mesmo entre aqueles que se recusaram a se entregar à introspecção mística ou especulação teosófica, mas que aceitaram os insights anteriores gerações como parte da Torá. Os cabalistas individuais continuaram a aumentar a complexidade do sistema cabalístico enquanto lutavam com o problema intratável em seu cerne - a relação de Deus com o mundo material - enquanto a maioria dos judeus aceitava as ideias cabalistas como imagens simbólicas para aprimorar a liturgia em suas orações.

A popularidade de tais imagens atesta um anseio generalizado entre os judeus por uma estrutura teológica complexa para seu judaísmo prático de acordo com a halakhah , a fim de fornecer uma sensação de algo mais numinoso e misterioso do que as promessas e ameaças concretas na aliança bíblica entre Deus e Israel. Pode muito bem ter sido precisamente a proibição de discutir e analisar noções cabalísticas com aqueles de fora da elite rabínica que emprestou poder e mística a essas ideias entre os leigos não rabínicos, de modo que, por pouco que fosse entendida pela maioria dos judeus, a cabala tornou-se na verdade, a estrutura teológica para todo o judaísmo rabínico no início do período moderno.

Parte IV

AUTORIDADE E REAÇÃO
(1500-1800)





14

O Renascimento Europeu e o Novo Mundo

No outono de 1523, um judeu que se autodenominava David Reuveni apareceu em Veneza. Com cerca de quarenta anos, ele afirmava ser comandante-chefe do exército das dez tribos perdidas de Israel, e irmão de José, rei das tribos de Rúben e Gade e da meia tribo

de Manassés. De acordo com o que pretende ser seu diário, Reuveni tinha viajado para o leste antes de vir para a Europa, visitando Alexandria no Egito, Jerusalém e Safed na terra de Israel, e Damasco antes de embarcar para a Itália. Na chegada a Veneza, ele persuadiu alguns dos judeus locais a ajudá-lo em uma missão ao Papa Clemente VII em Roma, na qual ele propôs um tratado entre as tribos perdidas de Israel e os cristãos contra os muçulmanos. Apesar do apoio do humanista cardeal Egidio da Viterbo e de alguns judeus ricos de Roma, Reuveni obteve do papa apenas uma carta ao rei de Portugal e outra ao rei da Etiópia, mas foi o suficiente para ser recebido pelo rei de Portugal em 1525-157 com toda a solenidade de um embaixador oficial. O sucesso trouxe suspeitas, pois os judeus em Portugal que foram compelidos a adotar o cristianismo tomaram sua chegada como uma evidência da chegada iminente do Messias, uma noção que Reuveni nada fez para tentar dissipar. Quando um jovem português de ascendência criptojudaica chamado Diego Pires se circuncidou, assumindo o nome hebraico de Solomon Molcho , Reuveni foi expulso do país. Preso na costa espanhola, ele foi preso por dois anos pelo senhor de Claremont até que um resgate foi pago pelos judeus de Avignon e Carpentras . De volta a Veneza em novembro de 1530, ele encorajou mais esperanças messiânicas, mas sua notoriedade também despertou inimizade entre alguns dos judeus e isso levou à sua queda.

Quando Reuveni apareceu perante o imperador Carlos V no verão de 1532, foi na companhia do convertido português Salomão Molcho , que passou os sete anos intermediários em viagens extensas no Mediterrâneo oriental e na Itália, estudando cabala em Salônica e procurando sinais da redenção vindoura. Molcho se tornouconvencido de que ele mesmo era o Messias, demonstrando sua convicção sentando-se vestido de mendigo por trinta dias em uma ponte sobre o Tibre perto da residência do papa para cumprir uma das histórias sobre o Messias encontradas no Talmude Babilônico:

> *R. Joshua b. Levi encontrou Elijah parado na entrada de R. Shimon b. A tumba de Yohai . Ele perguntou-lhe: 'Tenho eu uma parte no mundo vindouro?' Ele respondeu, 'se este Mestre desejar.' (...) Ele então perguntou-lhe: 'Quando virá o Messias?' - 'Vá e pergunte a ele mesmo', foi sua resposta. 'Onde ele está sentado?' - 'Na entrada de Roma.' E por que sinal posso reconhecê- lo? ' - 'Ele está sentado entre os pobres leprosos: todos eles desatam [suas ataduras] todos de uma vez, e os refazem juntos, enquanto ele desata e refaz a atadura cada um separadamente, pensando, se eu for procurado, não devo atrasar.'*

Notavelmente, Molcho conseguiu obter a proteção do papa, que ficou particularmente impressionado quando previu corretamente uma enchente em Roma e (em janeiro de 1531) um terremoto em Portugal. Mesmo quando foi condenado pela Inquisição por judaizar, ele foi salvo da execução pela intervenção pessoal do papa. Pode ser que, na época em que enfrentou o imperador na companhia de Reuveni em 1532, em Regensburg, Molcho se sentiu intocável. Nesse caso, ele estava errado: mais tarde naquele ano, ele foi julgado e queimado na fogueira em Mântua. Reuveni foi levado para a Espanha acorrentado e acusado de incitar os cristãos-novos portugueses a se converterem ao judaísmo. Ele morreu, provavelmente em 1538, enquanto ainda estava na prisão. [1]

As dramáticas carreiras de Reuveni e Molcho transcorreram em um cenário de novas perspectivas que se abriram aos europeus no início do século XVI. A noção na Europa cristã de que o Islã era uma ameaça à cristandade estava tão firmemente arraigada como desde a captura de Constantinopla pelos otomanos em 1453. O controle otomano se espalhou no século XVI ao sul da Síria, Palestina, Egito e Norte da África, a oeste da Hungria e leste para o Iraque e Iêmen. Ao mesmo tempo, refugiados de Constantinopla trouxeram o aprendizado grego para o oeste latino e incentivaram a redescoberta do conhecimento perdido que veio a ser conhecido vagamente como Renascimento. Para estudiosos humanistas em todas as esferas da vida (incluindo cardeais como Egidio da Viterbo), parecia abrir possibilidades ilimitadas para uma nova compreensão do mundo e sua relação com o divino. Essas esperanças foram fortalecidas pela descoberta e exploração dos recursos surpreendentes do Novo Mundo através do Atlântico, para o qual Colombo havia navegado em 1492, mesmo quando opaíses da Europa viram-se convulsionados em guerras religiosas entre católicos e protestantes, nas quais a diferença teológica na interpretação dos credos cristãos e da liturgia levou à divisão entre os Estados e dentro de suas fronteiras, com um grau de violência sangrenta não conhecido anteriormente na história de Cristandade.

Os três séculos de 1500 a 1800 viram a expansão da civilização europeia em todo o globo como resultado da descoberta de novos mundos e melhorias gerais no transporte marítimo que possibilitaram o crescimento do comércio intercontinental imensamente lucrativo. Em 1500, a Europa ocidental ainda era um atraso econômico e político em comparação com os impérios otomano e safávida do Oriente Médio. O Islã ainda estava sendo difundido na Ásia Central e Sudeste e na África Subsaariana, e o Cristianismo estava em grande parte confinado à Europa. Em 1800, o cristianismo foi espalhado pelos imperialistas europeus nas Américas e nas estações comerciais na África Ocidental e no sudeste da Ásia.

As diversas formas de cristianismo levadas pelos imperialistas até os confins do mundo refletiam a desunião da cristandade na Europa. A Europa Ocidental no século dezesseis foi dilacerada por protestos contra as inadequações percebidas da Igreja Católica Romana. Quase 40 por cento dos habitantes da Europa observaram uma teologia reformada nas pegadas de Lutero, Zwínglio e Calvino. A resposta da hierarquia católica foi tanto a Contra-Reforma, para lidar com o pior dos abusos que trouxeram descrédito à Igreja, quanto a ajuda militar de governantes simpáticos, especialmente o Sacro Imperador Romano. A paz de Münster – Westphalia em 1646, que estabeleceu por um século as fronteiras religiosas e políticas da Europa - com a maioria dos habitantes da França, Boêmia, Áustria e Polônia católicos e do norte da Europa, incluindo grande parte da Alemanha, principalmente protestante - veio no final de mais de cem anos de lutas políticas e religiosas. Na Europa, apenas os cristãos ortodoxos nos extensos territórios governados pelos czares russos permaneceram imunes a essa turbulência religiosa. A própria Rússia foi transformada de uma posição isolada como um país atrasado na orla da Europa no século XV para se tornar um participante poderoso da política europeia no final das Guerras Napoleônicas em 1815, alimentado pelo rápido crescimento econômico no século XVIII e territorial expansão para o oeste na Estônia e Lituânia.

A economia global emergente, desde o comércio de peles no norte, que se revelou tão lucrativo para a Rússia, ao comércio transatlântico e às importações da Índia e da China, que beneficiaram a Europa Ocidental, mudou gradualmente o equilíbrio de poder na Europa a partir do final do século XV. No mundo mediterrâneo, as cidades italianas perderam seu domínio sob pressão dos Habsburgos espanhóis ao oeste e dos turcos otomanos ao leste; no início do século XVII, os turcos dominaram o Mediterrâneo oriental, deixando a Espanha com o controle do resto. O maior poder e prosperidade foram atribuídos às potências atlânticas Espanha, Portugal, Inglaterra e República Holandesa, unidas tardiamente pela França na segunda metade do século XVII, durante o reinado de Luís XIV, cuja prosperidade foi simbolizada no vasto palácio de Versalhes.

Este era um mundo conectado dentro do qual muitos judeus se mudavam, estabelecendo novas congregações no meio das comunidades existentes e transplantando tradições locais há muito acalentadas para novos locais. A diáspora sefardita da Espanha e Portugal se estabeleceria não apenas nas terras ao redor do Mediterrâneo e no norte da Europa, mas nas Américas. Na Europa Oriental, a migração constante da Alemanha para a Polônia a partir do século XIII aumentou muito durante as guerras religiosas na Europa Central do século XVI e início do século XVII. Os efeitos do transplante foram mistos, às vezes encorajando os exilados de sua terra natal a enfatizar sua diferença com a sociedade judaica circundante na qual se encontravam, às vezes gerando uma mistura de tradições por meio de casamentos mistos e outras formas de contato social. A primeira tendência foi observada na adoção do iídiche, um dialeto do alemão, pelos judeus asquenazitas na Polônia, diferenciando-os da população local. Esta última tendência, em direção a uma maior uniformidade, foi promovida pela adoção precoce por judeus europeus da impressão de livros religiosos, permitindo uma disseminação geográfica mais ampla e rápida das idéias religiosas do que no período medieval, bem como uma democratização comparativa do estudo através do disponibilidade de textos para judeus fora da elite rabínica acadêmica.

O comentário de Rashi sobre o Pentateuco já estava impresso em 1475, e a primeira impressão completa do Talmude Babilônico foi concluída pelo impressor cristão Daniel Bomberg em Veneza em 1523 com a aprovação do Papa Leão X, tornando o estudo talmúdico mais fácil, particularmente com o comentário de Rashi impresso nas margens do texto talmúdico . Livros de oração impressos tornaram-se amplamente disponíveis, de

modo que os líderes de oração eram suscetíveis de serem chamados pela congregação se se desviassem das palavras na página. A impressão em hebraico na primeira metade do século dezesseis concentrou-se particularmente na Itália, onde Gershon Soncino produziu a primeira Bíblia Hebraica impressa, mas havia prensas em Constantinopla e Salônica também, e também cada vez mais durante oséculo no norte da Europa. No século XVII, o papel de Amsterdã como centro de impressão de livros em geral incentivou uma enorme produção de publicações em uma ampla variedade de idiomas , a fim de atender a um mercado judaico de livros religiosos em toda a Europa. Menos positivo foi o crescente papel dos censores cristãos, muitas vezes convertidos do judaísmo, no monitoramento do conteúdo dos livros judaicos. [2]

Igualmente significativo como um catalisador de mudança no mundo judaico foi a expulsão dos judeus da Espanha em 1492 e de Portugal em 1497-8 pelos monarcas católicos Ferdinand e Isabella. A expulsão enviou uma enxurrada de refugiados para o leste, para a tolerância relativa do domínio otomano. Muitos se estabeleceram em Constantinopla, Salônica e Adrianópolis, mas outros estabeleceram congregações em locais dispersos na Ásia Menor e na Grécia, e ainda outros foram morar no Egito e (em pequeno número) na terra de Israel, especialmente Safed e Jerusalém. Por volta do século XVII, alguns estados da Europa protestante também forneciam abrigo para judeus da perseguição católica, incluindo judeus que viveram como cristãos e que buscavam liberdade para praticar sua religião abertamente. Já por volta de 1590 havia uma comunidade secreta de conversos em Amsterdã, para os quais a língua natural do discurso religioso não era o hebraico ou o holandês, mas o espanhol. Em 1605, os judeus receberam permissão para construir sinagogas em Rotterdam e Haarlem e, embora o status cívico dos judeus diferisse muito nas várias partes da Holanda, eles se tornaram cada vez mais integrados à sociedade em geral.

A carreira de um rabino de Amsterdã, Manasseh b. Israel, nascido na Madeira em 1604 no seio de uma família cristã e baptizada como Manoel Dias Soeiro , foi particularmente notável. Trazido para a Holanda quando criança, suas habilidades teológicas e a publicidade que ele ganhou por meio da imprensa que fundou em 1626, fizeram com que ele ganhasse reputação entre os cristãos e também entre os judeus. Em 1655, negociou com Oliver Cromwell o retorno dos judeus à Inglaterra, de onde estavam banidos desde 1290. Durante a viagem de Cristóvão Colombo, em 1492, o primeiro europeu a pisar em solo americano foi Luis de Torres, um ex-judeu , e conversos da Espanha e Portugal rapidamente se estabeleceram no Novo Mundo. No Brasil, no final do século XVII, muitas comunidades de conversos se proclamaram abertamente como judeus quando caíram sob o domínio holandês, apenas para fugir para o norte da Inquisição para o Caribe e a América do Norte, quando as partes holandesas do Brasil foram reconquistadas por colonos portugueses no Década de 1650. Eles se estabeleceram principalmente em Nova Amsterdã (posteriormente renomeada para Nova York). A sinagoga Touro em Newport, Rhode Island, o edifício judeu mais antigo existente emos Estados Unidos, foi consagrado em 1763, quase um século após a chegada dos judeus de Barbados à cidade em 1677. [3]

Na Europa oriental, a população judaica da Polônia e da Lituânia havia crescido desde o século XIII sob um sistema de proteção estatal, em parte por meio da autoridade concedida pelo Estado aos conselhos judaicos locais, que incentivavam a migração para o leste da Alemanha e o assentamento em aldeias na Ucrânia. Já em 1264, uma carta conhecida como Estatuto de Kalisz concedeu aos judeus na Polônia amplos direitos legais, incluindo jurisdição por tribunais judaicos sobre assuntos judaicos. Como resultado, a população judaica se expandiu muito a partir do último quarto do século XVI sob o patrocínio da nobreza polonesa-lituana, de modo que, no início do século XVII, a Polônia e a Lituânia haviam se tornado os principais centros da cultura Ashkenazi. Este domínio foi diminuído, mas não terminado, pela destruição de centenas de comunidades judaicas nos cossacos e levantes camponeses contra o domínio polonês na Ucrânia, liderados em 1648-9 por Bogdan Chmielnicki .

Os massacres de Chmielnicki evocaram uma massa de poemas litúrgicos e lamentos e um êxodo de refugiados judeus de volta ao oeste em direção à Holanda, onde uma população Ashkenazi de origens sociais e econômicas e perspectivas culturais muito diferentes, com o

iídiche como sua língua judaica primária, assim se estabeleceu ao lado dos Comunidade sefardita de Portugal e Espanha. Os refugiados do que hoje é a Ucrânia, que acabaram em pequenos estados na Alemanha, trouxeram uma intensidade distinta de vida religiosa às comunidades onde se estabeleceram. Os judeus comuns desfrutavam de um relacionamento complexo com os judeus da corte, que forneciam serviços comerciais e financeiros a príncipes autocráticos em todo o Sacro Império Romano e em estados vizinhos, como a Polônia e a Dinamarca. Muitos desses Hofjuden fizeram muito para ajudar suas comunidades no ambiente do tribunal em que operavam. Por exemplo, Samuel Oppenheimer, fornecedor de suprimentos militares para o exército do imperador austríaco no final do século XVII, foi um notável benfeitor de inúmeras sinagogas e academias e exerceu imensa influência na comunidade judaica, apesar de sua própria falta de aprendizado. [4]

As diferentes tendências dentro da vida judaica se encontraram durante este período de maneira particularmente espetacular na Itália, onde os judeus floresceram nos séculos XIV e XV através de empréstimos de dinheiro em pequena escala para financiar a expansão geral da economia local, geralmente mantendo sua posição civil apesar de ocasional hostilidade de frades franciscanos e outros. Quando os judeus foram exilados da Espanha em março de 1492, tanto a Sicília quanto a Sardenha estavam sob o domínio de Aragão, e em 1503 oO reino de Nápoles também ficou sob domínio espanhol e expulsou a maioria de seus judeus. Em contraste, no centro e no norte da Itália, os papas e as cidades-estado, principalmente os Médici em Florença, deram as boas-vindas aos refugiados na primeira parte do século XVI. Mas as boas-vindas não duraram. Como parte da luta da Contra-Reforma, o papa começou a impor restrições aos judeus e, em 1533, o Papa Júlio III ordenou a queima de todas as cópias do Talmud na Itália, alegando que ele blasfemava o cristianismo.

A partir de 14 de julho de 1555, os judeus foram obrigados pelo Papa Paulo IV a se trancar à noite em guetos. O gueto original foi estabelecido em Veneza em 1516 em um bairro próximo a uma fundição (*gueto*) que foi declarada pelas autoridades como a única área da cidade onde os judeus tinham permissão para se estabelecer. No final do século dezesseis, a maioria das cidades da Itália possuía esses bairros judeus, geralmente fechados à noite. Às vezes (como em Roma) eles estavam desesperadamente superlotados e insalubres, mas em outros casos o gueto tornou-se um centro de intensa atividade cultural judaica, estimulada pela mistura de diferentes tipos de judeus em um espaço confinado. Em Veneza, por exemplo, ao lado da comunidade italiana que datava pelo menos do século XI, havia comunidades do Levante e da Alemanha, bem como os recém-chegados da Península Ibérica . Os judeus levantinos e ocidentais, em particular, gozavam de alguma proteção da República de Veneza, apesar das ordens ocasionais de expulsão sob pressão da Inquisição, por causa de suas conexões com comunidades judaicas no exterior e seu papel no incentivo ao comércio. [5]

Se o isolamento social imposto aos judeus italianos não os isolou inteiramente do fermento intelectual da Renascença, isso foi em grande parte devido ao fascínio dos estudiosos humanistas cristãos em obter conhecimento das antigas tradições hebraicas para colocar ao lado do novo aprendizado grego que vinha se abrindo para eles desde 1453. A busca pelo aprendizado do hebraico foi estimulada especificamente pela esperança de Pico della Mirandola e outros cristãos no final do século XV de que seria possível desenterrar os segredos da Cabala, pensada por Pico para provar a divindade de Cristo. A afirmação estimulou o humanista alemão Johannes Reuchlin a publicar em 1494 o primeiro livro latino sobre a cabala e em 1517 um tratado completo *Sobre a Arte da Cabala* , que tentava demonstrar as origens do Neoplatonismo e da Cabala nas mesmas doutrinas místicas através das quais o nome de Jesus (na grafia idiossincrática hebraica postulada por Reuchlin, o Tetragrammaton com a adição da letra *shin* , significando o Logos) havia sido revelado. A motivação desses cristãos Os cabalistas nem sempre simpatizaram com o judaísmo tradicional. Pelo contrário, eles contrastaram a cabala como verdadeiro Judaísmo com os ensinos degradados do Talmud. Parte de seu objetivo era usar a cabala como uma arma em um desafio ao rígido escolasticismo cristão.

Nos primeiros anos, muito desse aprendizado cabalístico cristão foi derivado de

traduções latinas do hebraico por convertidos ao cristianismo do judaísmo, mas alguns humanistas cristãos também foram atraídos para discussões e debates com judeus que permaneceram fiéis às suas tradições. Em 1571, um médico judeu chamado Azariah de 'Rossi, apanhado em Ferrara na época de um terrível terremoto e se abrigando em campos nos arredores da cidade, conheceu um estudioso cristão que o questionou sobre o verdadeiro significado de uma passagem no Carta de Aristeas , que o cristão presumiu (erroneamente) deve existir tanto em hebraico quanto em grego. Segundo de 'Rossi, os resultados foram impressionantes:

> *Durante este período assustador em que, como disse, fui forçado a deixar as ruínas de minha casa e morar onde pudesse, minha sorte caiu para muitas pessoas amantes da paz ao sul do rio Pó. Um de nossos vizinhos , um estudioso cristão, para passar o tempo e distrair sua mente do terremoto angustiante, estava se divertindo lendo o livro que eu havia começado a discutir com ele, que relata a história da Tradução de nossa Torá. Foi nessa época que ele veio me cumprimentar e então perguntou se por meio da versão hebraica (pois ele pensava que nós, judeus, possuíamos o livro) eu poderia esclarecer e elucidar algumas das passagens que ele considerou obscuras em latim, um linguagem com a qual ele estava familiarizado por muito tempo. Quando eu o informei de que não tínhamos tal coisa, ele ficou totalmente surpreso de como tal glória poderia partir de Israel, que poderia merecidamente ganhar grande prestígio com isso ...* [6]

De' Rossi, um estudante surpreendentemente realizado independente e, consequentemente traduzidos a Carta de Aristéias em Hebrew. No devido tempo, essa tradução se tornou parte da obra maior de 'Rossi, *A luz dos olhos* , que foi publicada por ele em Mântua em 1574, poucos anos antes de sua morte. Tornou-se parte de um estudo notável de história, cronologia, poesia e cultura judaica que fez uso de uma grande variedade de escritores clássicos, tanto em latim (que ele leu direto da fonte) e em grego (para o qual ele usou latim e italiano traduções).

De particular interesse para de 'Rossi foram os escritos judaicos em grego do período helenístico que haviam sido esquecidos na tradição rabínica. Ele se dedicou a um estudo intensivo de Filo (a quem ele chamou em hebraico Yedidiah ha- Alexandroni) e a demonstrar quea história hebraica de Yosippon constituiu de fato uma paráfrase não confiável do texto grego de Josefo como preservado pela Igreja. Mantendo o espírito de investigação da erudição humanista, de 'Rossi usou evidências de qualquer fonte que pôde encontrar, incluindo os escritos sobre a história judaica do historiador da Igreja do século IV Eusébio e outros escritos cristãos antigos. Ele até fez uso da teologia de Tomás de Aquino e de outros teólogos cristãos medievais e do cabalista cristão Pico della Mirandola , cujos métodos de erudição ele admirava.

Uma abordagem crítica das histórias no Talmud não era em si uma novidade no pensamento judaico, mas o uso de fontes não-judaicas por de 'Rossi para esse propósito, e a publicação de *The Light of the Eyes* provocou fortes protestos. A questão não residia nos ensinamentos religiosos de de 'Rossi, que se conformavam (assim como seu comportamento pessoal) às normas rabínicas de piedade. Mais problemática foi a implicação de sua investigação acadêmica de que a sabedoria de fora da tradição rabínica poderia ser usada não apenas para amplificar e elucidar essa tradição à maneira dos filósofos judeus medievais em seu uso de escritos islâmicos, mas, muito mais fundamentalmente, para desafiar essa tradição . Em 1574, os rabinos de Veneza proclamaram uma proibição contra qualquer pessoa que usasse o livro sem permissão especial deles, e proibições semelhantes foram preparadas não apenas em muitas partes da Itália, mas também em Safed, na Palestina. Judah Loew, o Maharal de Praga, dedicou grande parte de seu livro *Be'er-haGolah* , publicado em 1598, a um ataque direto aos ensinamentos de de 'Rossi, embora ele estivesse escrevendo cerca de vinte anos após a morte de de' Rossi. Por mais de um século, a obra de 'Rossi foi lida apenas sub-repticiamente - mesmo em Mântua, onde o livro foi impresso, era permitida apenas para maiores de 25 anos, considerados capazes de lidar com os perigos potenciais de suas doutrinas. Em muitos aspectos, de 'Rossi agiu com cuidado, evitando qualquer crítica à Bíblia e limitando-se a questões acadêmicas técnicas, como a cronologia da história judaica antiga, usando uma abordagem do texto sagrado semelhante aos estudiosos cristãos contemporâneos da Renascença. A força da oposição que ele evocou é um testemunho da consciência dos contemporâneos de que abrir o ensino costumeiro ao escrutínio em relação às autoridades

literárias externas dessa forma pode ser imensamente perigoso para aqueles que se preocupam em preservar a integridade da tradição. [7]

Apesar de sua extensa fama (ou notoriedade), de 'Rossi nunca ocupou um posto rabínico e ele promulgou suas idéias como, em essência, uma figura solitária - até mesmo alguns de seus amigos mais próximos o abandonaram quando confrontados com a escala de oposição que ele provocou e seu aparentemente cavalheiro atitude em relação às tradições estabelecidas. Mas outros tiveram mais sucesso em infundir aspectos da Renascença na perspectiva intelectual dos judeus italianos. Em 1587, menos de dez anos após a morte de de 'Rossi e no auge da controvérsia sobre seus escritos, Judah b. Joseph Moscato, já por quase vinte anos o pregador oficial nas sinagogas da comunidade em Mântua onde de 'Rossi viveu e publicou seu livro, foi nomeado rabino-chefe da comunidade.

Nefutsot Yehudah de Moscato , uma série de cinquenta e dois sermões pregados em Mântua e publicados em Veneza em 1589, revelou um professor religioso totalmente dedicado à estética da retórica renascentista, e em seu *Kol Yehudah* (1594), um comentário sobre *Kuzari de* Judah Halevi , Moscato foi um defensor dos neoplatônicos medievais e, mais controversamente, de Filo. Como de 'Rossi, Moscato citou Pico della Mirandola com aprovação:

> *Em primeiro lugar, Deus emanou um intelecto criado como efeito, unitário e perfeito; ele a dotou com os padrões de todas as coisas ... Na emanação desse efeito, Deus não apenas criou todas as coisas, mas as criou da maneira mais perfeita. Esse intelecto foi chamado pelos platônicos e outros filósofos antigos de "filho de Deus", como registra o sábio Pico della Mirandola em um breve ensaio que escreveu sobre o amor divino e celestial.*

O 'filho de Deus' a que Moscato se refere é o Logos que Filo postulou como o elo entre o homem e o divino. Esta combinação de aprendizado moderno com a tradição filosófica medieval judaica, com referências ocasionais a frases italianas e ideias contemporâneas sobre música e astronomia, um matiz místico fornecido por citações frequentes (muitas vezes não atribuídas) do Zohar e um foco geral em agradar seu público por meio as qualidades estéticas de seu sermão (tanto no conteúdo quanto na oralidade), estabeleceram entre os judeus italianos a noção de que uma homilia deveria ser uma obra de arte. [8]

Sabe-se que os sermões de Moscato atraíram um público não judeu, e é possível que ele pregasse em italiano e também em hebraico. É certo que no século seguinte o rebelde pregador veneziano Leone Modena compôs em italiano com a mesma facilidade com que escrevia em hebraico, e que manteve ligações estreitas com um amplo círculo de estudiosos cristãos , publicando, entre outras obras, um relato de costumes judaicos (*Historia de' RITI Ebraici*) para o embaixador Inglês em Veneza para apresentar ao rei James I. de acordo com a autobiografia de Leone Modena, entre as inúmeras ocupações em que ele se baseou para um a renda para alimentar seu vício de jogo era a de um músico. Ele se tornou o *maestro di cappella* da academia musical estabelecida no gueto de Veneza na década de 1630, e desempenhou um papel no incentivo ao uso no culto da sinagoga de música composta por seu amigo Salomone de 'Rossi, que introduziu o estilo contrapontístico de Palestrina em a liturgia judaica. Leone Modena afirmou, em sua introdução às configurações de de 'Rossi dos textos hebraicos para os festivais, que eles haviam recriado a música do Templo. Mas a música refletia mais obviamente a adoção de aspectos da liturgia cristã, tanto quanto a arquitetura da sinagoga imitava aspectos do estilo local, como na sinagoga barroca espanhola em Veneza, originalmente construída em meados do século XVI, mas redesenhada em meados do século XVII por o arquiteto da igreja de Santa Maria della Salute e o desenho huguenote da sinagoga em Bevis Marks na cidade de Londres construída pela comunidade judaica espanhola e portuguesa em 1702. [9]

Muitas comunidades judaicas no mundo cristão também adotaram artes e ofícios contemporâneos para o aprimoramento da prática religiosa em casa, bem como na sinagoga. Para as sinagogas, a maior atenção foi dada aos remates colocados no topo das hastes que seguram as duas pontas de um rolo da lei enquanto o livro é levado em procissão. Esses remates (*rimmonim*) costumavam ser exemplos altamente elaborados de trabalho em metal qualificado. A cortina bordada mais antiga usada por uma comunidade para cobrir a arca da Torá em que os pergaminhos estavam alojados foi feita na Itália no

século dezesseis. O costume de encomendar tais brocados para a arca e embrulhos bordados para os próprios pergaminhos era generalizado, muitas vezes fornecendo um meio para mulheres piedosas, especialistas em bordado, expressarem sua devoção em um espaço público, mas também encorajando em algumas comunidades o desenvolvimento de bordados artísticos como um forma de arte distinta adotada por artesãos judeus especializados.

Para rituais em casa, os judeus consideravam isso um sinal de piedade, definido como 'glorificação do dever religioso' (*hiddur mitzvah*), para se deliciar com copos de *kidush de* metal altamente trabalhado , lâmpadas e caixas de especiarias para a celebração do sábado e pratos especiais para o Seder da Páscoa. Estes eram normalmente, mas nem sempre, projetados e feitos por artesãos judeus. Para as imagens usadas para ilustrar livros, agora muito mais amplamente disseminadas do que no período medieval por causa da adoção da impressão, a influência cristã é flagrante (por exemplo) na frequente reutilização em textos judaicos de xilogravuras originalmente criadas para outros fins. Os judeus de fora das terras islâmicas parecem não ter se preocupado com as representações da figura humana, mesmo em manuscritos produzidos para fins religiosos. Assim foicomum descrever a história do livro de Ester em rolos usados para a celebração de Purim, e os contratos de casamento altamente ornamentados (*ketubot*) eram freqüentemente decorados com belas ilustrações de cenas de casamento, às vezes copiadas amplamente por meio de gravuras.

É significativo que em Londres a arquitetura de Bevis Marks fosse a de cristãos não conformistas , uma vez que os judeus às vezes se identificavam em termos sociais com as minorias dentro de uma cultura cristã dividida. Nos domínios dos Habsburgos, os judeus tinham o cuidado de serem vistos como leais ao regime católico, mas como a Igreja Católica se fragmentou com desafios à sua interpretação da Bíblia, o Judaísmo foi percebido por alguns protestantes, incluindo humanistas cristãos como Reuchlin e Erasmus, e pelos líderes da Reforma dentro da Igreja, como um repositório de uma verdade bíblica mais antiga. A 'batalha dos livros' de 1507 a 1521 entre Reuchlin e Johannes Pfefferkorn , um judeu que se converteu ao cristianismo em *c* . 1504 em Colônia, colocou as atitudes em relação ao Talmud no centro da controvérsia entre as tendências reacionárias e liberais dentro da Igreja Católica. Pfefferkorn , treinado pelos dominicanos de Colônia, atacou o Talmud e exigiu que o imperador Maximiliano autorizasse o confisco de todos os livros judaicos, exceto a Bíblia. Quando ele sofreu a oposição de Reuchlin, os dois lados se envolveram em uma guerra de panfletos de extraordinária vitríola e muitos abusos pessoais de ambos os lados. Não foi por acaso que as teses de Martinho Lutero foram postadas em Wittenberg em 1517 no auge da controvérsia, na qual o obscurantismo dos elementos da Igreja foi revelado com tanta eficácia pelos partidários de Reuchlin, que incluíam muitos dos principais humanistas da época. Tanto Reuchlin (que interveio para ajudar os judeus de Pforzheim) quanto Lutero originalmente condenaram a perseguição aos judeus, bem como o confisco da literatura rabínica. Mas, a partir de meados da década de 1520, Lutero tornou-se mais hostil aos judeus contemporâneos, pois eles não aceitaram o cristianismo mesmo quando apresentado em sua forma iluminada, e nos três anos antes de sua morte em 1546 ele publicou uma série de panfletos, começando com *Sobre os judeus e suas mentiras* em 1543, que pedia que os judeus fossem banidos ou mantidos em sujeição. No final das contas, a Igreja Luterana que ele fundou manteve uma aversão tão grande ao Judaísmo quanto ao Catolicismo do qual ele se separou. O antagonismo de Lutero pode ter sido influenciado por seu desejo de se opor ao judaísmo entre seitas protestantes como os sabatistas, a quem ele condenou inequivocamente. [10]

O contemporâneo mais jovem de Lutero, João Calvino, era tão vituperador dos judeus quanto Lutero, mas tinha pouco contato com judeus reais no estado teocrático que ele estabeleceu em Genebra na década de 1540, uma vez que os judeus foram expulsos da cidade em 1490. Seu entusiasmo pela lei do Antigo Testamento era encorajar entre seus seguidores e sucessores uma devoção aos estudos hebraicos para a compreensão da Bíblia e uma disposição crescente de permitir que os judeus também se voltassem para as escrituras para obter esclarecimento à sua própria maneira. Assim, na Holanda calvinista, os judeus foram autorizados em 1619 a estabelecerem-se com plena liberdade religiosa, desde que se comportassem como uma comunidade religiosa como os próprios calvinistas

e acreditassem, por exemplo, que 'há vida após a morte em que pessoas boas receberão sua recompensa e as perversas pessoas o seu castigo '. É provável que a punição de Spinoza pela comunidade judaica de Amsterdã por seu ataque à origem divina da Escritura (veja abaixo) foi motivada pela preocupação tanto pela reação dos calvinistas locais quanto pela ameaça aos próprios judeus. [11]

Algumas tendências dentro do cristianismo, como o impulso milenarista que cativou grande parte da Europa protestante em meados do século XVII, tiveram uma influência direta na vida judaica, incluindo, provavelmente, o entusiasmo de Cromwell pelo retorno dos judeus à Inglaterra na década de 1650, (veja aqui). Mais tênue, mas ainda assim real, foi o impacto da ideologia cristã no pensamento judaico, mas, como veremos, parece implausível imaginar que o entusiasmo demonstrado pelos seguidores de Sabbetai Zevi não tivesse nenhuma conexão com os movimentos paralelos contemporâneos no cristão mundo, como as expectativas milenaristas dos Quintos Monarquistas na Inglaterra sob Cromwell. A influência mais direta das idéias cristãs foi por meio de conversos que importaram os pressupostos de sua educação cristã ibérica quando voltaram ao judaísmo: para os judeus de Curaçao, por exemplo, laços de sangue - a *família* - foram a influência mais forte em sua vida religiosa em todo o a história da comunidade. Os conversos eram judeus incomuns, principalmente por terem determinado sua própria identidade religiosa. Em muitos casos, eles se ajustaram apenas com dificuldade às práticas judaicas tradicionais , como as minúcias das leis alimentares, que acharam tão difíceis de engolir quanto o catolicismo que rejeitaram, preferindo viver vidas seculares ou mesmo ir e vir entre o judaísmo e o Cristianismo como lhes convém por razões práticas. [12]

A versão do judaísmo adotada por um tal converso português em Amsterdã no século XVII, Uriel Acosta, deu terrivelmente errado. Nascido em Portugal em uma família marrana (ou seja, cripto-judaica), Acosta tornou-se cético em relação às doutrinas cristãs após ler a Bíblia Hebraica e fugiu para Amsterdã, apenas para descobrir que o judaísmo ao qual se converteu não era o que ele esperava. Como ele explicouem sua autobiografia, suas tentativas de minar (como não bíblica) a tradição rabínica e, especialmente, as doutrinas da imortalidade e ressurreição, levaram à sua excomunhão em 1624 pelas autoridades judaicas, que estavam nervosas sobre seu status na cidade:

> *Observei que os costumes e ordenanças dos judeus modernos eram bastante diferentes daqueles ordenados por Moisés. Ora, se a Lei devia ser observada de acordo com a letra, como declara expressamente, os intérpretes judeus não têm justificativa para acrescentar a ela interpretações totalmente contrárias ao texto original. Isso me levou a me opor a eles abertamente. Não, eu considerava a defesa aberta da Lei contra tais inovações como um serviço a Deus. Os rabinos modernos, como seus ancestrais, são uma raça de homens obstinados e obstinados ... Este estado de coisas me levou a escrever um tratado em defesa de mim mesmo e a provar claramente pela Lei de Moisés a vaidade e a invalidade da tradição e ordenanças dos fariseus, bem como seu conflito com a lei. Depois de ter iniciado este trabalho (pois me considero obrigado a relatar tudo clara e circunstancialmente), aconteceu que concordei inteiramente com a opinião de quem limita as recompensas e os castigos propostos no Antigo Testamento apenas a esta vida e são pequenos. preocupados com a vida futura ou a imortalidade da alma ... O próximo passo que deram foi colocar seus filhos em cima de mim na rua. Eles me insultaram em massa enquanto eu caminhava, abusando de mim e criticando-me. Eles gritaram: Lá vai um herege, lá vai um impostor. Outras vezes, eles se reuniam diante de minhas portas, atiravam pedras nas janelas e faziam tudo o que podiam para me perturbar e irritar, de modo que eu não pudesse viver em paz em minha própria casa.*

Esta história de violência e intimidação é ainda mais impressionante por se passar em uma cidade que havia celebrado uma ascensão extraordinariamente rápida à fortuna desde o início do século ao abraçar a liberdade com base no fato de que encorajar grupos minoritários como menonitas, muçulmanos e, de fato, judeus era bom para os negócios. Em Amsterdã, os judeus sefarditas podiam arar as fortunas que haviam feito com o comércio com outros sefarditas nos bazares do Norte da África, ou através do Atlântico em lugares como Curaçao, na construção de magníficas casas particulares e (em 1675) uma excelente sinagoga em o coração da cidade cristã. Amsterdã abrigava várias impressoras e um florescente comércio de livros. Mas mesmo aqui, em um lugar de autoconfiança, prosperidade e liberdade incomparáveis, Acosta não conseguia seguir sua razão até onde ela o encorajava a ir. Ele se retratou, mas no devido tempo voltou a se opor aos rabinos, alegando que era um deísta que obedecia a umlei natural - uma posição que ele justificou

em sua autobiografia, composta pouco antes de seu suicídio em 1640. [13]

Igualmente ineficaz no desenvolvimento do judaísmo em seu próprio tempo, apesar de sua importância na história mais ampla do pensamento europeu como um precursor do Iluminismo, que varreu a Europa Ocidental no século seguinte e mais tarde apropriações judaicas de sua imagem como o 'primeiro judeu moderno ', foi o contemporâneo muito mais jovem de Uriel Acosta, Baruch Spinoza. Com oito anos quando Acosta morreu, Spinoza veio de uma família portuguesa de marranos radicada em Amsterdã. Ele teve uma educação judaica tradicional na comunidade espanhola e portuguesa, ganhando notável conhecimento da Bíblia e da língua hebraica. Em contraste com Acosta, Spinoza vinha de uma rica família de mercadores e, em qualquer caso, podia se sustentar como amolador de lentes (uma ocupação que pode ter contribuído para sua morte por tuberculose em 1677, com apenas 45 anos). Em seu *Tractatus Theologico-Politicus* , Spinoza desenvolveu uma crítica não apenas do Judaísmo, mas de todas as religiões sobrenaturais, insistindo que tudo deve ser julgado pela razão e que, portanto, milagres não são possíveis. Acusado por seus inimigos de ateísmo, Spinoza de fato argumentou que toda a natureza é governada pelos decretos eternos e necessários de Deus. Em sua *Ética* , ele concluiu que tudo no mundo é de fato um aspecto de Deus, uma forma de panteísmo que negava qualquer possibilidade de conhecimento revelador e minava os ingredientes básicos das cosmologias judaica e cristã. Com base nisso, o estudo da Bíblia também deve usar as mesmas ferramentas científicas de análise empregadas para compreender a natureza. Excomungado por sua própria comunidade em Amsterdã aos 24 anos depois de negar que o Pentateuco pudesse ter sido escrito por Moisés, Spinoza viveu, tanto quanto pôde, uma vida tranquila de contemplação em Haia, longe dos assuntos públicos, apesar dos frequentes ataques a ele, de todos os lados do Cristianismo, bem como do Judaísmo, por seus escritos notórios. No final de sua vida, a maioria de seus amigos eram cristãos, embora ele mesmo detestasse a perspectiva de conversão ao cristianismo e planejasse, o que era mais incomum em sua época, evitar pertencer a qualquer grupo religioso. [14]

Em geral, as pressões para se conformar eram menores para os judeus que viviam no império islâmico otomano. Mais impressionante foi a carreira de Don Joseph Nasi, nascido em uma rica família Marrano em Portugal em *c* . 1524, que deixou Lisboa para a Antuérpia ainda adolescente em 1537, e depois de muitas viagens pela Europa acabou se tornando íntimo em Constantinopla do sultão Selim III, que ascendeu ao trono em 1566. Nomeado duque da ilha de Naxos, Joseph e seu igualmenteA poderosa tia Gracia Nasi obteve concessões na Palestina, consertando os muros da cidade de Tiberíades e escrevendo aos judeus da Itália para convidá-los a se estabelecer ali. Mas tal tolerância nunca poderia ser garantida e, algumas décadas depois, mas mais a leste, na Pérsia, o xá Abbas I (1588-1629), o primeiro governante muçulmano na Pérsia a mostrar interesse pela Bíblia Hebraica, tomou contra seu judeu assuntos por razões agora difíceis de descobrir e forçou os judeus de sua capital Isfahan a aceitar o Islã. Eles voltaram abertamente à sua religião ancestral quando Abbas I morreu em 1629, mas a conversão ao Islã foi reforçada novamente em 1656 por Abbas II, com a imposição extra aos judeus de juramentos para romper com seu passado judaico e uma designação como 'Novos muçulmanos' (*Jedid al-Islam*), que na verdade reconheceu sua devoção secreta contínua às práticas judaicas. [15]

A dispersão das comunidades judaicas para lugares isolados como o Caribe, e a presença em alguns centros (como Istambul, Veneza e Amsterdã) de comunidades judaicas com diferentes origens, liturgias e costumes, inevitavelmente levantaram problemas de autoridade religiosa, apenas parcialmente compensados pela crescimento de fortes organizações comunitárias judaicas leigas, como o Conselho das Quatro Terras, que administrava uma enorme federação de comunidades judaicas locais e regionais na Europa oriental. Quanto mais elaboradas, complexas e poderosas essas organizações leigas se tornavam, menos o poder ficava nas mãos dos rabinos, particularmente na Europa Ocidental. [16]

No início do século XVI, o trabalho de um rabino local havia se tornado uma profissão, empregado pela comunidade para realizar tarefas padrão, desde decidir casos legais e lidar com casamentos e divórcios até pregar na sinagoga, dando aulas em Mishná para qualquer Judeu local interessado todos os dias após as orações matinais na sinagoga e ensinando o

Talmud para alunos da yeshivá em um nível superior. A nomeação continuou a ser por um período fixo. As congregações Ashkenazi valorizavam muito os serviços de um cantor capaz de liderar as orações com uma voz agradável e habilidade musical, independentemente de sua posição moral ou religiosa, sem falar de seu grau de conhecimento rabínico, e embora alguns rabinos cumprissem esse papel adequadamente, era frequentemente entregue em vez disso, para um profissional separado. Os rabinos sefarditas eram mais propensos a se verem solicitados a assumir toda a gama de deveres religiosos exigidos para o bom funcionamento da congregação.

Todo o sistema rabínico pressupunha uma comunidade essencialmente obediente e conformista, de modo que os desafios religiosos à autoridade rabínica eram inconcebíveis de dentro da própria comunidade, e as comunidades eram, portanto, inadequadas a tais desafios quando ocorriam, como vimos nos casos de Acosta e Spinoza em Amsterdã. Este generala conformidade é ainda mais notável em cidades de comunidades mistas como Veneza, onde judeus de diferentes tradições viviam tolerantemente lado a lado. Se um rabino local tinha que temer alguma coisa, era a possibilidade de que seu contrato não fosse renovado no final de sua vigência pelos ricos líderes leigos a quem o controle das finanças congregacionais na prática exercia considerável influência, mesmo que em teoria eles adiassem assuntos religiosos para o aprendizado e piedade do rabino. Um rabino poderia estar sujeito à aprovação de um conselho de sábios se eles fossem solicitados a governar sobre seu comportamento ou ensinamentos, mas na maior parte do mundo judaico as opiniões de tais conselhos não tinham autoridade além da estatura moral dos rabinos participantes.

Uma tentativa foi feita na primeira metade do século XVI por Yaakov Berab , um estudioso do Talmud originário da Espanha que havia se estabelecido em Safed após períodos como rabino em Fez e no Egito, para reintroduzir a ordenação rabínica, *semikhah* , da mesma autoridade que era acredita-se que tenha sido o caso na Palestina na época dos *amoraim,* mil anos antes (Capítulo 11). De acordo com o Talmud Babilônico, a ordenação só poderia ser conferida na terra de Israel e apenas por aqueles que haviam sido ordenados. Maimônides havia interpretado essa decisão como uma implicação de que, porque a corrente havia sido quebrada desde o final do século IV, tal ordenação só poderia ser revivida por acordo unânime de todos os rabinos reunidos na terra de Israel. Em 1538, Berab declarou que essa condição havia sido cumprida e que o povo judeu seria reunido sob uma autoridade espiritual, acelerando assim a redenção de Israel. O primeiro rabino assim ordenado, com o apoio de vinte e cinco rabinos em Safed, foi o próprio Berab . Ele, por sua vez, concedeu a ordenação a outros quatro rabinos, incluindo seu ex-aluno, o cabalista Yosef Karo, sobre cujo código de lei judaica haverá mais a dizer no próximo capítulo. Mas essa tentativa de impor a unidade terminou, ironicamente, em profunda acrimônia. Ele suscitou a oposição veemente de R. Levi ibn Habib de Jerusalém, que não havia sido consultado por seus colegas em Safed e escreveu um tratado inteiro para provar a ilegalidade das ações de Berab . Berab esperava que os efeitos práticos da ordenação restaurada levassem no devido tempo ao restabelecimento de um Sinédrio que poderia impor multas e exigir a flagelação pelos pecados, mas seus oponentes temiam que tal inovação despertasse falsas esperanças messiânicas e que seria melhor esperar uma iniciativa divina para que o Sinédrio seja restabelecido. A oposição prevaleceu e, após a morte de Berab em 1541, o processo de ordenação por ele iniciado foi gradativamente interrompido. [17]

Visto que a autoridade de um rabino dependia principalmente de percepções de sua sabedoria e conhecimento, a influência religiosa rabínica era freqüentemente compartilhada com outros professores menos eruditos. Um pregador popular (*maggid*) foi caracteristicamente nomeado ao lado de um rabino por comunidades russas e polonesas do século XVII para a edificação da congregação e poderia ter um efeito mais direto na vida espiritual dos judeus do que até mesmo o mais instruído dos sábios rabínicos, como emerge dos registros de sua pregação preservada por Judah Leib Pukhovitser na Polônia na segunda metade do século XVII:

> *Nosso padrão era pregar palavras de repreensão ética todos os dias, promovendo assim a humildade. Todos os sábados, eu pregava uma nova interpretação da Torá referente à lição semanal, baseada principalmente na novela nas obras de Alsheikh e*

nas do Sefer haGilgulim atribuídas ao Ari ... Isso foi seguido pelo conteúdo ético do Zohar e outros escritos éticos ... Também foi nosso padrão advertir sobre algumas das leis que são negligenciadas, de acordo com a declaração talmúdica ... É necessário nomear em cada comunidade judaica um grande estudioso, avançado em anos, alguém que temeu a Deus desde a sua juventude, para reprovar as massas e apontar o caminho de volta através do arrependimento ... Esse estudioso também deve se esforçar para saber os pecados daqueles em sua comunidade, mesmo que não sejam aparentes ...

Pregar o arrependimento era parte integrante do trabalho. [18]

Para uma proporção crescente de judeus no início do período moderno, a edificação religiosa podia vir da leitura pessoal. *Ts'enah uReenah* , uma popular miscelânea iídiche escrita na década de 1590 na Polônia, contendo uma paráfrase das leituras da Torá na sinagoga e nas *haftaroth*(leituras dos Profetas após as leituras da Torá na liturgia da sinagoga), combinadas com lendas, homilias e seleções dos comentários bíblicos de Rashi e outros, foram repetidamente reimpressas ao longo do século XVII, tornando disponível para aqueles com hebraico insuficiente uma visão dos principais ensinamentos do judaísmo. O livro tornou-se leitura padrão para mulheres judias devotas nos séculos seguintes, com centenas de reimpressões. Houve também várias impressões do final do século XVI de *tehinnus* (uma palavra em iídiche derivada do hebraico *tehinnot* , 'súplicas'), orações piedosas, muitas vezes com um conteúdo místico, escritas em iídiche e destinadas a serem recitadas voluntária e privadamente, principalmente por mulheres. Também estavam amplamente disponíveis antologias dirigidas especificamente ao que era visto como preocupação das mulheres, como acender as velas do sábado, tomar a porção de *hallah*da massa, observando as leis da pureza menstrual, gravidez, parto e visitas a cemitérios, a observância de festas e a confecção de velas para a sinagoga. Muitos desses livros foram compostos por filhas de rabinos, como Serl , filha do pregador Yaakov b. Wolf Kranz, o famoso 'Maggid de Dubno ' amigo do grande Vilna Gaon, cuja autoridade será discutida no próximo capítulo.

Homens Ashkenazi, muitas vezes ler *Ts'enah u- Re'enah* , apesar de afetar a desprezar-lo como literatura feminina. Entre os sefarditas da Europa ocidental e países mediterrâneos, *Me'am Loez* , um comentário judaico- espanhol da Bíblia, desempenhou um papel semelhante nos séculos posteriores na popularização de idéias religiosas para homens e mulheres. Iniciado por Yaakov Culi em Constantinopla no primeiro quarto do século XVIII, *Me'am Loez* é um amálgama de halakhah , *midrash* e cabala com lendas, provérbios e histórias. Apenas o volume sobre o Gênesis foi impresso com a morte de Culi em 1732, mas o resto de seu comentário sobre o Pentateuco foi publicado postumamente durante o meio século seguinte. No decorrer do século XIX, outros estudiosos deram suas próprias contribuições para o que havia se tornado um best-seller, não menos pelo apelo de seu estilo literário envolvente. [19]

Pela popularidade de tais livros , fica claro que o impacto da impressão como um agente de mudança religiosa seria difícil de superestimar. Já no século dezesseis, a disponibilidade de cópias impressas do Talmude Babilônico começou a encorajar novas abordagens para o estudo nas academias, com discussões intensivas sobre cada detalhe minucioso do texto. A impressão do halakhot começou a espalhar normas e expectativas muito além de qualquer localidade específica. Como veremos no próximo capítulo, no século dezesseis a lei judaica foi codificada como nunca antes.

15
Novas certezas e novo misticismo

CODIFICADORES

É um dever religioso visitar os enfermos. Parentes e amigos podem ligar imediatamente, e estranhos depois de três dias. Se, entretanto, um homem adoece repentinamente, ambas as partes podem chamá-lo imediatamente. Mesmo uma pessoa eminente deve visitar um humilde, mesmo muitas vezes ao dia, mesmo que ele tenha a mesma idade do inválido. Quem visita com frequência é considerado digno de elogio, desde que não canse o doente. Gloss: Alguns dizem que um inimigo pode visitar uma pessoa doente. No entanto, isso não parece certo para mim. Em vez disso, um homem não deve visitar uma pessoa doente ou confortar um enlutado que é seu inimigo, para que este não pense que ele se alegra com seu infortúnio e apenas se aflija. Esta me parece ser a visão correta. Aquele que visita o doente não pode sentar-se em uma cama, ou em uma cadeira, ou em um banquinho, mas deve se envolver com reverência e sentar-se na frente do inválido, pois a Shekhinah está acima da cabeceira de sua cama. Brilho: Aplica-se apenas se o inválido se deitar no chão de forma que a pessoa sentada fique mais alta do que ele; mas se deitar na cama, o visitante pode sentar-se em uma cadeira ou banquinho. Este é nosso costume. Não se deve visitar os enfermos durante as primeiras três horas do dia, pois a doença de todo inválido é menos severa pela manhã e, portanto, não se

preocupará em orar por ele. Nem se deve visitá-lo durante as últimas três horas do dia, pois então sua doença piorará e a pessoa perderá a esperança de orar por ele. Gloss: Aquele que visitou um doente e não orou por ele não cumpriu o dever religioso de visitar o doente .

Com tais admoestações sobre todos os aspectos da vida, sejam domésticos ou íntimos, o *Shulhan Arukh* ('Mesa') de Yosef Karo, com as glosas (*Mappah* , ou 'Toalha de mesa') de Moses Isserles, a partir do qual essas passagens são citadas, tornou-se um guia padrão para a maioria das comunidades judaicas quase imediatamente após sua publicação no século dezesseis, com Karo como o guia para sefarditas e Isserles para Ashkenazi, comunidades. Com grande clareza e precisão, esses sábios estabeleceram regras para a piedade na vida diária, intercalando os ensinamentos éticos perfeitamente com a halakhah prática . Eles lidavam com bênçãos, orações, o sábado e festivais; leis dietéticas; leis para enlutados, votos, respeito pelos pais e caridade; status pessoal (incluindo casamento e divórcio); e a lei civil judaica aplicada na diáspora. Como seus códigos passaram a ser tão influentes? [1]

O notável diário privado do sábio sefardita Yosef Karo, intitulado *Maggid Mesharim* ('Pregador da Justiça'), registra as visitas noturnas ao longo de cerca de cinquenta anos de um *maggid* (significando neste caso um professor celestial), uma personificação da Mishná, que incitou o sábio não apenas ao comportamento moral , mas ao ascetismo, repreendendo-o por beber muito vinho ou comer carne, encorajando-o a esperar a morte de um mártir e exortando-o a estudar os mistérios da Cabala. Embora possa nos parecer difícil correlacionar a clareza seca do *Shulhan Arukh* com um *maggid* místico que emitiu seus ensinamentos na forma de fala automatizada que saiu da boca de Karo, é claro que este *maggid* também foi experimentado por Karo como um parte integrante de sua personalidade religiosa quando engajado no esclarecimento da halakhah . Foi necessária uma concentração intensa para que o *maggid* viesse, como Karo reconheceu:

> *Levantei-me cedo, como de costume , para recitar trechos da Mishná. Recitei cerca de quarenta capítulos, mas como ainda era noite, voltei a dormir e dormi até o sol brilhar sobre a terra. Então comecei a recitar. Fiquei triste por talvez não ser visitado como de costume e continuei a recitar até que me disseram: 'Seja forte e de boa coragem ... pois embora você tenha pensado que eu tinha te deixado e te abandonado [não é assim], é o que você mereceu. '*

A autoridade de Karo veio não apenas de seu excepcional conhecimento halakhic, mas de uma profunda e amplamente reconhecida piedade pessoal. [2]

Saindo da península ibérica logo após seu nascimento, Karo passou grande parte de sua juventude estudando com cabalistas na Grécia, sob o domínio otomano, mudando-se para Safed na Galiléia em 1536, aos 48 anos de idade. A essa altura, ele já havia passado mais de uma década trabalhando em um comentário sobre um código do século XIV, o *Arba'ah Turim* de Yaakov b. Asher (ver Capítulo 13), com o objetivo explícito de resolver regras conflitantes em códigos existentes e acabar com a variedade de costumes locais que haviam crescido. O objetivo de Karo era prático: 'garantir que deveria haver uma lei e uma Torá'. O *Arba'ah Turim se autointitulou* como o base de seu trabalho porque deu as opiniões da maioria dos decisores anteriores , ao contrário do código clássico de Maimônides. Uma vantagem adicional do *Arba'ah Turim* , em comparação com o código de Maimonides, era a omissão de leis que não eram mais aplicáveis, como leis sobre sacrifícios, e a inclusão das opiniões de rabinos franceses e alemães que haviam sido ignorados por Maimônides - embora Karo fizesse o possível para evitar qualquer sugestão de que pretendia anular Maimônides, cujo trabalho, na verdade, ele freqüentemente usava com pleno reconhecimento. O comentário de Karo, intitulado *Beth Yosef* ('Casa de Joseph'), levou vinte anos para ser concluído e constitui um guia enciclopédico para o desenvolvimento da halakhah desde o Talmud até a época de Karo, indicando a opinião da maioria dos rabinos líderes das gerações anteriores sempre que possível discernido. Karo citou opiniões colhidas de uma vasta gama de estudos rabínicos, afirmando ter consultado nada menos que trinta e duas outras obras. Ele originalmente pretendia usar seu próprio julgamento para decidir entre as autoridades, mas acabou decidindo que isso estava além de suas habilidades e que, em vez disso, seguiria sempre que possível as opiniões de pelo menos duas das maiores autoridades amplamente aceitas em sua época - Maimônides, Alfasi e Asher b. Yehiel .

O *Beth Yosef* não foi publicado até 1555, e tal obra monumental seria lida apenas por pessoas excepcionalmente instruídas. Seu impacto no mundo judaico veio principalmente através da autoridade que deu ao resumo de sua grande obra que Karo preparou para 'jovens estudantes'. O *Shulhan Arukh* , escrito especificamente 'de maneira sucinta e com clareza de linguagem', pretendia, como o código de Maimônides, permitir que os estudiosos dessem decisões claras e que os alunos aprendessem halakhah desde tenra idade. O livro tinha todas as vantagens do código de Maimônides, ao mesmo tempo em que evitava as críticas que atormentavam Maimônides de que ele não mencionou pontos de vista divergentes e as autoridades nas quais suas próprias decisões foram baseadas, uma vez que os usuários do *Shulhan Arukh* podiam encontrar todas essas informações fornecidas com precisão exemplar no *Beth Yosef* . Assim como a tradução de Martinho Lutero da Bíblia para o vernáculo usou a circulação em massa de livros que se tornou possível através da impressão para o fortalecimento religioso de leigos cristãos, Karo ofereceu aos judeus não treinados na lei rabínica um caminho direto para a interpretação correta da Torá conforme modelado por meio das discussões dos sábios rabínicos ao longo de mais de 1.500 anos desde a época de Hillel e Shammai, enquanto o Templo ainda existia. O *Shulhan Arukh* foi um best-seller imediato com a impressão da primeira edição em Veneza em 1564-1564. A sexta edição, publicada em Veneza em 1574, foi projetada em formato de bolso 'para que possa ser carregado no peito para que possa ser consultado a qualquer hora e em qualquer lugar, em repouso ou em viagem'. [3]

A reputação imediata adquirida pelo *Shulhan Arukh* pode ser avaliada pela reação a sua publicação por Moses Isserles, uma importante autoridade rabínica Ashkenazi na Cracóvia, a centenas de quilômetros de Safed e Veneza. Isserles, conhecido como Rama, era um estudioso de uma família rica, já amplamente conhecida fora da Polônia, na casa dos vinte e poucos anos. Ele estava envolvido em um comentário de sua autoria sobre a *Arba'ah Turim* de Yaakov b. Asher quando descobriu que Karo estava completando seu comentário no *Beth Yosef* . Então Isserles decidiu compilar, em seu *Darkhei Moshe* ('Ways of Moses'), notas suplementares de estudiosos Ashkenazi para adicionar à obra de Karo. Quando o *Shulhan Arukh* foi publicado, Isserles usou o material de *Darkhei Moshe* para seu *Mappah* , com glosas para a compilação de Karo com a intenção de explicar e complementar o texto e, em particular, incluir os costumes daqueles estudiosos Ashkenazi ignorados por Karo. Essas glosas às vezes podem subverter todo o peso da decisão original de Karo em casos específicos, como na proibição de recorrer a tribunais não judeus:

> Mesmo se o demandante possuir um documento no qual está escrito que ele pode convocar o réu sob a lei gentílica - ele ainda não tem permissão para citá-lo perante os tribunais gentios. Se o querelante entregou o documento ao tribunal gentio para que este pudesse citar o réu de acordo com suas leis, ele é obrigado a reembolsar o réu por qualquer perda que tenha causado a ele, além do que o réu é obrigado a pagar de acordo com as leis de Israel. Gloss: Toda esta decisão se aplica apenas quando uma parte pode obrigar a outra a comparecer perante um tribunal judaico, mas se um devedor provar ser violento, um credor pode entregar tal documento a um tribunal gentio.

O procedimento de Isserles foi auxiliado pelo fato de Karo ter estabelecido explicitamente no *Beth Yosef* que, se sua decisão discordasse do costume judaico em qualquer país, os judeus daquele país seriam livres para desconsiderar sua decisão. Os dois homens eram amigos, trocando correspondência sobre assuntos de halakhah com Isserles, um homem muito mais jovem, escrupulosamente cortês. O *Mappah* foi incluído na edição de *1569-1571* do *Shulhan Arukh* publicado na Cracóvia, apenas alguns anos após a primeira edição da obra de Karo em 1564-1564 em Veneza. [4]

Não se deve imaginar que a extraordinária popularidade das codificações de Karo e Isserles acabou com a variedade haláchica. Todo o procedimento de codificação foi fortemente atacado em suas vidas por Hayyim b. Betsalel , que estudou ao lado de Isserles, mastornou-se rabino de Worms e Friedberg e ficou particularmente chateado com a falha de Isserles em dar peso suficiente aos costumes alemães. Hayyim apresentou uma série de objeções ao *Mappah* , começando com os princípios gerais de que é errado obrigar um rabino a tomar a decisão de decidir a halakhah de acordo com a opinião da maioria, de que os códigos causam negligência no estudo do Talmud e levam a ignorância, e os rabinos individuais perderão autoridade porque as pessoas confiarão em livros publicados. Hayyim observou que, em qualquer caso, se Isserles pudesse discordar de Karo, deveria ser

permitido que outros rabinos discordassem de Isserles. [5]

Hayyim estava correto tanto em suas esperanças quanto em seus medos. Por um lado, a ampla circulação do *Shulhan Arukh* , com suas glosas, no devido tempo levou a uma democratização do conhecimento haláchico, que por sua vez encorajou a observância das leis por meio da pressão de pares comunais dentro das comunidades judaicas nos mundos sefarditas e asquenazes. Na verdade, com fácil acesso às cópias impressas dos textos, a pressão dos pares por aqueles capazes de ler as seções relevantes do *Shulhan Arukh* pode levar à interferência nas minúcias da vida muito além da observância da halakhah , em áreas da vida definidas pelo Talmud, e daí por Karo, como *derekh erets* , 'o caminho da terra', que estipulava o que era um comportamento decente . Assim, por exemplo, o *Shulhan Arukh* contém uma longa seção sobre modos à mesa e outra sobre comportamento ao visitar a privada: 'Ele deve ser modesto quando estiver na privada, não se expondo até que esteja sentado.' Isserles acrescenta o comentário de que 'dois homens não deveriam estar presentes ao mesmo tempo e a porta deveria ser fechada por modéstia'. Por outro lado, os rabinos independentes mantinham autoridade suficiente para questionar as decisões nos códigos. Mesmo na Polônia, apenas uma geração depois dos grandes Isserles, o chefe da academia de Lublin, Meir b. Gedalyah (conhecido como Maharam), considerou o *Shulhan Arukh* nada mais do que uma coleção de regras e reservou seu direito de tomar decisões independentes.

Numerosas comunidades aproveitaram-se dos comentários de Isserles sobre a autoridade do costume, que em geral ele afirmava ser obrigatório mesmo que não houvesse fonte haláchica. Essa abordagem estava um tanto em desacordo com a declaração ocasional de Isserles de que um determinado costume está errado ou, 'se eu tivesse o poder, anularia o costume. Pois é baseado em um erro e não há razão para confiar nele. ' Em nenhum caso, era possível que os códigos cobrissem todas as eventualidades, e os líderes rabínicos locais inevitavelmente retinham um papel na decisão de questões particulares . Mas é provavelmente significativo que tenham sido os líderes religiosos de comunidades menores que sentiram a necessidade de fazer valer o direito à diversidade religiosa. Assim emNa primeira metade do século XVIII, o grande líder espiritual dos judeus marroquinos, Yaakov ibn Zur , decretou que em uma pequena comunidade um único juiz (*dayyan*) tinha tanta autoridade para tomar decisões quanto um tribunal pleno de três juízes, e que uma decisão transmitido em um lugar não poderia ser desafiado em outro. [6]

Karo e Isserles estavam bem cientes de que mesmo estipulações legais bastante claras no Talmud não eram mais observadas em seus dias e que era inútil objetar à maneira como os judeus haviam respondido ao longo dos séculos às mudanças nas condições. Assim, o Talmud Babilônico exige explicitamente que os trabalhadores recitem apenas uma breve forma de graça após as refeições, porque o tempo que passam é às custas de seu empregador, mas Karo determinou que "hoje em dia" eles deveriam recitar a graça plena. Por outro lado, Isserles endossou a prática universal em sua época, quando os judeus viviam entre não-judeus, de acender as luzes do Hanukkah em casa, em vez de na rua, conforme determinado na Mishná. Da mesma forma, após a compilação do *Shulhan Arukh* e do *Mappah* , os rabinos posteriores se sentiram capazes de afirmar que as condições haviam mudado. Assim, R. Joel Sirkes na Polônia no século XVII contradisse a decisão de Karo de que dois homens nunca deveriam estar sozinhos por medo de atos homossexuais, observando que 'em nossas terras, onde é inédito alguém ser negligente neste matéria, não há necessidade de separação. ' [7]

Ao mesmo tempo, surgiram alguns novos costumes que se apoderaram da imaginação religiosa das comunidades e se tornaram centrais na vida de muitos judeus, como a recitação do Kadish por um enlutado. A noção de que um enlutado deve recitar esta expressão de louvor a Deus, que há muito havia sido usada para separar seções do serviço na sinagoga, não é mencionada por Karo no *Shulhan Arukh* . A prática, que parece ter se tornado comum apenas na alta Idade Média, estava aparentemente confinada naquela época às comunidades Ashkenazi. Mas Isserles discutiu os procedimentos para o Kadish do enlutado em detalhes, e é evidente que na Polônia o costume era observado com grande tenacidade:

Deve-se recitar o Kadish para um pai. Portanto, é prática adotada recitar o último kadish de doze meses para o pai e a mãe ... É

o uso adotado recitar o kadish para a mãe, embora o pai ainda esteja vivo ... É um dever religioso jejuar no dia em que se pai e mãe morreram ... É costume que, quando chega o dia em que o pai ou a mãe morreram, sempre se recite o kadish do enlutado para eles. Aquele que sabe conduzir todo o serviço deve fazê-lo. No entanto, sehá outros enlutados, é costume que dentro dos sete dias de seu luto, eles tenham precedência e ele não tem nenhum direito [em relação] ao kadish ... Se não houver ninguém presente na sinagoga que esteja de luto pelo pai ou mãe, esse kadish pode ser recitado por alguém que não tem pai e mãe em nome de todos os mortos de Israel. Existem localidades onde é costume que outros parentes próximos recitem o kadish para seus parentes, onde [este último deixa] nenhum pai enlutado ... Em toda esta [questão] seguimos o costume aceito, desde que o costume seja fixado no [particular] cidade. [8]

No devido tempo, o Kadish do enlutado também se tornaria uma parte integrante da cultura sefardita, junto com o *yahrzeit*, a observância do aniversário da morte de um parente para quem o luto é exigido pelo acendimento de uma vela e um papel na liturgia pública na sinagoga. Orar por parentes próximos que partiram e fazer caridade em seu nome tornou-se um costume popular tanto no ritual Ashkenazi, onde a oração que se abre com Yizkor, 'que ele se lembre', é recitado nos três festivais de peregrinação e no Dia da Expiação, e nas sinagogas sefarditas, onde cada pessoa chamada à Torá pode recitar, ou ouvir, uma oração memorial para seus parentes. A prática não era incontroversa - no século X, Hai Gaon se opôs especificamente a ela, alegando que tais orações não têm valor, já que Deus só leva em consideração as ações de um indivíduo em sua vida - mas a oferta de orações memoriais, com ofertas de caridade 'para o repouso das almas que partiram', tornou-se uma prática popular, especialmente no ritual Ashkenazi, onde o desejo de comemorar mártires nas Cruzadas e nos massacres poloneses do século XVII levou as comunidades a manter *registros da* morte (em iídiche, *yizker- buch*) para que os nomes das pessoas sem parentes vivos também fossem incluídos nas orações comunitárias. É impressionante que esse costume, que passou a ter grande significado emocional para muitos judeus comuns dentro da liturgia da sinagoga, parece ter surgido sem qualquer justificativa teológica específica ou discussão sobre a situação das almas dos mortos em cujo benefício essas orações foram feitas : 'Que Deus se lembre da alma de ... que foi para o seu mundo, porque (sem fazer um voto) farei caridade em seu nome. Como recompensa por isso, que sua alma seja ligada pelo vínculo da vida junto com as almas de Abraão, Isaque e Jacó e junto com os outros homens e mulheres justos no Jardim do Éden. ' A popularidade de tais costumes de luto quase certamente deve muito ao mundo cristão católico que cercava os judeus Ashkenazi. [9]

A ampla circulação dos códigos teve, portanto, o efeito de difundir alguns costumes que antes haviam sido confinados, ao mesmo tempo que consolidou algumas outras diferenças. Entre essas diferenças estão as regras distintas de sefarditas e asquenazim nas categorias de alimentos proibidos em Pessach: asquenazim se abstêm de *kitniot* (legumes e grãos, como arroz, ervilhas, lentilhas, feijão e amendoim) que são permitidas aos sefarditas. A origem da restrição Ashkenazi não é clara. O melhor palpite é a preocupação de que eles possam estar contaminados com grãos proibidos (*hametz*) quando armazenados. Mas o resultado desses diferentes costumes pode ser considerável, pois torna a comida até mesmo dos mais devotos judeus sefarditas proibida para um asquenazi durante toda a Páscoa. [10]

Assim, as preocupações de Hayyim b. A aposta de que os códigos de Karo e Isserles acabariam com a variedade local mostrou-se exagerada. O mesmo aconteceu com sua advertência de que os alunos negligenciariam o estudo do Talmud se tudo de que precisassem fossem essas úteis obras de referência. Na verdade, os séculos dezesseis e dezessete testemunharam uma explosão no estudo de yeshivá na Europa oriental, com grandes centros em Lublin, Cracóvia, Praga, Lvov, Brest-Litovsk, Pinsk e Slutsk , e numerosas pequenas yeshivot em outras comunidades. O estudo do Talmud floresceu na Itália (notavelmente Veneza e Livorno) e na Grécia (especialmente Salônica), e em Constantinopla, e nos dois principais centros na terra de Israel, Jerusalém (onde a pequena população judaica do final do período medieval foi aumentada em um influxo de sefarditas após 1492) e Safed. Quando as yeshivot na Polônia e Lituânia sofreram um período de declínio temporário após os massacres de Chmielnicki em 1648-169, muitos estudiosos do leste europeu migraram para ensinar nas comunidades alemãs em Frankfurt am Main,

Hamburgo, Metz e em outros lugares. Outros acabaram na Hungria, em Eisenstadt e Pressburg (hoje Bratislava na Eslováquia) e, no século XIX, as comunidades da Europa central e ocidental desenvolveram suas próprias tradições acadêmicas indígenas, como veremos (Capítulos 17-19). [11]

Por outro lado, as abordagens ao estudo do Talmud mudaram, com muito menos preocupação em descobrir a partir dos textos antigos a halakhah na prática, que agora estava facilmente disponível nos códigos. Característica do estudo nessas academias, nos países Ashkenazi, ainda era a instrução intensiva no texto do Talmud, com os comentários de Rashi e outros da tradição medieval francesa e alemã. Mas o método de ensino, *pilpul*, deve algo a uma ênfase humanista na independência intelectual, embora ainda aliada ao respeito às fontes tradicionais. *Pilpul* (uma palavra derivada do verbo *pilpel* , 'temperar' ou 'temperar') envolvia intensa disputa oral entre o chefe da yeshivá eo pupílo. A intenção era encorajar o raciocínio lógico e a habilidade de diferenciar por meio de argumentos casuísticos até os detalhes mais minuciosos do Talmud. *Pilpul* presumiu que cada frase no Talmud deve conter algum significado especial que só precisava ser extraído pela imaginação, percepção, intuição e trabalho árduo, mesmo que isso exigisse rachaduras nos cabelos e a subversão do significado simples do texto.

É difícil captar o sabor de tal ensino de textos sobreviventes sem uma citação muito extensa, precisamente porque é característico do método seguir todos os rastros possíveis que partem do texto original. Um exemplo pode bastar. Aryeh Leib b. Asher Gunzberg , chefe de uma yeshivá em Metz na Lituânia de 1765 até sua morte em 1785 após postagens em Minsk e Volozhin , e autor de uma série de obras que moldaram a abordagem lituana ao estudo do Talmud até os dias atuais, provou que correção de uma visão de comentários anteriores sobre o Talmud, e a incorrecção de outra, pela análise de duas passagens talmúdicas , como segue:

> *O Talmud diz que a busca e remoção de matéria fermentada na véspera da Páscoa é meramente uma prescrição rabínica; pois é suficiente, de acordo com os comandos da Torá, se meramente em palavras ou em pensamento o dono declara que foi destruído e igual ao pó. Rashi diz que o fato de tal declaração do proprietário ser suficiente deriva de uma expressão nas Escrituras. Os tosafot , entretanto, afirmam que isso não pode ser derivado de uma expressão particular nas Escrituras, uma vez que a palavra ali significa 'remover' e não 'declarar destruído'. A mera declaração de que foi destruída é suficiente, porque assim o dono abre mão de seus direitos de propriedade, e a matéria fermentada é considerada como não tendo dono e como alimento pelo qual ninguém é responsável, já que na Páscoa só o seu. alimentos fermentados não podem ser guardados, enquanto os de estranhos podem ser guardados. Embora a fórmula que é suficiente para declarar a matéria fermentada como destruída não seja suficiente para declarar a propriedade de alguém como não tendo dono, ainda, como R. Nissim Gerondi , adotando a visão do tosafot , explica, o direito de propriedade que se tem em a matéria fermentada na véspera da Páscoa, mesmo na parte da manhã, é muito leve; pois, começando ao meio-dia, tal comida pode não ser apreciada; conseqüentemente, todos os direitos de propriedade tornam-se ilusórios e, em vista de tal direito insignificante de propriedade, uma mera renúncia mental a esse direito é suficiente para que a matéria fermentada seja considerada sem dono. R. Aryeh Leib tenta provar a exatidão desta opinião tosafista elaborada por R. Nissim e, ao mesmo tempo, provar a incorrecção da visão de Rashi , a partir de um posteriorpassagem talmúdica que diz que desde a hora do meio-dia da véspera [da Páscoa] até a conclusão da festa, a mera declaração de destruição não liberta uma pessoa da responsabilidade de ter fermento em casa; pois, uma vez que está absolutamente proibido de desfrutá-la, ele não tem direito à propriedade, à qual renuncia por meio de tal declaração.*

O raciocínio virtuoso de Aryeh Leib continua por muitas outras etapas, citando uma série de outros textos talmúdicos , até que ele se sinta capaz de concluir a partir do método do argumento talmúdico que a opinião tosafista , representada por R. Nissim, o Ran, que ensinou na Espanha em meados do século XIV, está certo e Rashi está errado. Em tal *pilpul* , o tema da discussão e as conclusões alcançadas foram menos significativas para um mestre de *pilpul do* que a exibição de raciocínio lógico e engenhosidade. O brilhantismo na argumentação poderia facilmente se tornar um fim em si mesmo, e jovens estudantes a partir dos treze anos viajavam de uma yeshivá para outra em busca da instrução inspiradora que lhes traria renome. [12]

Pilpul não era em si um método de estudo totalmente novo. O termo já é encontrado nos Talmuds para descrever o raciocínio penetrante que endireita as dificuldades aparentes no texto, e também foi empregado pelos estudiosos Tosafistas da França e Alemanha, e alguns de seus contemporâneos na Espanha, enquanto eles elaboravam o aparentes contradições

nos comentários talmúdicos de Rashi . Mas a popularidade do método no mundo Ashkenazi no início do período moderno atingiu níveis sem precedentes, com a intuição das maiores mentes vista por alguns cabalistas como evidência de inspiração divina. Os mestres de *pilpul* se tornaram celebridades, cortejados para alianças matrimoniais e ofereciam posições de liderança comunitária como uma forma de orgulho local, especialmente para as yeshivot mantidas por aquela comunidade por meio de impostos e bolsas para os alunos mais pobres. As yeshivot medievais em terras Ashkenazi sobreviveram em muitos casos como as academias mais ou menos privadas dos rabinos que as chefiavam, mas a partir do século XVI as comunidades locais viam a manutenção de uma yeshivá como um dever religioso. Uma resolução da primeira assembleia do Conselho dos Judeus Lituanos em 1622 obrigou até mesmo cada comunidade com um rabino a manter uma yeshivá de tamanho adequado. [13]

O entusiasmo por *pilpul* não escapou sem críticas ferozes de dentro do judaísmo Ashkenazi, mais significativamente por Elias b. Solomon Zalman , o Gaon de Vilna, que foi amplamente reconhecido em sua própria vida como o halakhist mais erudito, não apenas da Lituânia do século XVIII, mas de todo o conhecimento rabínico desde a Idade Média. A independência e clareza de pensamento que fez Elias b. Salomão entãofamoso era em parte produto de seu treinamento incomum. Nascido em Vilna em 1720, ele era uma criança precoce e dominou tão rapidamente o currículo rabínico padrão que a partir dos dez anos foi capaz de se dedicar ao estudo direto dos textos sem se tornar um aluno em nenhuma yeshivá em particular. Sua reputação se espalhou durante sua adolescência e início dos 20 anos, enquanto ele viajava de uma comunidade judaica para outra na Polônia e na Alemanha, e quando voltou a Vilna em 1748, foi considerado por sua cidade natal um ornamento precioso da cidade, para ser valorizado e protegido. Como resultado, o Gaon pôde passar uma vida reclusa e devotada ao estudo, sustentado por uma mesada semanal da comunidade de Vilna. Ele tinha apenas um pequeno grupo de discípulos, então sua imensa influência derivou não de qualquer posição formal, mas simplesmente de sua reputação como um estudioso - nenhuma de suas volumosas obras apareceu na imprensa durante sua vida, embora um grande número de seus manuscritos tenham sido publicados por seus seguidores logo após sua morte em 1797. [14]

Apesar de uma devoção ao estudo da cabala, o Gaon insistia na supremacia da argumentação racional e do método científico na interpretação dos escritos antigos, adotando a filologia e a gramática quando ajudam a esclarecer uma passagem complexa ou corrigir um texto defeituoso e buscar estabelecer autoridade talmúdica para decisões haláchicas citadas sem base talmúdica nos códigos posteriores. Como seus filhos insistiram em sua introdução quando publicaram seu comentário sobre o *Shulhan Arukh* , o estudante deve evitar completamente a abordagem casuística de *pilpul* , por meio da qual 'a transgressão aumenta, a iniqüidade cresce, a fala agradável é perdida e a verdade expulsa da congregação dos Senhor'. Devia-se evitar 'acumular dificuldades' por si só. Para o Gaon, a erudição rabínica tradicional foi melhor preservada por uma abordagem racional, intelectual e metódica dos textos que enfatizava a capacidade do indivíduo dedicado de penetrar no significado correto de textos antigos, mesmo, se necessário, 'corrigindo' o texto, ou reconstruindo-o, para garantir um significado racional.

O estilo de vida de Gaon se tornou um ideal para muitos judeus da Europa Oriental no século seguinte. Nem todos podiam esperar a fama de criança prodígio, mas muitos podiam optar por uma vida enclausurada, afastada dos assuntos comuns e dedicada ao estudo abstruso. Um dos alunos de Gaon fundou a grande yeshivah Volozhin no século XIX, onde centenas de alunos se dedicaram a esse sonho. A cidade de Vilna, com sua prefeitura e castelos medievais e arquitetura barroca florida em uma paisagem báltica, e seus verões quentes e invernos gelados e lagos dedicados à pesca no gelo, ficou conhecida no século XVIII como'a Jerusalém da Lituânia' por meio da reputação do Gaon. O censo de 1795 registrou 3.613 contribuintes judeus em Vilna e seus arredores, com os judeus uma maioria virtual na cidade e a comunidade estabelecida como um centro preeminente de aprendizagem judaica.

Em nenhum lugar do mundo sefardita desenvolveu uma reputação comparável para o aprendizado de yeshivá no início do período moderno, e as yeshivot sefarditas se

desenvolveram de maneira muito diferente, com o estudo da Bíblia e o *midrash* incluídos no currículo. Diferente novamente era o estudo humanístico da variedade de costumes judaicos (*minhagim*), como por Leone Modena de Veneza, ou a abordagem daqueles na Itália renascentista que combinavam o estudo da Torá com o estudo da ciência. De qualquer forma, o estudo do Talmud foi impedido na Itália depois que o Talmud foi banido pelo papa em 1559, e a instrução sistemática nos códigos halakhic tornou-se comum em seu lugar. E os estudantes nas yeshivot na Itália, assim como nas comunidades judaicas no Levante sob o domínio otomano, também podiam esperar (ao contrário de seus colegas estudantes nas terras de Ashkenazi) instrução formal na cabala, que se desenvolveu muito no início do período moderno, como nós deve ver.

OS SEGUIDORES DE LURIA

Em Meiron, na Alta Galiléia, tendo como pano de fundo uma sinagoga monumental do século IV DC , multidões de peregrinos se reúnem em Lag BaOmer para marcar o aniversário da morte de Shimon bar Yohai no suposto local de seu túmulo. É um momento de muita festa, com fogueiras e danças, e muitas crianças pequenas, pois é tradição que os filhos recebam o primeiro corte de cabelo no dia seguinte, sendo as madeixas atiradas ao fogo. O costume já estava bem estabelecido quando é mencionado pela primeira vez em um relato de Moses Basola , um rabino italiano, de suas viagens pela terra de Israel em 1522. Shimon, como vimos, era considerado o autor do Zohar, e o próprio Zohar relata em nome de Abba que quando Shimon bar Yohai morreu, uma voz foi ouvida chamando os adoradores para 'subir e se reunir' em seu túmulo para celebrar o aniversário de sua morte:

> *Durante todo o dia o fogo não saiu de casa e ninguém conseguiu chegar perto. Eles não puderam, porque a luz e o fogo o envolveram o dia todo. Eu me joguei no chão e gemi. Quando o fogo acabou , vi que a luz sagrada, o Santo dos Santos, havia partido do mundo. Ele estava deitado sobre o lado direito, envolto em sua capa, e seu rosto estavarindo. Rabi Eleazar, seu filho, se levantou, pegou suas mãos e beijou-as, e eu lambi a poeira sob seus pés ... Rabi Hiyya se levantou e disse: 'Até agora a luz sagrada cuidou de nós. Agora não podemos fazer nada a não ser cuidar de sua honra . ' Rabbi Eleazar e Rabbi Abba se levantaram e o colocaram em uma maca. Quem já viu uma desordem como a dos companheiros? A casa inteira exalava perfume. Eles o ergueram em seu caixão, e apenas Rabi Eleazar e Rabi Abba se ocuparam com ele. Os homens poderosos e poderosos da cidade vieram e imploraram a eles, e os habitantes de Meiron gritaram todos juntos , pois temiam que ele não fosse enterrado ali. Quando o esquife saiu da casa, ele subiu no ar e o fogo explodiu na frente dele. Eles ouviram uma voz dizendo: 'Venham e reunam-se para a festa do Rabi Shimon.'*

A Alta Galiléia era, portanto, um locus de anseio místico, preenchido com a aura dos sábios das origens míticas da cabala, muito antes da pequena cidade de Safed, a poucos quilômetros de Meiron , se tornar o berço de uma nova forma de misticismo judaico em meados do século XVI. Já mencionamos Safed como um centro de aprendizagem judaica. Começou com colonização judaica esporádica, atestada em documentos do Cairo Genizah da primeira metade do século XI, mas a comunidade só realmente começou a crescer com o afluxo de refugiados da Espanha depois de 1492. Documentos otomanos revelam mais de mil judeus famílias em 1544-15 na cidade, com uma considerável população samaritana ao lado deles.

Esta foi a cidade para a qual Isaac Luria foi atraído em 1570, aos trinta e seis anos. Ele morreu lá dois anos depois, em 15 de julho de 1572, de peste, mas não antes de lançar as bases de uma forma totalmente nova de cabala. Isaac b. Solomon Luria nasceu em 1534 em Jerusalém, filho de um pai que emigrou da Alemanha ou da Polônia para lá, mas morreu na infância de Isaac. Sua mãe sefardita levou o menino para o Egito, onde ele aprendeu e escreveu sobre halakhah e começou seus estudos de misticismo. A profusão de lendas que se agruparam em torno de sua vida nas lembranças de seus seguidores imediatamente após sua morte prematura torna difícil reconstruir precisamente a jornada intelectual que o levou a seus insights místicos. Um documento do Cairo Genizah com a caligrafia de Luria mostra apenas que ele estava envolvido em alguns negócios relacionados a grãos. O tio materno de Luria, sob cujos cuidados foi criado no Egito, era um rico fazendeiro de impostos e era dono da ilha Jazirat al- Rawda no Nilo, perto do Cairo, e dizia-se que Luria

viveu lá em reclusão por sete anos, escrevendo o comentário sobre uma pequena porção do Zohar que éo único trabalho dele para sobreviver. Viajar do Egito para a terra de Israel não foi difícil naquela época, e é provável que ele tenha feito uma visita especial à Galiléia para celebrar Lag BaOmer em Meiron . Seu aluno Hayyim Vital registrou que Luria trouxe seu filho pequeno para lá com toda a família, cortando o cabelo ali de acordo com o conhecido costume e passando um dia de festa e festa. De qualquer forma, em 1569 ou no início de 1570, Luria mudou-se para Safed e se estabeleceu lá. [17]

A atração imediata para Luria parece ter sido a perspectiva de estudar com Moshe b. Yaakov Cordovero , que era de origem espanhola e portuguesa e, como chefe da yeshivá portuguesa em Safed, estava profundamente imerso no estudo da cabala. Em 1548, aos 26 anos de idade, Cordovero escreveu um livro importante sobre a noção do divino, o cosmos, a adoração a Deus e outros temas importantes da cabala, fazendo uso eclético do Zohar e da cabala extática de Avraham Abulafia. Em 1570, ele era uma figura importante em Safed, com uma grande multidão de discípulos. Os principais esforços de Cordovero foram na produção de um sistema especulativo coerente por meio da síntese de idéias anteriores, contando com filósofos (especialmente Maimônides) para um conceito purificado de Deus sem atributos. Ele tirou da tradição cabalística a estrutura das *sefirot* , que ele via tanto como emanações de Deus quanto como parte da substância de Deus. A perplexidade de Cordovero sobre a relação das *sefirot* com a vontade divina o levou à noção de que, para ser revelado através das *sefirot* , Deus tem que se esconder: 'revelar é a causa da ocultação e a ocultação é a causa da revelação.' [18]

Em algumas de suas glosas do Zohar, Luria se refere a Cordovero como seu professor, e ele era apenas um do grupo impressionante de estudantes de cabala que se reuniu em Safed para se beneficiar do vasto conhecimento de Cordovero . Mas quando Cordovero morreu no final de 1570, Luria tornou-se o centro de uma academia própria, com pelo menos trinta discípulos, e nos dois anos antes de sua morte ele comunicou uma nova maneira radical de compreender o significado da Cabala. Luria ensinou oralmente, transmitindo uma enxurrada de idéias a seus alunos sobre como se comunicar com as almas dos justos, como se concentrar nos nomes divinos e como alcançar a *kavanah* adequada , intensidade na meditação mística. Escrever quase nada e lecionar por um período tão curto garantiu que o sistema de Luria não fosse de forma alguma coerente. Sua influência posterior pode ser atribuída à conspícua santidade de sua conduta pessoal tanto quanto a suas doutrinas religiosas, mas é certo que ele acreditava ter feito novas descobertas na Cabala (veja abaixo), e é provável que elepensava que era um agente messiânico, destinado a morrer no cumprimento de sua missão de apressar a redenção do mundo. [19]

No final do século dezesseis, menos de trinta anos após a morte de Luria, ele era chamado pelos cabalistas da Itália de Ari, uma sigla em hebraico para "o divino Rabi Isaac". Esse status elevado foi o produto da riqueza de escritos que promulgaram seus ensinamentos após sua morte. Sem se restringir à evidência de escritos do próprio Luria, seus discípulos revelaram ao mundo doutrinas que eles declararam explicitamente que o próprio Luria manteve em segredo e que sobreviveram apenas em suas memórias do discurso de Luria até serem escritas após sua morte. A hagiografia da vida piedosa do mestre precedeu a circulação de seus ensinamentos e, uma vez que Luria expressou suas idéias em um estado de inspiração mística, esses ensinamentos variaram, sem surpresa, em forma. [20]

Não ajuda na investigação dos verdadeiros ensinamentos de Luria que seus discípulos fossem, em muitos casos, personalidades poderosas com um profundo compromisso com o misticismo, que foi o motivo de sua atração pelo carismático Luria em primeiro lugar. O principal deles era Hayyim Vital, provavelmente natural de Safed, embora seu pai pareça ter vindo do sul da Itália. Vital era um espírito inquieto o suficiente para se envolver com alquimia aos vinte e poucos anos. O período de pouco menos de dois anos que ele passou em seus vinte e tantos anos como o principal discípulo de Luria moldaria o resto de sua vida. Nos anos imediatamente após a morte de Luria, Vital escreveu os ensinamentos de seu mestre em um livro que ele chamou de *Ets Hayyim* ('A Árvore da Vida'), mas tanto ele quanto seu filho fizeram muitas alterações no texto nos anos seguintes, para que diferentes versões circulassem. Outros discípulos de Luria produziram suas próprias versões

concorrentes. Uma evidência impressionante da luta pela herança de Luria foi a necessidade de um acordo formal em 1575 por doze dos discípulos de Luria para estudar as teorias de Luria apenas a partir de Vital, e não forçar Vital a revelar mais do que ele desejava (ou eles próprios a revelar esses segredos a outros) O próprio Vital mudou-se para Jerusalém em 1577 e finalmente para Damasco, onde montou, muito mais tarde, em sua velhice, uma espécie de autobiografia, registrando seus sonhos e ações e refletindo sobre seu papel como preservador das percepções de Luria:

> *Na lua nova de Adar, no ano 5331 [6 de fevereiro de 1571], ele [Luria] me disse que enquanto estava no Egito, ele começou a obter inspiração. Lá, ele foi informado de que deveria ir para a cidade de Safed, na medida em que eu, Hayyim , residisse lá, para me ensinar. E ele me disse que a única razão pela qual veio a Safed é que ela seja reconstruída e restabelecida rapidamente[após um declínio na população judaica depois que os judeus foram expulsos em 1583], foi por minha causa. Não apenas isso, mas até mesmo sua encarnação atual não teve nenhum propósito além de trazer a minha perfeição. Ele não voltou por si mesmo, pois não havia necessidade de fazê-lo. Ele também me disse que era desnecessário para ele ensinar outras pessoas além de mim, e quando eu tiver aprendido, não haverá mais razão para ele permanecer no mundo. Ele também me disse que minha alma era superior a muitos dos anjos exaltados e que eu poderia ascender acima do firmamento de Aravot por meio de minha alma, por meio de minhas ações.*

Torna-se claro neste diário que Vital estava convencido de sua própria identidade como o Messias mesmo antes de 1570, quando Luria foi para Safed. [21]

Qual era, então, a natureza especial da cabala luriânica que tanto despertou seus já entusiásticos seguidores? A principal novidade reside na concentração da especulação, não na natureza do cosmos como foi criado pela Divindade eterna, mas na conquista da perfeição no futuro, não apenas no nível do indivíduo (como no pensamento cabalístico anterior) mas dentro de toda a comunidade de Israel. Onde Cordovero havia falado sobre a ocultação do divino, Luria ensinou que Deus se retirou para dentro de si mesmo para dar espaço à criação. Este conceito de *tsimtsum* ('contração') foi responsável pela criação apesar do ser infinito de Deus e também pela presença contínua dos vasos contendo o divino no mundo. Uma impressão do divino permanece "como a fragrância que permanece no frasco depois de ter sido esvaziado de seu perfume". Ao mesmo tempo, Luria desenvolveu uma mitologia poderosa para explicar a presença do mal no mundo, postulando uma catástrofe, antes mesmo de o universo existir, na qual os vasos contendo a luz divina que se espalhou no momento da criação se despedaçaram , espalhando as faíscas de luz e deixando-os cativos ao poder do mal até que possam ser levantados novamente pelos esforços de Israel. Os serviços dos cabalistas são particularmente necessários para esse processo de restaurar o mundo (*tikkun olam*), por meio da piedade e da meditação sistemática em todos os aspectos da vida. A alma individual também exigia *tikun* , uma vez que todas as almas haviam sido originalmente contidas na alma de Adão, cuja queda constituiu a alienação da humanidade de Deus. Em meados do século XVII, o cabalista português Jacob b. Hayyim Zemach afirmou que cada alma traz sobre si seu exílio individual por seus pecados que podem levar à reencarnação em uma forma inferior de vida: 'Saiba que um indivíduo pode às vezes ser aperfeiçoado por temporariamente se juntar ao corpode outra pessoa e às vezes pode requerer a reencarnação, o que é ainda mais doloroso. ' Mais positivamente, o conceito de *gilgul* ('giratório'), desenvolvendo noções sobre a transmigração de almas já encontradas nos escritos cabalísticos do século XII, deu à vida um propósito ao buscar restauração na alma de Adão. [22]

A força motriz por trás dos discípulos de Luria parece ter sido a esperança messiânica, pois as doutrinas luriânicas deram um papel direto aos cabalistas em trazer a redenção de Israel. Para este propósito, não importava que o conhecimento dessas doutrinas fosse deliberadamente confinado a uns poucos privilegiados; pelo contrário, os outros discípulos de Vital e Luria parecem ter relutado em compartilhar seus ensinamentos, e em muitos relatos das idéias de Luria sua noção central de "contração" permaneceu não declarada ou apenas insinuada mesmo décadas após sua morte. Alegar relutância em compartilhar percepções místicas pode às vezes ser um estratagema dos místicos para promover e divulgar suas ideias, e o conhecimento das doutrinas da cabala especificamente luriânica se espalhou mais rapidamente após a morte de Vital em 1620. Nas décadas seguintes, uma série de apresentações de Luria pensamentos foram impressos e amplamente divulgados

pelo mundo judaico.

As práticas dos cabalistas, da liturgia aos manuais penitenciais, e seu vocabulário especializado, se espalham ainda mais rápido do que suas doutrinas mais complexas. O sentimento de que as doutrinas da cabala estavam agora disponíveis para todos deve ter sido muito fortalecido pela impressão controversa de cópias do Zohar em Mântua (em 1558-1560) e Cremona (1559-1560), permitindo um público muito mais amplo - embora de textos marcados por erros de impressão frequentes, e em uma versão diferente do manuscrito do Zohar usado em Safed. [23]

As doutrinas luriânicas não agradavam a todos e, apesar da disseminação das noções cabalísticas luriânicas, na medida em que a cabala luriânica foi descrita como a teologia padrão do judaísmo no início do século XVII, houve alguns que continuaram ao longo do século a favorecer as variedades anteriores da cabala. Assim, por exemplo, a forte tendência mística dos poemas escritos no século XVII por Shalem Shabbazi , o maior dos poetas judeus do Iêmen, cujas composições dominam a liturgia iemenita, foi baseada na cabala pré-luriânica. Da mesma forma, embora Judah Loew, conhecido como o Maharal de Praga, um prolífico estudioso de temperamento impressionantemente independente, se devotasse à disseminação dos ensinamentos místicos judaicos aos judeus comuns, os numerosos escritos que ele publicou até sua morte em 1609 não devem nada a Lurianic Ideias. Evitando a terminologia técnica da cabala, apesar da familiaridade evidente com tais noções cabalísticas como a natureza transcendente da Torá, Loew enfatizou o papel metafísico único dos judeus como o povo escolhido, inventando novos significados para a terminologia filosófica padrão (como sua afirmação de que 'Israel' constitui 'forma', enquanto as outras nações constituem 'matéria ') para propagar idéias místicas para um amplo público de não especialistas. Loew era um líder comunal como rabino-chefe da Morávia e Poznań , bem como de Praga, e um matemático e uma figura pública - o astrônomo Tycho Brahe era um conhecido. É irônico que judeus e gentios nas gerações posteriores se lembrassem mais dele por causa de uma lenda totalmente infundada de que ele se envolveu com magia e criou o Golem de Praga. (De acordo com a lenda, que parece ter sido transferida para Loew apenas no século XVIII e tem semelhanças óbvias com histórias não judias sobre a criação de homens artificiais pela alquimia, Loew criou o golem como um servo, mas teve que reduzi-lo a poeira quando se mostrou impossível de controlar.) [24]

O número de devotos à especulação cabalística em si sempre foi muito pequeno, e os cabalistas quase sem exceção combinaram seus estudos místicos com o estudo da halakhah prática . Já vimos que Yosef Karo, codificador supremo da lei rabínica, era também um cabalista. Ele havia estudado em Safed desde 1536 ao lado de Moshe Cordovero , o professor de Luria. Da mesma forma, o próprio Luria era um renomado especialista em halakhah , mesmo que, como seu discípulo Vital registrou, a cabala tivesse primeiro chamado sua atenção:

> *Também em conexão com o estudo da halakhah em profundidade, junto com seus companheiros, eu testemunhei meu mestre, de abençoada memória, engajar-se em seus estudos halakhic até ficar cansado e coberto de suor. Perguntei por que ele se deu tanto trabalho. Ele respondeu que a aplicação profunda é essencial para quebrar as conchas [forças demoníacas], as dificuldades inerentes a cada halakhah e que impedem a compreensão dessa halakhah ... E meu mestre, de abençoada memória, costumava dizer aquele cuja mente é suficientemente claro, sutil e ávido para refletir sobre a halakhah por uma hora ou, na maioria dos casos, duas horas, certamente é bom que ele primeiro se preocupe com este estudo profundo por uma ou duas horas ... Mas quem sabe ele mesmo seja prejudicado em seus esforços de estudo profundo, de modo que para ele compreender o significado da halakhah ele é obrigado a despender muito tempo e esforço, ele não se comporta corretamente. Ele é como o homem que passa o tempo todo quebrando nozes sem nunca comer os grãos. Muito melhor para tal se envolver no estudo da própria Torá, ou seja, as leis, os midrashim e os mistérios.*

Luria e seus seguidores eram geralmente conservadores em manter o ritual tradicional e, de fato, sua tendência a interpretar significados místicos na liturgia fortaleceu o domínio de tais práticas entre a população judaica mais ampla. O legado penetrante da cabala luriânica foi menos uma mudança de comportamento do que uma apreciação mais profunda entre os judeus comuns do significado de suas práticas religiosas existentes. A preferência de Luria e sua meditação mística sobre a forma sefardita da liturgia emprestaram um prestígio a

essa forma entre os cabalistas Ashkenazi. O próprio Luria era famoso por sua poesia litúrgica, e muitos dos hinos dos cabalistas de Safed, especialmente para as refeições de sábado, espalharam a linguagem do simbolismo cabalístico:

> *Revele-se, meu amado, e espalhe-se sobre mim*
> *o tabernáculo da tua paz.*
> *Deixe a terra brilhar com Sua glória,*
> *deixe-nos ser muito felizes e regozijar em você.*
> *Apresse-se, amado, pois o tempo determinado chegou,*
> *e tenha misericórdia de nós como nos tempos antigos.*

Algumas das práticas dos cabalistas de Safed permaneceram únicas em sua comunidade, como a elaborada procissão para inaugurar o sábado, saindo para o campo circundante na noite de sexta-feira todo vestido de branco para dar as boas-vindas à 'noiva do sábado'. Este costume foi introduzido (ou renovado) por Shlomo Alkabez , um dos fundadores da comunidade cabalista de Safed, que ensinou, entre outros, Cordovero . Safed continuou sendo um lugar especial, embora o número da comunidade diminuísse rapidamente no final do século, à medida que sua prosperidade diminuía.

Os cabalistas referem-se a Safed como uma das quatro cidades sagradas da terra de Israel, ao lado de Hebron (onde os patriarcas bíblicos foram enterrados), Tiberíades (onde o Talmud palestino foi criado) e Jerusalém (onde o Templo existiu). Por outro lado, o legado de Safed pertencia a todos os judeus, e o hino sabático *Lekha Dodi* , 'Vem, meu bem-amado', composto por Alkabez , cheio de referências à paz e alegria dos tempos messiânicos como reflexo da paz e alegria do sábado, foi rapidamente adotada em todo o mundo judaico:

> *Para saudar o sábado, vamos, vamos,*
> *De bênção, ela é a fonte.*
> *Desde o início, como antigamente, ordenava:*
> *Último em ação , primeiro em pensamento.*
> *Venha, meu amado, para saudar a noiva;*
> *vamos dar as boas-vindas ao sábado.* [26]

A popularização da cabala luriânica teve conseqüências não intencionais. Um produto de uma crença crescente na transmigração de almas era a ideia de que uma pessoa ou alma viva poderia ser impregnada pelo espírito de uma pessoa morta que foi deixada sem corpo por causa dos pecados daquela pessoa durante a vida. *Acredita-se que* tal *dibbuk* - um termo iídiche encontrado pela primeira vez no século XVII na Europa oriental - falasse pela boca do corpo hospedeiro. Por definição, era provável que fosse mau, e ritos de exorcismo foram concebidos para a expulsão de um espírito maligno por meio do uso de um *yihud* , uma combinação de nomes divinos, concebida como a unificação íntima das manifestações masculinas e femininas do divino , como Hayim Vital contou:

> *E a seguir está o procedimento, testado pessoalmente por mim. Pois eu agarraria o braço daquele homem e colocaria minha mão no pulso de seu braço esquerdo ou direito, pois é aqui que está localizada a vestimenta da alma, e aí ela se veste. E eu me concentro naquela alma, vestida no pulso, para que ele possa partir dali pelo poder do yihud . E enquanto agarro sua mão no pulso, eu recito este versículo, normalmente e ao contrário, e me concentro nos seguintes Nomes divinos que emanam do texto ...* [27]

A cabala luriânica, com sua noção encorajadora de que todos têm um papel na redenção das centelhas caídas, tornou-se no final do período moderno inicial muito o tipo mais influente de misticismo tanto para especialistas em cabala quanto para judeus comuns atraídos pela noção de que todos os mandamentos e cada palavra de cada oração tem um significado místico oculto e que 'consertar o mundo' (*tikkun olam*) é um objetivo central da vida religiosa. Existe uma correspondência entre o que está acima e o que está abaixo. A intensificação da oração visava trazer a redenção criando harmonia no mundo das *sefirot* . O ritual tornou-se teurgia. Havia também uma ligação direta, como veremos, da teologia da cabala luriânica com parte da teologia criada para apoiar as afirmações de Sabbetai Zevi.

Em abril de 1665, um cabalista charmoso e erudito - originalmente de Esmirna, mas agora com quase quarenta anos, já era residente de Jerusalém e depois Cairo, conhecidos por comportamento imprevisível e às vezes dramaticamente antinomiano , que envolvia escárnio público ostensivo das normas religiosas, e notório por alegações, durante dezessete anos, de que ele era o Messias - foram para a cidade de Gaza, nesta época governada por Musa Pasha, o último da dinastia Ridwan a governar Gaza e Jerusalém em nome do estado otomano, para buscar 'paz para sua alma' de um certo Abraham Nathan b. Elisha Hayim Ashkenazi. Nathan, um homem santo notável, já aos vinte anos estabeleceu uma reputação por sua perícia na cabala luriânica, por meio da qual recebera visões de anjos e almas falecidas. O visitante era Sabbetai Zevi. Mas, em vez de desiludi-lo de suas fantasias, Nathan o informou que ele mesmo experimentou na época de Purim uma visão prolongada, na qual testemunhou a figura de Sabbetai gravada no trono divino, e que não poderia haver dúvida de que Sabbetai era o Messias. Esse endosso de um profeta amplamente admirado entre a população judaica da terra de Israel deu início a um período tumultuado de dezoito meses em que o equilíbrio das comunidades judaicas da Polônia e Rússia ao Iêmen e Curdistão foi destruído, com consequências para as gerações futuras. [28]

As implicações demoraram um pouco para ser absorvidas pelo próprio Sabbetai , à medida que ele conheceu o jovem e apreciou sua perícia profética. Mas em 19 de maio, no festival de Shavuot, a verdade se tornou pública em uma cena dramática na casa de Jacob Najara , rabino da comunidade de Gaza, como Baruch de Arezzo, autor da primeira biografia de Sabbetai Zevi, registrou, pouco mais de uma década depois:

> *Quando o festival de Shavuot chegou, Mestre Nathan convidou os rabinos de Gaza para passar a noite estudando Torá com ele. Por volta da meia-noite, Mestre Nathan entrou em um transe profundo. Ele se levantou, caminhou para a frente e para trás na sala, recitou todo o tratado Ketubot de cor. Ele ordenou a um rabino que cantasse certo hino, depois fez o mesmo com outro. Enquanto isso acontecia, todos os rabinos perceberam um aroma agradável, maravilhosamente perfumado, como o cheiro de um campo que o Senhor havia abençoado. Eles foram procurar nas casas e becos ao redor pela fonte do aroma, mas não encontraram nada. O tempo todo [Nathan] estava pulando e dançando pela sala. Ele tirou uma peça de roupa após a outra, até ficar só de roupa interior. Então ele deu um grande salto e caiu no chão. Quando os rabinos viram isso, tentaram ajudá-lo a se levantar. Mas eles o encontraram sem vida como um cadáver. O ilustre Rabino Meir Rofé estava presente, ele apalpou seu pulso da mesma forma que os médicos e nos anunciou queele não tinha pulso. Eles colocaram um pano sobre seu rosto, como se faz - Deus nos proteja! - pelos mortos. Mas um pouco depois, eles ouviram uma voz muito baixa. Eles removeram o pano de seu rosto e viram que uma voz emanava de sua boca, embora seus lábios não se movessem. 'Tenha cuidado', [a voz] disse, 'de Meu filho, Meu amado, Meu messias Sabbetai Zevi.' E prosseguia: 'Cuidado com meu filho, meu amado, o profeta Natã.' Assim, os rabinos perceberam que o aroma que eles cheiravam emanava da mesma centelha de santidade espiritual que havia entrado no Mestre Nathan e falado essas palavras.* [29]

Quando em 31 de maio Sabbetai Zevi se proclamou em público como o Messias, Najara liderou sua comunidade em reconhecimento. Sabbetai Zevi começou imediatamente a se comportar de maneira apropriadamente régia, cavalgando a cavalo e nomeando seus seguidores para liderar as Doze Tribos de Israel.

O ator central desse drama foi uma personalidade curiosa. Os seguidores de Sabbetai referiam-se a períodos de depressão alternados com 'iluminação', quando Sabbetai gostava de cometer 'atos estranhos' calculados para chocar. Filho de um rico comerciante de Esmirna, ele foi reconhecido quando jovem por seu conhecimento talmúdico e começou a estudar cabala ainda adolescente. Ele viveu em reclusão ascética aos vinte e poucos anos, tornando-se cada vez mais estranho, com alegações de capacidade de levitar. Ele falhou em consumar nenhum dos casamentos em que entrou. Entre 1646 e 1650, tornou-se claro que ele se acreditava destinado a coisas superiores; de acordo com as tradições sabáticas posteriores, foi em 1648 que ele decidiu que era o Messias, no ano em que acreditava que, de acordo com o Zohar, os mortos seriam ressuscitados. Em 1651, seu comportamento havia se tornado muito errático para os rabinos locais em Esmirna tolerarem, e ele foi banido. Expulso por alguns anos de Esmirna, ele vagou para Salônica e depois para Constantinopla, proclamando de vez em quando seu status messiânico e criando escândalo por atos como passar por uma cerimônia de casamento com uma cópia da Torá. Eventualmente, ele viajou em 1662 para Jerusalém, onde foi visto pela primeira vez pelo

adolescente Natã. [30]

A notícia de Gaza se espalhou rapidamente para os outros judeus na Palestina. Nem todos foram conquistados. Em Jerusalém, o rabino local conhecia Sabbetai Zevi há muitos anos, e a maioria se opôs a ele quando ele chegou à cidade sagrada seguido por uma grande multidão. Mas algumas figuras importantes foram persuadidas, e o resto foi cauteloso, banindo Sabbetai Zevi de sua própria cidade, mas não neutralizando o crescente frenesimensagens sobre o Messias sendo promulgado por Natã. Era difícil resistir ao entusiasmo dos seguidores de Sabbetai Zevi, e o apelo de Nathan a todo o Israel para se arrepender a fim de trazer a redenção iminente foi calculado para persuadir os rabinos a darem ao movimento seu apoio. Como os entusiastas envolvidos em jejuns e outras formas de ascetismo não podem ser considerados piedosos?

Depois que a lealdade ao novo Messias foi prometida, era difícil retratar, mesmo que a mensagem sobre o significado de Sabbetai Zevi mudasse com cada nova revelação a Natã. Em setembro de 1665, Nathan escreveu a uma figura importante da comunidade judaica do Cairo para dizer-lhe que havia chegado a hora da redenção e que qualquer um que se opusesse seria prejudicado. No mundo oculto, as centelhas sagradas não estavam mais sob o controle do mal. Em um futuro próximo, Sabbetai Zevi se tornaria rei no lugar do sultão otomano, desencadeando uma série de eventos que incluiriam as 'dores de parto da redenção' nas quais haveria grande sofrimento. Nesse ínterim, todos devem se arrepender, com jejum e oração. [31]

Rumores de eventos dramáticos na Terra Santa haviam chegado ao norte até a Inglaterra no verão de 1665, mas era no início de outubro quando toda a história estava sendo contada, em um bordado adequado, por toda a Europa. Àquela altura , Sabbetai Zevi já havia viajado para Esmirna, sua cidade natal. Ele criou turbulência em alguns dos lugares por onde passou em seu caminho, com muitos, tanto homens como mulheres, levados a profetizar no que, de acordo com Baruch de Arezzo, se tornou uma moda padrão:

> *Esta era a maneira de profetizar naqueles dias: as pessoas entravam em transe e caíam no chão como se estivessem mortas, com o ânimo inteiramente perdido. Depois de cerca de meia hora, eles começavam a respirar e, sem mover os lábios, falavam versículos bíblicos louvando a Deus, oferecendo conforto. Todos diriam: ' Sabbetai Zevi é o messias do Deus de Jacó.' Ao se recuperar, eles não tinham consciência do que haviam feito ou dito.*

Rabinos notáveis foram apanhados pela empolgação tanto quanto a população comum. [32]

Nathan ficou para trás em Gaza, embora continuasse a proclamar a notícia da redenção que se aproximava. A mudança na mensagem e no comportamento de Sabbetai Zevi em Esmirna no final de 1665 só pode ser explicada por sua própria crença. Após meses de comportamento ascético e orações piedosas, ele começou a violar a halakhah em público de forma deliberadamente conspícua, como Baruch iria registrar:

> *Foi depois disso que [Sabbetai] começou a fazer coisas que pareciam estranhas. Ele pronunciaria o Nome Sagrado exatamente como estava escrito. Ele comia gordura animal. Ele fez outras coisas contrárias a Deus e à Sua Torá, e pressionou outros a fazerem os mesmos atos perversos ... Então, naquele sábado, ele recitou orações peticionárias longamente e depois foi para a sinagoga portuguesa. Muitos dos que o adoravam não acreditavam nele e, portanto, haviam fechado as portas da sinagoga. Ele caiu em uma raiva terrível. Mandou buscar um machado e, embora fosse sábado, cortou as portas até abri-las.*

Instando a violação da lei e, especialmente, exigindo que seus partidários pronunciassem em voz alta o nome inefável de Deus, Sabbetai Zevi estava anunciando a era messiânica em que tudo seria mudado. Mas ele também expulsou a oposição, aproximando mais seus apoiadores (não menos as mulheres que ele chamou para ler a Torá). Ele anunciou que a data de resgate seria 15 Sivan 5426, que coincidiu com 18 de junho de 1666. [33]

A essa altura, a expressão de oposição às afirmações de Sabbetai Zevi estava se tornando perigosa em Esmirna, mesmo quando ele decretou chocantemente a abolição do jejum do dia 10 de Tevet, um jejum ordenado na própria Bíblia em comemoração ao início do cerco babilônico de Jerusalém, que levou à destruição do primeiro Templo em 586 AEC . Os judeus locais começaram a orar por Sabbetai Zevi como rei de Israel no lugar da oração padrão que expressava lealdade ao sultão. Ele era cada vez mais tratado como *amirah* , que significava 'Nosso Senhor e Rei, que Sua Majestade seja exaltada'. Os judeus invadiram Esmirna de toda a Turquia para se juntar às comemorações e, em 30 de dezembro de 1665 ,

Sabbetai , com um trem enorme, navegou para Constantinopla. [34]

Ao longo dos dois séculos desde sua captura pelos otomanos em 1453, Constantinopla foi transformada na grande cidade islâmica de Istambul, na qual ruas estreitas e tortuosas de casas de madeira aglomeradas entre grandes mesquitas, palácios e bazares. O local sagrado de Eyüp ficava no topo do Chifre de Ouro, onde o corpo do porta-estandarte do Profeta morto durante o cerco árabe de Constantinopla em 674-8 foi descoberto, e várias fontes, pontes, escolas e outros edifícios erguidos por Suleiman, o Magnífico, e outros sultões adornavam a capital. Mas de cerca de meio milhão de habitantes, apenas uma pequena maioria era de muçulmanos, e os judeus - dos quais milhares se estabeleceram após a expulsão da Espanha em 1492 - eram uma comunidade autônoma, como os cristãos ortodoxos, sob suas próprias autoridades religiosas(exceto em casos criminais, que chegaram aos tribunais otomanos). A excitação foi alta tanto entre os judeus quanto entre os gentios (mais céticos) quando Sabbetai Zevi se aproximou, e as autoridades turcas interceptaram seu barco em 6 de fevereiro de 1666, jogando-o na prisão. Parece provável que a decisão de não condená-lo à morte foi tomada para evitar transformá-lo em um mártir e inflamar os judeus em todo o reino otomano. Ele foi transferido para Gallipoli, e lá sua prisão foi efetivamente transformada por suborno em um castelo protegido onde ele manteve a corte, recebendo emissários de muitas partes do mundo judaico:

> *Portanto, nosso Senhor habitou em grande honra em sua 'torre de força'. Deus fez com que o superintendente da torre fosse gentilmente disposto para com ele, a tal ponto que se tornou servo [de Sabbetai]. ('Estou servindo a dois reis', costumava comentar.) Homens, mulheres e crianças, do nosso povo e também de outros povos, vieram de todo o mundo para vê-lo, conversar com ele, prestar-lhe homenagem , beije suas mãos. Sua fama como messias se espalhou por toda parte.* [35]

Os dissidentes foram excomungados pelos rabinos de Constantinopla por considerarem adequado 'acreditar no pior a respeito de um anjo em forma humana ... por causa de certos atos que na superfície parecem peculiares, mas na verdade são maravilhosos '. Em grande parte da diáspora, os judeus jejuaram, se purificaram e açoitaram seus corpos. Alguns venderam suas propriedades para se prepararem para viajar para a Terra Santa. Em pequenas cidades na Alemanha e em comunidades no Marrocos, os judeus esperavam impacientemente pelas cartas da Terra Santa e se reuniam para ouvi-las ler. Poemas foram escritos em louvor a Sabbetai Zevi e seu profeta em países do Iêmen a Amsterdã. Os pregadores encorajaram o arrependimento, e as edições das orações especiais ordenadas por Nathan foram publicadas em Amsterdã, Frankfurt, Praga, Mântua e Constantinopla. [36]

Com a aproximação do verão de 1666, as expectativas aumentaram, não menos (ao que parece) para o próprio Sabbetai Zevi, que declarou que os jejuns de 17 de Tamuz e 9 de Av, que comemoravam a destruição do Templo, deveriam ser substituídos por novos festivais: 17 de Tamuz tornou-se uma celebração do renascimento do espírito de Sabbetai Zevi, e 9 de Av a celebração de seu aniversário. Em Constantinopla, os rabinos buscaram e receberam orientação divina antes de concordarem em tomar uma medida tão drástica:

> Quando o decreto chegou a Constantinopla, o povo da cidade, por mais crentes que fosse, ficou em dúvida se deveria dar um passo tão grave. Então, seus rabinos derramaram orações e petições diante do Senhor seu Deus,implorando a Ele para mostrar-lhes o caminho que devem seguir e o que devem fazer. Todos eles então se reuniram. Eles prepararam duas tiras de papel, em uma delas estava escrito 'festival' e na outra 'rápido'. Eles os colocaram em uma jarra; eles chamaram um menino e lhe disseram para escolher um deles e segurar sua mão bem alto. Então ele fez - e veio 'festival'. Os pedaços de papel voltaram para o frasco. Novamente o menino puxou um - 'festival'. Pela terceira vez, colocam as tiras no jarro; saiu 'festival'. [37]

Durante todo o mês de julho e agosto, os judeus esperaram que a redenção chegasse a qualquer momento. Então, em 16 de setembro, Sabbetai Zevi foi convocado à presença do sultão em Adrianópolis. Se a profecia de Natã estivesse correta, este deveria ser o momento em que o sultão entregaria seu poder ao Rei Messias. Se as expectativas dos 'turcos e incircuncisos' forem corretamente registradas por Baruch de Arezzo, Sabbetai Zevi deveria ter sido morto, e sua execução seguida por um massacre dos judeus de Adrianópolis:

> *Quando os muçulmanos e cristãos de Adrianópolis ouviram que o rei havia convocado nosso Senhor, presumiram que sua cabeça estava prestes a ser cortada e todos os judeus a serem assassinados, pois se tornou de conhecimento geral que o rei havia condenado os judeus da cidade à morte. Eles enviaram emissários a Constantinopla para fazer o mesmo ato terrível lá. Eles afiaram suas espadas e aguardaram a chegada [de Sabbetai], todos prontos para trabalhar sua vontade sobre os judeus.*

O que realmente aconteceu foi bem diferente. O sultão concedeu a Sabbetai Zevi um turbante e um novo nome. Sabbetai Zevi tornou-se Aziz Mehmed Effendi e muçulmano. Não havia disfarce: ele escreveu a seu irmão Elias em Esmirna apenas oito dias depois que o Criador me transformou em um muçulmano ... me criou de novo, de acordo com Sua vontade. [38]

As reações em todo o mundo judaico variaram muito. Para aqueles que nunca acreditaram nas afirmações de Sabbetai , aqui estava a prova mais forte possível da validade de suas dúvidas, e em novembro de 1666 Joseph Halevi de Livorno escreveu a seu amigo Jacob Sasportas em Hamburgo sobre o que tinha acontecido com o 'lunático grosseiro e maligno cujo nome judeu costumava ser Sabbetai Zevi 'e quem' todos os judeus 'invocaram como' nosso redentor ', instruindo Sasportas que ele deveria dizer aos seguidores deste redentor que' Mehmed seu salvador agora voltou aos seus dias de escola, um aluno agora da religião muçulmana '. Para os crentes, houve choque, abandono da esperança e, para muitos, silêncio. Os líderes judeus na Turquia tentaram retornar sua comunidade à normalidade, talvez em partepor medo de punições das autoridades turcas por terem encorajado a revolta popular. Na Itália, foram destruídos os registros do apoio que outrora havia dado a Sabbetai , embora demorasse algum tempo para que a indignação morresse daqueles, como Joseph Halevi, que sofreram por se opor à histeria. Demorou também para os crentes se recuperarem. Glückel de Hameln, que tinha sido um jovem adulto em 1666 e começou a compor suas memórias notáveis, em iídiche, na década de 1690 principalmente como uma crônica familiar para o benefício de seus descendentes após a morte de seu primeiro marido, relatou nessas memórias que ela O sogro em Hildesheim empacotou seus pertences em 1666 para viajar à terra de Israel para encontrar o Messias, e levou três anos para desfazer as malas:

> *Muitos venderam suas casas e terras e todos os seus bens, para qualquer dia eles esperavam ser resgatados. Meu bom sogro deixou sua casa em Hameln, abandonou sua casa, suas terras e todos os seus bons móveis e mudou-se para Hildesheim. Ele mandou para nós em Hamburgo dois enormes barris cheios de linhos e ervilhas, feijões, carnes secas, ameixas picadas e coisas do gênero, todo tipo de comida que pudesse guardar. Pois o velho esperava navegar a qualquer momento de Hamburgo para a Terra Santa. Mais de um ano os barris ficaram em minha casa. Por fim, os velhos temeram que a carne e outros alimentos apodrecessem; e eles nos escreveram, devemos abrir os tonéis e retirar os alimentos, para salvar a roupa de cama da ruína. Durante três anos os barris ficaram prontos, e tudo isso enquanto meu sogro esperava o sinal para partir. Mas o Altíssimo agradou o contrário.* [39]

E houve alguns - embora apenas uma minoria do movimento de massa de 1665-6 - que continuaram a acreditar que Sabbetai Zevi era o Messias. Um desses crentes era evidentemente o próprio Sabbetai , que foi observado em 1671 - pelo mesmo Jacob Najara que testemunhou em sua própria casa em Gaza a profecia fatídica de Nathan no Pentecostes de 1665 - ainda vivendo como judeu, apesar de ser muçulmano no Corte otomana, pregando nas sinagogas e mantendo os costumes judaicos, embora de forma excêntrica. O próprio Najara circuncidou um menino de dez anos cujo pai havia 'jurado, enquanto Amirah estava na Torre da Força [em Galípoli], que ele não circuncidaria seu filho exceto na presença do Rei Messias. Amirah então ordenou a esse rabino [Najara] que circuncidasse o menino. ' Ao mesmo tempo, Sabbetai estava em contato com místicos muçulmanos das ordens dos Dervixes e, de acordo com Najara , encorajou entusiasticamente seus seguidores a abraçarem o Islã ao lado dele:

> *Quando Purim terminou, ele foi à casa do sábio Rabino Jacob Alvo e chamou o rabino [Najara] junto com outros seis homens. Nesse mesmo pátio havia um quartel de janízaros; e [Sabbetai] ali rezou com os rabinos e saudou o Sabá com melodia e com grande alegria, cantando em voz alta ... Quando amanheceu foi com o seu servo à sinagoga portuguesa, onde recitou várias orações peticionárias ... Depois ele recitou lá os namas [orações muçulmanas], e depois disso ele voltou para a casa [de Alvo] e rezou o serviço matinal [para o sábado] ... Então ele foi para casa, trazendo com ele sua cópia adornada com joias do Zohar. Ele chegou ao pôr do sol em um estado de euforia. Quando o sábado terminou, no início da noite, ele declarou que todos os crentes deveriam ser chamados a ele e que todos que cressem nele deveriam vestir o turbante. Cerca de uma dúzia de homens e cinco mulheres concordaram em fazer o que ele desejava.* [40]

Esta não era a opinião de Nathan de Gaza, que permaneceu convencido do papel messiânico de Sabbetai, mas não tinha nenhum desejo de adotar o Islã e alertou os outros

para 'ficarem longe de Amirah quando ele estiver em um estado de iluminação, porque ele quer converter todos ao seu redor ao Islã '. A explicação de Nathan sobre a ação de Sabbetai foi teológica. No início de novembro de 1666, ele anunciou que o mistério se resolveria a tempo e partiu com um grande grupo de seguidores de Gaza para encontrar Sabbetai em Adrianópolis, evoluindo gradualmente à medida que avançava no engenhoso argumento cabalístico de que, agora que os judeus haviam restaurado as fagulhas de suas próprias almas por *tikkun* , o Messias precisou descer ao Islã a fim de levantar as centelhas sagradas que foram dispersas entre os gentios. Sabbetai assumiu a vergonha da traição como o estágio final antes de aparecer na glória. Com o endosso do próprio Sabbetai , Nathan viajou pela Itália e os Bálcãs espalhando essa doutrina, e cartas frequentes entre as comunidades sabáticas no norte da África, Itália e Bálcãs criaram uma teologia sectária poderosa na época em que Sabbetai foi exilado em janeiro de 1673 em Dulcigno em Albânia após acusações sobre seu comportamento por judeus e muçulmanos.

Após o golpe da apostasia, a morte do Messias no Dia da Expiação em 1676 foi menos difícil de absorver do que poderia ser o caso. Estava claro para o crente Baruch de Arezzo que Sabbetai não tinha realmente morrido:

> *Mais tarde, soube-se que nosso Senhor tinha viajado até nossos irmãos israelitas, as dez 'tribos do Senhor' do outro lado do rio Sambatyon , para se casar com a filha de Moisés, nosso Mestre, que vive entreeles. Se formos merecedores, ele voltará para nos redimir imediatamente após os sete dias das celebrações de seu casamento. Mas se não, ele vai demorar até que sejamos inundados por terríveis calamidades. Só então ele virá vingar-nos de nossos inimigos e daqueles que nos odeiam. Um certo rabino da terra de Morea viu nosso Senhor na cidade chamada Malvasia. Naquela mesma semana, [nosso Senhor] disse a ele, ele estaria a caminho da Grande Tartária, que é a rota adequada para o rio Sambatyon .*

O aparente fracasso de Sabbetai sinalizado por sua morte foi explicado pela alegação de que ele reencarnaria e completaria seu trabalho em outro corpo, ou que ele estava fora reunindo as dez tribos perdidas, ou que ele tinha ido para o mundo espiritual para alcançar lá a redenção ele completou na terra. Alguns, como Moshe David Valle (veja aqui), argumentaram que Sabbetai tinha sido o Messias filho de José e seria seguido pelo Messias filho de Davi, que assinalaria o fim dos tempos. [41]

O reconhecimento de Nathan em 1668 do status de Sabbetai como Messias refletiu uma convicção de longa data do próprio Sabbetai , que foi confirmada em 1664 quando ele contraiu seu terceiro casamento com Sarah, uma linda mas problemática noiva de origem polonesa. Ela foi descrita em termos desdenhosos após a conversão de Sabbetai por Jacob Sasportas , que a conhecera em Amsterdã em 1655, como 'uma garota estúpida que costumava fazer, para diversão geral, discursos dementes sobre como ela se casaria com o rei Messias . Ela foi para Livorno [Livorno], onde, como me escreve o rabino Joseph HaLevi , ela tinha o hábito de ir para a cama com qualquer pessoa. ' Para Baruch de Arezzo, o significado do casamento residia apenas em sua confirmação de que Sabbetai era o Messias, relatando que seu protetor no Cairo, Raphael Joseph Chelebi , tinha 'desejado casá-la com um de seus amigos e depositar grande fortuna nela' . Os dois estavam devidamente casados, mas, de acordo com Baruch, 'ele nunca fez amor com ela antes de colocar o turbante puro em sua cabeça'. O casamento pretendia ser um prelúdio para a redenção, não para uma vida familiar estável. [42]

O impacto de Sabbetai em todo o mundo judaico pode ser explicado apenas por uma confluência de causas. Memórias dos massacres de Chmielnicki na Polônia em 1648-9 que destruíram toda a família de Sarah e a levaram ao exílio podem ajudar a explicar o extraordinário entusiasmo dos judeus poloneses pela promessa de redenção de Sabbetai , mas tais sofrimentos não podem explicar o entusiasmo igual dos judeus de Amsterdam, que vivia uma vida judia com conforto e segurança. É provável que a expectativa cristã na Inglaterra, Holanda e Alemanha que oa segunda vinda de Cristo ocorreria em 1666 ajudou a espalhar a notícia sobre Sabbetai em toda a Europa cristã durante aquele ano. Mas o milenarismo cristão não pode explicar o entusiasmo dos judeus em terras islâmicas - quase não há referência a Sabbetai nas fontes muçulmanas contemporâneas, e o tratamento gentil dispensado a ele, em comparação com a política normal de repressão brutal de criadores de caso, sugere que o otomano estado poderia se dar ao luxo de tratar todo o episódio levianamente. A cabala luriânica forneceu a Natã de Gaza a base de sua teologia para

explicar a descida do Messias ao abismo tornando-se muçulmano para trazer a redenção, mas muito poucos judeus em meados do século XVII estavam familiarizados com as complexidades do sistema místico de Luria para eles terem visto tal comportamento dramático como autoevidente justificado - como fica claro pelo tempo que Nathan levou para apresentar sua teologia quando a notícia da adoção do turbante por Sabbetai o alcançou. Nem pode a frustração com as restrições de uma religião baseada no comando divino que irritou Spinoza, cujo *Tractatus Theologico-Politicus* foi publicado em Amsterdã em 1670, explicar a disposição dos judeus no Iêmen, Turquia e Marrocos de deixar de lado aspectos preciosos da Torá em uma esperança selvagem de que tal antinomianismo fosse um sinal de um novo começo. Deve-se levar em conta a histeria em massa, o impacto das idéias difundidas pelo novo meio de impressão e, como vimos nas amargas acusações de Joseph Halevi, a chantagem moral daqueles que duvidaram: 'Mas a reação do A turba de cabeça vazia, uma vez que compreenderam que eu [Joseph Halevi] havia totalmente refutado sua fé no profeta e seu messias, era outra coisa. Eles ficaram extremamente indignados e lançaram contra mim uma torrente interminável de insultos verbais. [43]

As réplicas das revoltas de 1665 e 1666 atingiram muitas comunidades judaicas por mais de um século. Em alguns círculos rabínicos, há muito se especulava que o 'Messias, filho de Davi' seria acompanhado por um 'Messias, filho de José', e mesmo antes da morte de Sabbetai Zevi foi revelado a um jovem inculto em Meknes, em Marrocos, chamado Joseph ibn Tsur , que ele era essa figura. Uma carta contemporânea de um rabino para outro, datada de 5 de fevereiro de 1675, expressava alegria com o segredo que ele revelou:

> *Devo informá-lo, senhor, que novos relatórios chegam aqui diariamente de Meknes sobre este jovem, e as interpretações e revelações secretas de que fala. Não consegui me conter quando percebi o que estava acontecendo. É essencial, disse eu, que eu mesmo vá ver. Então eu peguei oZohar e alguns outros livros, e viajou até lá para perguntar a ele sobre certas passagens obscuras no Zohar, com a intenção de permanecer até a Páscoa. Descobri que o jovem era humilde e temente a Deus, possuidor de todas as qualidades. Quando eu disse a ele, 'Eu vim aprender com você os mistérios incompreensíveis do Zohar,' ele respondeu: 'Estou surpreso com a Sua Adoração! De minha parte, nem mesmo conheço Rashi e não conheço um único versículo da Bíblia além do que me foi revelado. ' (...) Perguntei se era verdade que ele é o filho do messias de Joseph. 'É isso que me dizem', respondeu ele. Desde o nascimento tem no braço uma marca em forma de lírio, desde a primeira junta do dedo mínimo ao antebraço. Vim daí, para encurtar a história, no mais excelente ânimo. Ficou claro para nós que ele não estava possuído por um fantasma ou demônio, Deus me livre, pois seu comportamento era extremamente calmo e racional, e toda a sua conversa era sobre a Unidade divina. Além disso, ele jejua continuamente. Pedi a ele que fizesse algum sinal milagroso. 'O que poderia ser mais miraculoso', ele respondeu, 'do que o que você vê agora? Uma vez eu não sabia nada nem mesmo sobre a Bíblia, e agora falo das dez sefirot e dos mistérios cabalísticos. Não estou dizendo para você antecipar uma redenção que ocorrerá daqui a um ou dois anos. Espere apenas dois meses; então você não precisará mais fazer perguntas.*

Joseph ibn Tsur morreu logo depois que esta carta foi escrita, mas outro pretendente contemporâneo ao papel de Messias, filho de Joseph, Abraham Miguel Cardoso, duraria mais tempo e deixaria uma impressão maior naqueles que continuaram na esperança de que a carreira de Sabbetai tivesse significado religioso. [44]

Este Cardoso era um converso que havia estudado teologia cristã na Espanha antes de fugir para Veneza aos vinte e poucos anos e professar abertamente sua lealdade ao judaísmo. Em 1655 ele se tornou um seguidor de Sabbetai Zevi, e ele não foi desviado de sua crença pela adoção do turbante por Sabbetai , embora ele se opusesse veementemente à conversão de outros sabatistas ao Islã. Desafiadoramente observador do costume judaico tradicional e oposto ao antinomianismo, Cardoso suscitou oposição, no entanto, de outros judeus ao expor uma nova doutrina, relacionada aos ensinamentos neoplatônicos em sua educação universitária, que o Deus de Israel, que é o objeto de adoração, deve ser distinto da Causa Primeira, que não tem relação com as coisas criadas. Ele expôs essa tese em um tratado, *Boker Avraham* ('Dawn of Abraham'), que enviou a Sabbetai Zevi em 1673 (embora não tenha obtido resposta). Ele passou grande parte do resto de sua vida defendendo-o, depreciando o papel da Causa Primeira oculta e qualquer coisa dentro do movimento sabático que pudesse cheirar aos dogmas católicos que ele havia deixado para trás na Espanha. Viagens frequentes na Itália,O norte da África e o leste do Mediterrâneo, ao longo de cerca de trinta anos, muitas vezes sob a compulsão de autoridades rabínicas que não permitiam que ele se estabelecesse em seu meio, e uma volumosa correspondência com

discípulos tão distantes quanto Marrocos e Inglaterra, espalhou sua influência na competição após 1670 para alegar representar verdadeiramente os ensinamentos secretos de Sabbetai Zevi, contradizendo o sistema cabalístico de Nathan de Gaza e outros que reivindicaram o legado de Sabbetai .

Diferentes grupos de sabatistas logo poderiam ser encontrados na Turquia, Itália e Polônia, com conjuntos de crenças totalmente diferentes, já que os profetas afirmavam ter visões de Sabbetai após sua morte. A maior divisão foi nas atitudes em relação ao Islã. Sabbetai Zevi parece ter acreditado, pelo menos às vezes, que o judaísmo e o islamismo eram compatíveis, embora não fosse sensato esperar que ele fosse consistente nessa atitude mais do que em qualquer outra coisa. Vimos que Cardoso sabia que Sabbetai havia exigido que seus crentes também entrassem no Islã, e que alguns o fizeram, mas que Cardoso desaprovou veementemente, referindo-se com certo desdém a 'um homem de alguma importância que assumiu o turbante na casa de Sabbetai Zevi behest '. Esse homem viera a Cardoso, em Istambul, em 10 de maio de 1682, para perguntar se deveria remover o turbante e retornar ao redil judeu. De acordo com a reminiscência de Cardoso, disse que ele (Cardoso) 'não tinha competência para se pronunciar sobre este assunto, e que deviam ir perguntar a quem os tinha feito usar o turbante em primeiro lugar' - uma impossibilidade, seis anos após a morte de Sabbetai . No ano seguinte, em Salônica, no entanto, o irmão da última esposa de Sabbetai Zevi, Jacob Filosof (mais tarde conhecido como Jacob Querido), levou cerca de 300 famílias judias locais ao Islã, sua autoridade apoiada pela afirmação de sua irmã em 1676 de que ele havia herdado a alma de Sabbetai . Os novos convertidos formariam o Dönmeh, um grupo distinto, que sobrevive hoje, de cripto-judeus que vivem abertamente como muçulmanos, mas mantêm muitas práticas judaicas em segredo, aguardando o retorno do Messias. Em 1999, foi relatado que 'um dos anciãos da comunidade... se aventura às margens do Bósforo, pouco antes do amanhecer, e recita [em ladino (judeu- espanhol)]... “ Sabbetai , Sabbetai , esperamos por vocês. ” “Os Dönmeh mantiveram sua identidade separada casando-se apenas entre si, embora no início tenham se dividido em três grupos. Muitos se mudaram de Salônica para Istambul em 1924 como parte das trocas populacionais entre a Turquia e a Grécia, quando a República Turca foi fundada. Uma pequena seita de Dönmeh, liderada por um certo Baruchiah Russo (também conhecido como Osman Baba), ensinou no início do século XVIII que Sabbetai Zevi era divino e que a Torá messiânica requer uma reversão completa devalores nos quais todas as atividades sexuais proibidas deveriam ser tratadas como comandos positivos. Mas essas opiniões eram defendidas por uma pequena minoria. [45]

Os sabatistas que se recusaram a adotar o Islã também estavam, como o Dönmeh, divididos em suas idéias sobre as implicações da carreira de Sabbetai para a manutenção da halakhah . Alguns adotaram o antinomianismo extremo, em alguns casos alegando explicitamente a autoridade de Baruchiah como 'Santo Señor ', mas outros praticavam um ascetismo extremo, como a 'sociedade sagrada do Rabino Judah Hasid', um grupo de centenas de entusiastas liderados por Judah Hasid e o rabino polonês Hayyim Malakh , que foi a Jerusalém em 1700 na expectativa do esperado advento do Messias em 1706 (na forma, embora Malakh não tenha declarado isso abertamente, de Sabbetai Zevi, voltou à vida depois de quarenta anos). Expulso de Jerusalém, Malakh parece ter conhecido Baruchiah em Salônica e pode ter sido tentado a ter opiniões antinomianas. De qualquer forma, ele foi denunciado em 1710 pelos rabinos de Constantinopla e, em seu retorno à Polônia, formou uma seita radical na Podólia (na moderna Ucrânia e na Moldávia) da qual emergiria, após sua morte, o ainda mais radical franco movimento. [46]

Jacob Frank nasceu em 1726 Jacob b. Judah Leib foi filho de um pai de classe média de Korolówka, na Podólia, mas foi educado (embora não fosse de alto nível) em Czernowitz. Por muitos anos ele foi residente em Bucareste, onde trabalhou como comerciante de tecidos. Seus estudos no Zohar deram a ele uma certa reputação entre os sabatistas e em 1753 ele visitou Salônica na companhia de professores sabáticos do grupo antinomiano de Dönmeh que seguia os ensinamentos de Baruchiah . Em dezembro de 1755 ele retornou à Polônia como um líder sabático. Depois de cerca de 25 anos em terras turcas e falando ladino, ele era suspeito de ser um 'Frank', a palavra iídiche para um sefardita, e ele adotou

'Frank' como seu nome de família, ganhando rapidamente um grande número de seguidores na Polônia por seu ensino da 'Torá da Emanação', que ele apresentou como uma Torá espiritual que permitia transgressões por princípio. Ele próprio voltou para a Turquia, onde no início de 1757 se converteu ao Islã (como seus professores Dönmeh), deixando os *ma'aminim* ('crentes'), como seus seguidores sabáticos na Galícia, Ucrânia e Hungria se referiam, para enfrentar perseguição intensa.

As autoridades rabínicas na Polônia a princípio apenas emitiram uma proibição contra membros da seita, confirmada pelo Conselho das Quatro Terras, mas então fatalmente buscaram ajuda das autoridades cristãs para suprimir o que eles retratavam como uma nova religião, apenas para os sabatistas. reivindicar a proteção da Igreja de seus perseguidores ' talmudistas ',dando ao bispo local a oportunidade de usá-los como armas contra os judeus rabínicos em sua diocese. Em 2 de agosto de 1756, os sabatistas apresentaram ao bispo uma exigência de um confronto público com os rabinos, no qual eles argumentariam que sua fé era em essência compatível com o cristianismo. No debate que se seguiu, em Kamienice de 20 a 28 de junho de 1757, os Sabbatians provaram ser vitoriosos, e em outubro e novembro de 1757 um grande número de cópias do Talmud foram queimadas nas praças públicas. Quando o bispo responsável morreu em 9 de novembro no meio desses eventos, os judeus rabínicos reconheceram a vingança divina e se voltaram contra os sabatistas, de modo que muitos fugiram para a Turquia.

Tal era o estado de antagonismo mútuo entre os ' talmudistas ' e os 'crentes' quando Jacob Frank retornou à Polônia, em dezembro de 1758 ou no início do ano seguinte. Ele se revelou em Iwanie a seus seguidores como 'o verdadeiro Jacó' que veio para completar a obra de Sabbetai Zevi e Baruchiah , exigindo que adotassem o Cristianismo exteriormente, como o Dönmeh fizera com o Islã, a fim de manter a verdadeira fé no segredo. Um ano depois, Frank e muitos de seus seguidores foram devidamente batizados em Lvov, e Frank e sua esposa foram batizados pela segunda vez, sob o patrocínio do rei da Polônia, com grande pompa na catedral de Varsóvia em 18 de novembro de 1759. Os frankistas solicitaram que continuassem a viver separados de outros cristãos e que usassem roupas judaicas, usassem as meias, evitassem a carne de porco, descansassem no sábado e também no domingo e continuassem a usar o Zohar e outras obras da cabala, mas a Igreja recusou, exigindo o batismo sem pré-condições. Como resultado, o batismo não acabou com as suspeitas cristãs bem fundadas sobre as intenções dos novos convertidos e, em 1760, o próprio Frank foi acusado de heresia. Mantido em cativeiro por treze anos, ele foi tratado por seus companheiros como o 'messias sofredor', mantendo o tribunal desde seu encarceramento nas fortalezas de Częstochowa até ser capturado pelos russos em agosto de 1772, após a divisão da Polônia. De 1773 até sua morte em 1791, Frank viveu como cristão em Brno e depois em Offenbach, cercado por uma família exótica e fazendo afirmações extravagantes sobre as origens de sua filha Eva, considerada por alguns de seus seguidores como uma princesa real dos casa de Romanov. A complexa mistura de judaísmo e cristianismo que ele defendia mostrou-se impossível de sustentar, e os frankistas na Polônia se fundiram na sociedade cristã mais ampla. [47]

Contra o pano de fundo de tal agitação, não deveria surpreender que as suspeitas de simpatias do Sabá abundassem nas comunidades judaicas em toda a Europa na primeira metade do século XVIII. Em Londres, em 1715, David Nieto, o *haham* (rabino-chefe) da sinagoga espanhola e portuguesa, publicou uma veemente acusação de sabatismo contra seu contemporâneo, Nehemiah Hayon , cujas doutrinas luriânicas sobre os rostos da divindade foram aprovadas pelo *haham* em Amsterdam, mas atacado por seu homólogo Ashkenazi naquela cidade. Ainda mais entusiasmado na busca da heresia foi Moshe Hagiz , um cabalista líder e defensor da autoridade rabínica. Hagiz , como Nieto, também atacou Nehemiah Hayon entre 1713 e 1715, mas ele também se envolveu em intensas polêmicas contra Yonatan Eybeschütz na década de 1720 e contra Moshe Hayyim Luzzatto na década de 1730. [48]

No caso de Luzzatto , a intervenção de Hagiz pode ser considerada bem-sucedida. Luzzatto foi um notável místico e poeta, que experimentou uma revelação aos vinte anos, na qual um *maggid* apareceu para ele (como já acontecera com outros antes, como Yosef Karo). Entre os discípulos de Luzzatto , Moshe David Valle identificou-se como o Messias,

filho de David, considerando Sabbetai Zevi como o Messias, filho de Joseph. O próprio Luzzatto foi designado a reencarnação de Moisés, e seu casamento em 1731 como a união dos elementos masculino e feminino no mundo divino que formaram o primeiro elemento no processo messiânico. As suspeitas de sabatismo expressas por Hagiz não eram irracionais, e os rabinos de Veneza forçaram Luzzatto a migrar para Amsterdã em 1735, ordenando que suas obras fossem queimadas. Proibido pela corte veneziana de escrever obras cabalísticas, em Amsterdã Luzzatto produziu, em vez de uma das obras mais influentes da ética judaica já escrita, o *Mesillat Yesharim* ('O Caminho do Vertical'), que descreve o caminho de ascensão ética que o indivíduo deve escale até que a santidade seja alcançada:

> *É fundamentalmente necessário para a santidade e para a adoração perfeita de Deus perceber claramente o que constitui o dever do homem neste mundo, e qual meta é digna de seus esforços ao longo de todos os dias de sua vida. Nossos sábios nos ensinaram que o homem foi criado apenas para se deleitar no Senhor e para se deleitar no esplendor de Sua Presença. Mas o verdadeiro lugar para tanta felicidade é o mundo vindouro, que foi criado com esse propósito. O mundo atual é apenas um caminho para esse objetivo. 'Este mundo', disseram nossos Sábios, 'é como um vestíbulo antes do mundo vindouro.' Portanto , Deus, bendito seja o Seu nome, nos deu os mandamentos. Pois este mundo é o único lugar onde os mandamentos podem ser observados. Homem é colocado aqui é fim de ganhar com os meios ao seu comando o lugar que foi preparado para ele no mundo por vir.*

É um testemunho do poder dos insights éticos de Luzzatto que, apesar das dúvidas justificadas sobre sua simpatia pelo Sabá, para os alunos dois séculos depois nas yeshivot lituanas do Musarmovimento, que enfatizava o ensino da ética (ver Capítulo 19), os escritos de Luzzatto eram leitura obrigatória. [49]

Se o ataque de Hagiz a Eybeschütz foi igualmente justificado é menos certo. Yonatan Eybeschütz foi um prodígio talmúdico da Cracóvia. Ele chefiou yeshivot em Praga, Metz e Altona e foi amplamente celebrado por seus comentários sobre os códigos haláchicos, mas era suspeito de tendências sabáticas em suas práticas cabalísticas. Seu principal oponente não era Hagiz, mas o rabino local Yaakov Emden, filho do rabino da comunidade Ashkenazi em Amsterdã, que se opôs fortemente a Nehemiah Hayon no início do século. Em 1751, Emden acusou Eybeschütz de ser um seguidor secreto de Sabbetai Zevi, citando a evidência de alguns amuletos escritos por Eybeschütz que continham fórmulas sabáticas. A acusação chamou a atenção das autoridades seculares, incluindo o monarca dinamarquês, e uma série de rabinos foram levados a apoiar um lado ou outro. Em 1753, Eybeschütz foi exonerado pelo Conselho das Quatro Terras na Polônia, e suas obras halakhic permanecem em uso hoje - apesar das fortes suspeitas dos historiadores modernos de que a acusação de Emden pode ter sido justificada. [50]

A vida judaica nunca mais seria a mesma depois da crise de Sabbetai Zevi, mas as paixões finalmente morreram, à medida que os proclamados messias iam e vinham. Um legado duradouro foi a popularização da linguagem da cabala luriânica na liturgia comum que já vimos. Isso, por sua vez, moldaria o movimento mais duradouro do início do período moderno, o hassidismo.

HASIDISMO

No final do século XVIII, Solomon Maimon , um judeu polonês que abandonou seu judaísmo para se tornar um filósofo idealista em Berlim seguindo os passos intelectuais de Immanuel Kant, descreveu com um olhar cético a experiência de um sábado que frequentou quando jovem algumas décadas antes, no tribunal de Dov Ber de Mezeritch , conhecido como o Maggid, no início da década de 1770, pouco antes da morte do mestre:

> *Por fim cheguei a M——, e depois de ter descansado da viagem fui à casa do superior com a ideia de que poderia ser apresentado a ele de uma vez. Disseram-me, porém, que ele não poderia falar comigo na época, mas que fui convidado para sua mesa no sábado junto com outros estranhos que tinham vindo visitá-lo; que eu teria então a felicidade de ver o homem santo face a face e de ouvir os mais sublimes ensinamentos de sua própria boca; que embora se tratasse de uma audiência pública, por conta das referências individuais que encontraria feitas a mim mesmo, poderia considerá-la uma entrevista especial. Conseqüentemente, no sábado, fui a esta refeição solene e lá encontrei um grande número de homens respeitáveis que se reuniram aqui de várias partes. Por fim, o grande homem apareceu em sua forma*

inspiradora, vestido de cetim branco. Até mesmo seus sapatos e sua caixa de rapé eram brancos, estando entre os cabalistas a cor da graça. Ele deu a cada recém-chegado seu salaam, ou seja, sua saudação. Sentamo-nos à mesa e durante a refeição reinou um silêncio solene. Terminada a refeição, o superior começou a tocar uma melodia solene e inspiradora, pôs a mão na testa por algum tempo e começou a gritar: 'Z —— de H——, M —— de R——,' e assim por diante. Cada recém-chegado era assim chamado por seu próprio nome e pelo nome de sua residência, o que causou grande espanto. Cada um recitou, como era chamado, algum versículo das Sagradas Escrituras. Em seguida, o superior começou a proferir um sermão para o qual os versículos recitados serviam de texto, de modo que, embora fossem versículos desconectados, retirados de diferentes partes das Sagradas Escrituras, foram combinados com tanta habilidade como se tivessem formado um único todo. O que é ainda mais extraordinário, cada um dos recém-chegados acreditava ter descoberto, naquela parte do sermão que se fundava em seu verso, algo que tinha uma referência especial aos fatos de sua própria vida espiritual. Com isso, naturalmente, ficamos muito surpresos. Não demorou muito, entretanto, para que eu começasse a qualificar a alta opinião que eu havia formado deste superior e de toda a sociedade ... Toda a sociedade também me desagradou muito com seu espírito cínico e o excesso de sua alegria. [51]

Apesar da visão preconceituosa de Maimon , Dov Ber era um professor inspirador cujos alunos deveriam levar várias versões de seus ensinamentos místicos distintos para grande parte da Europa oriental, de modo que na primeira década do século XIX, quando a Europa enfrentava Napoleão, sua forma de judaísmo tinha raízes profundas na Ucrânia, na Bielo-Rússia e na Galícia.

Os ensinamentos de Dov Ber, ou pelo menos o proselitismo entusiástico e extático de seus seguidores, também provocaram forte oposição na época de sua morte. Em 1772, a primeira de uma série de proibições foi emitida contra eles pelas autoridades rabínicas lideradas pelo Vilna Gaon na Lituânia. Mas, embora essas proibições tenham conseguido restringir o entusiasmo dos judeus na Lituânia,tiveram muito pouco sucesso no resto da Europa oriental. Por que no final o hassidismo como o testemunhado por Solomon Maimon , com sua ênfase na experiência religiosa do indivíduo *hasid*('pietista'), conseguiu estabelecer uma nova forma de judaísmo aceita pela maioria dos outros judeus, quando Sabbetai Zevi e Jacob Frank falharam?

A teologia pregada por Dov Ber foi construída sobre a cabala de Luria, mas enfatizou menos a concentração intelectual que havia caracterizado os círculos cabalistas de elite do que a imersão do indivíduo na presença divina através da oração, na qual todo o sentido de ser é perdido e a união com o o divino é alcançado. O verdadeiro *tsaddik* ('homem justo') é dotado por meio de tais devoções, ou atenção plena (*da'at*), com um carisma especial, capacitando-o a mediar entre os crentes e Deus e a *operar* milagres, trazendo a abundância do divino para o mundo material. Qualquer judeu comum poderia encontrar uma conexão com Deus por meio da fidelidade ao *tsaddik* para o qual ele é adequado por natureza. Essa teologia abriu novos caminhos para todos os judeus para a piedade pessoal, e também um novo e dramático papel para líderes religiosos carismáticos semelhantes às principais figuras de seitas cristãs dissidentes contemporâneas, como os Doukhobors. [52]

Em 1766, quando Dov Ber estabeleceu a corte onde foi visto por Solomon Maimon , ele já estava na casa dos sessenta anos, enfraquecido por uma vida de ascetismo extremo e devoção ao estudo cabalístico. Ele não foi entregue ao exuberante agitador de massa que trouxera seguidores a Jacob Frank uma década antes. Ele também não espalhou a palavra por meio de publicações intensivas - seus ensinamentos foram publicados apenas postumamente com base em anotações de cadernos de um discípulo, Levi Yitzhak de Berdichev . Levi Yitzhak era uma figura sobre quem contavam histórias, com muitas coleções de histórias iídiche sobre seus milagres e amor por todos os seus companheiros judeus (que, segundo se diz, incluía uma disposição até mesmo de discutir com Deus em nome deles, como Abraão argumentou certa vez em nome dos habitantes de Sodoma e Gomorra), mas Dov Ber não era uma personalidade poderosa desse tipo, encontrando-se apenas raramente, mesmo com seus discípulos, muito menos com a população em geral. [53]

Atrás de Dov Ber estava uma figura de imenso carisma, cuja vida e ensinamentos estão envoltos em uma névoa de mito e hagiografia, Israel b. Eliezer, o Baal Shem Tov, conhecido pelas iniciais de seu título como Besht . De acordo com a lenda, Israel b. Eliezer nasceu em uma pequena cidade em Podolia em *c* . 1700 para pais pobres. Órfão em tenra idade, ele ganhou a vida como assistente em uma escola religiosa e sacristão em uma yeshivá e, mais

tarde, como escavador de argila nas montanhas dos Cárpatos . Em meados da década de 1730,ele descobriu que era um *baal shem* , 'mestre do Nome [de Deus]', cujo conhecimento secreto do Tetragrammaton e de outros nomes sagrados o capacitou a fazer milagres e curar os enfermos. [54]

Israel b. Eliezer não foi o primeiro a descobrir em si mesmo poderes tão notáveis. Já no século XI Hai Gaon registrou 'que eles viram um certo homem, um dos mais conhecidos *baalei shem* , na véspera do sábado em um lugar, e que ao mesmo tempo ele foi visto em outro lugar, vários dias de 'viagem distante'. O título foi dado a vários estudiosos talmúdicos importantes na Alemanha e na Polônia a partir do século XVI, mas também cada vez mais a estudiosos que se devotaram à cabala e ganharam seguidores pela cura por meio de orações, amuletos e encantamentos, particularmente no tratamento de transtornos mentais e em exorcismos. Livros como *Mifalot Elohim* ('Obras de Deus'), associados a Yoel Baal Shem e publicados em 1727, contendo fórmulas usadas por *ba'alei shem* em sua magia e medicina, circularam amplamente. Um contemporâneo mais jovem de Israel b. Eliezer, Samuel Jacob Hayyim Falk, viajou da Galícia para a Vestfália (onde quase foi queimado como feiticeiro) para a Inglaterra, onde por volta de 1742 ele se estabeleceu como cabalista em instalações na Ponte de Londres, praticando alquimia e ganhando ampla reputação entre os público em geral, a quem era conhecido como 'Dr. Falk'. Finalmente reconciliado com a comunidade judaica de Londres, à qual deixou um grande legado, apesar de sua hostilidade inicial a ele em sua chegada à cidade, ele teria salvado a Grande Sinagoga do fogo por meio de uma inscrição mágica em seus umbrais. [55]

Israel b. Eliezer estava, portanto, em uma tradição de longa data como um curandeiro milagroso, mas ele também se tornaria um líder e professor, e a escola que ele estabeleceu em Medzibozh (na moderna Ucrânia) em *c* . 1740 atraiu multidões em busca de orientação espiritual, bem como sua intercessão pelo bem-estar deles. Sobre seus ensinamentos, só é possível ter certeza sobre os contornos gerais. Ele mesmo não escreveu nenhuma delas, mas algumas de suas cartas foram preservadas na escrita de seu discípulo Yaakov Yosef haCohen de Polonnoye , que também citou com frequência o Baal Shem Tov como "meu professor" no primeiro livro hassídico impresso , publicado em 1780 : 'Eu ouvi do meu professor que a principal ocupação da Torá e oração é que a pessoa deve se ligar à luz espiritual infinita interior dentro das letras da Torá e oração, e isso é o que se chama de estudo por si só.'

Os ditos do Baal Shem Tov registrados por Yaakov Yosef e a tradição posterior alertam contra o ascetismo excessivo e o jejum, e afirmam a capacidade de todos de servir a Deus por meio da alegria. Deus está presente em todas as coisas.Por meio da intenção concentrada (*kavvanah*), a oração pode permitir que a alma se apegue a Deus, mas todos os atos humanos se relacionam com o divino se realizados em um estado de *devekut* , 'apego'. O mesmo é verdade para o estudo da Torá. Todos, não importa o quão iletrados, podem abrir o mundo divino estudando as letras da Torá, mesmo que não a entendam diretamente. Esses ensinamentos se basearam nas idéias e no vocabulário da cabala luriânica , mas deram-lhes um novo significado. Eles abriram a possibilidade da experiência mística para qualquer pessoa piedosa preparada para abordar a vida cotidiana do Judaísmo com devoção e alegria apropriadas. Um novo movimento de massa emergiu rapidamente nas margens da comunidade judaica. Podolia e outros centros de hassidismo estavam longe dos grandes centros de aprendizagem rabínica. Muitos dos novos pietistas vieram daqueles que se sentiam religiosamente privados de direitos pela falta de educação rabínica. [56]

Essa democratização da piedade era claramente parte de seu apelo, mas a base da fama do Baal Shem Tov eram, sem dúvida, as histórias sobre seus milagres. Coleções de *shevahim* ('louvores') a ele devidamente circuladas durante sua vida e publicadas em muitas edições diferentes em hebraico e iídiche nas décadas após sua morte. Houve muitas histórias diferentes:

> *Houve um tempo em que não chovia. Os gentios pegaram seus ídolos e os carregaram pela aldeia de acordo com seu costume, mas ainda não choveu. Certa vez, o Besht disse ao arrendatário [fazendeiro municipal]: 'Mande chamar os judeus dos arredores para virem aqui para um minyan [um quórum de dez homens para orar].' E ele proclamou um jejum. O próprio Besht orou diante da arca, e os judeus prolongaram a oração. Um gentio perguntou: 'Por que você permaneceu em oração por tanto tempo hoje? E por que houve um grande clamor entre vocês? ' O arrendador lhe contou a verdade - que rezavam por chuva - e os gentios zombavam dele, dizendo: 'Andamos com*

os nossos ídolos e não adiantou. Que ajuda você trará com suas orações? ' O arrendatário disse as palavras do gentio ao Besht , que lhe disse: 'Diga aos gentios que hoje vai chover.' E assim foi.

Os elementos lendários são patentes, mas, como o Dr. Falk, o Baal Shem de Londres, Israel b. Eliezer era amplamente conhecido em círculos não judeus. Nos registros fiscais poloneses, uma casa perto da sinagoga em Medzibozh é descrita em 1742 como "O Baal Shem na casa *kahal* ", em 1758 como "O Baal Shem" e em 1760 como "O Baal Shem, o médico, isento". E como o Dr. Falk, Israel b. Eliezer não escondeu seu trabalho como curandeiro, autografando-se com orgulho como 'Israel Baal Shem de Tłuste'. [57]

A personalidade do Baal Shem Tov tornou-se famosa muito além de Podolia e Volhynia, onde ele era ativo, e é retratado nas histórias como uma pessoa que viajava muito para se encontrar com pessoas de todos os tipos em pequenos grupos ou individualmente. Mas ele não pregou nas sinagogas, nem construiu uma instituição, e após sua morte em 1760 não estava claro como sua influência continuaria. É um testemunho de sua extraordinária reputação e carisma que Dov Ber de Mezeritch , que se diz ter encontrado o Baal Shem Tov apenas duas vezes, devotou o resto de sua vida a promulgar os ensinamentos de seu mestre, que pregou contra exatamente o tipo de ascetismo extremo que Dov Ber praticou durante grande parte de sua vida.

A sucessão à aura do Baal Shem Tov não foi imediata, nem sem problemas. A escolha de Dov Ber em 1766 após um hiato foi contestada por Yaakov Yosef de Polonnoye , que conhecia o mestre há muito mais tempo e poderia alegar preservar seus ensinamentos com mais precisão. Muitos que conheceram o Baal Shem Tov recusaram-se a aderir ao que rapidamente se tornou um movimento de massa, com emissários enviados do quartel-general de Dov Ber em Mezeritch para atrair outros aos seus ensinamentos. Alguns desses emissários eram eles próprios líderes carismáticos que desenvolveram, ao longo do último quartel do século XVIII, formas distintas de pensamento e vida hassídicos , cada uma validada pela reverência concedida ao *tsaddik* à sua frente. Menahem Mendel de Vitebsk, que se tornou a principal figura hassídica na Bielo-Rússia e na Lituânia após a morte de Dov Ber em 1772, liderou um grande grupo para a terra de Israel em 1777, mantendo a autoridade sobre seus seguidores por correspondência. [58]

Shneur Zalman de Lyady estabeleceu uma forma distinta de hassidismo nas províncias do nordeste da Rússia. Já conhecido, de acordo com a hagiografia hassídica posterior , como um talmudista brilhante antes de se juntar a Dov Ber em Mezeritch , ele compôs uma revisão do *Shulhan Arukh* aos 25 anos de idade em 1770. Ele desenvolveu uma teologia mística distinta que incorporou esforço intelectual , ao contrário da abordagem intuitiva ao misticismo do Baal Shem Tov. O habadsistema que ele planejou enfatizou a importância de *Hochma* , *Binah* e *Da'at* , três tipos de conhecimento distinguidos no pensamento cabalista como 'germinativo, de desenvolvimento e conclusivo'; o nome ' Habad ' é o acrônimo formado pelas três palavras hebraicas. Por meio de exercícios espirituais, meditação e estudo regular, qualquer homem pode se esforçar para se tornar um *beinoni* , o "homem comum". Tal homem comum não pode mudar o mundo, como os indivíduos excepcionais escolhidos desde o nascimento para ser *tsaddikim* podem, mas eles podem e devem se esforçar para a perfeição controlando o mal no mundo e, assim, trazendo a presença divina para a harmonia e a alma paraalegria. Os ensinamentos de Shneur Zalman estavam menos preocupados com a teosofia cabalista ou especulação teológica do que um guia para o comportamento hassídico . Seus ditos coletados - publicados originalmente em 1796, e hoje em dia mais conhecidos, na página de título de edições posteriores, como o *Tanya* , que significa "foi ensinado em um *baraita* " (isto é, por um rabino tannaita) - tornaram-se exatamente tais guia, justificado dentro de uma exposição completa e coerente do sistema como um todo. [59]

O papel preeminente do *tsaddik* como fonte de iluminação espiritual para seus seguidores individuais engendrou uma estrutura distinta para as comunidades hassídicas . O *tsaddik* ou *rabino* presidiu um tribunal a que a sua indivíduo *hasidim* veio em peregrinação a procurar bênção e revitalização espiritual. O tribunal foi mantida pelo *rabino* é seguidores de alguma afluência considerável, uma vez que o *tsaddik* foi visto como o elo entre o *hasid* e do céu. *Os hassidim* esperavam contribuir para essas despesas com um pagamento

adequado como *pidyon* , 'redenção' (da alma). A proximidade com o *rebbe* e a participação na comida da mesa comunal (*der tish*) quando ele expunha seus ensinamentos, geralmente nas tardes de sábado , trouxe o *hasid o* mais próximo possível do divino. Qualquer problema poderia ser levado ao *Rebe* para uma solução. O processo foi muitas vezes formalizados, de modo que o *hasid* iria apresentar o seu pedido por escrito num *kvitl* , uma pequena nota cuidadosamente dobrado para a privacidade para o *rabino* de leitura. Como em qualquer tribunal, o *Rebbe* 's assistentes mais próximos tornou-se desde cedo a maioria dos intermediários importantes para o acesso a ele. [60]

Inevitavelmente, a autoridade total dos líderes hassídicos locais, combinada com a ampla dispersão do hassidismo pela Europa oriental e dentro da Hungria no final do século XVIII, gerou tensão entre as cortes dos *hassidim* . Essas tensões deveriam aumentar consideravelmente a partir da década de 1830, quando a onda original de entusiasmo hassídico acabou e os diferentes grupos se estabeleceram em padrões estabelecidos. A isolação foi encorajada pela suposição, já encontrada no final do século XVIII, de que o papel do *rebbe* era geralmente herdado por um membro da família do *rebbe* anterior . Em termos teológicos, isso era explicável pela noção, adotada (como vimos) por Shneur Zalman de Lyady , de que a capacidade de ser um *tsaddik* é rara e herdada do nascimento. Um grande número de dinastias hassídicas , em muitos casos estabelecidas em pequenas aldeias de onde seus seguidores tomaram seu nome, ao longo do século XIX desenvolveram costumes fortemente distintos de vestimentas masculinas (especialmente toucas) e penteados, de modo que eram facilmente identificáveis em menos pela aparência, mesmo que em termos teológicos houvesse pouco que os dividisse.

Mesmo dentro das dinastias, divergências pessoais entre descendentes às vezes levavam a divisões. A rivalidade pode ser feroz - como dentro da família do próprio Baal Shem Tov. No final da década de 1770, o jovem Baruch de Medzibozh , neto do Baal Shem Tov, estabeleceu uma corte impressionante em Medzibozh , apresentando-se como guardião do túmulo do grande *tsaddik* . Conforme o número de seus seguidores crescia, ele conquistou o reconhecimento do estado russo. Suas reivindicações foram contestadas publicamente tanto por Shneur Zalman de Lyady , cuja autoridade derivava de seu tempo como discípulo de Dov Ber, quanto pelo próprio sobrinho de Baruch, o notável Nahman de Bratslav. [61]

Nahman cresceu dentro da corte de seu tio e ele poderia razoavelmente esperar herdar seu papel como *Rebe* do que estava rapidamente se tornando um poderoso movimento religioso. Mas a princípio ele parecia estar profundamente em conflito, incapaz de aceitar que a vida na corte de Baruch representava o hassidismo genuíno, embora não tivesse certeza de que ele próprio tinha as qualidades para se tornar um *tsaddik* perfeito e liderar outros. Uma viagem à terra de Israel entre 1798 e 1799 parece ter transformado sua autoconfiança, de modo que às vezes ele passou a se ver não apenas como um *tsaddik,* mas como o principal *tsaddik* de sua geração, que sozinho poderia resolver todos os problemas do mundo.

De acordo com essa alta estimativa de seus próprios poderes, Nahman exigia que seus seguidores se comprometessem com ele ainda mais fortemente do que o vínculo normal entre o *rebe* e o *hasid* . Ao ligar suas almas a ele, eles poderiam superar tudo em suas lutas pela perfeição. O regime em que ele insistia era exigente, exigindo intensa automortificação e introspecção. Seus seguidores de Bratslav foram instruídos a levar a sério as dúvidas religiosas que, em outras formas de hassidismo, seriam suprimidas como produto de uma inclinação ao mal. Em consonância com a relutância de Nahman em aceitar a atribuição de autoridade de seu tio sobre seu sucessor com base na herança e não em uma visão religiosa, o filho de Nahman não o sucedeu quando ele morreu com a idade de trinta e oito anos. (Pode ter ajudado o fato de o filho ter apenas quatro anos na época.) Os ensinamentos de Nahman abrangiam a busca pela perfeição espiritual por meio de *hitbodedut* , 'auto-reclusão', uma prática de meditação distinta em que se espera que o *hasid* diariamente 'parta o coração' diante de Deus na oração privada espontânea em sua própria língua, a fim de estabelecer uma relação pessoal com o divino e maior autoconsciência. Os *hasidim* Bratslav ainda hoje recorrem ao próprio Nahman como seu *rebbe* , mais de 200 anos após sua morte em 1810. Eles visitam seu túmulo em Uman, na Ucrânia, em peregrinação em massa, especialmente em Rosh Hashaná , cantando seu nome como um feitiço para ajudar

em sua meditação: 'Na Nah Nahma Nahman me'Uman '.

Ao lado das dinastias, ainda era possível no final do século XVIII, com o desenvolvimento do hassidismo, que novos líderes carismáticos emergissem como o Baal Shem Tov havia feito. 'O Vidente de Lublin', Jacob Isaac Horowitz, que tinha sido um seguidor de Dov Ber de Mezeritch e de Elimelech de Lizhansk , espalhou uma nova versão do hassidismo pela Polônia e Galícia. Um renomado fazedor de milagres, o vidente acreditava em trazer conforto material para seus seguidores hassídicos . Ele argumentou que o papel prático do *tsaddik* é cuidar de seus 'filhos' para que 'o povo seja livre para adorar a Deus'. O próprio Vidente não fundou nenhuma dinastia, e nem todos os seus discípulos concordaram com os aspectos sociais de seus ensinamentos. Um de seus discípulos, Yaakov Yitzhak de Przysucha , conhecido como o Judeu Sagrado, que serviu como guia espiritual na corte do Vidente, se opôs à ênfase do Vidente no bem-estar material e na magia, e montou uma escola hassídica concorrente que enfatizava o Talmud estudo e sinceridade na adoração como parte da busca pela perfeição espiritual individual por parte de uma elite, em vez de focar nas necessidades dos judeus comuns. A resposta do Vidente foi amarga, e a controvérsia sobre o foco correto do esforço espiritual foi dividir o hassidismo polonês por muitos anos, até meados do século XIX. [62]

O elitismo de Yaakov Yitzhak de Przysucha ia contra a tendência principal do hassidismo. A atração do hassidismo para a maioria dos judeus comuns na Europa oriental residia precisamente na oportunidade de realização espiritual por meio da piedade que ele abriu para muitas pessoas não educadas das aldeias que se sentiam excluídas do judaísmo intelectual das yeshivot. A oração em pequenas salas laterais (*stieblach*), longe do resto da população, dava uma sensação de ser especial, assim como a atmosfera fervorosa da corte de um *tsaddik* , com multidões de jovens em estado de entusiasmo religioso. Tanto no *cavalheiro* quanto na corte, a música e a dança desempenharam um papel central desde o início do hassidismo, animando uma liturgia que muitos sentiam ter ficado sobrecarregada de palavras. Trajes distintos, em particular o cinto para separar a parte superior do corpo da inferior, marcavam a dedicação do *hasid* a uma vida santa, assim como a insistência em que as facas para o abate kosher de animais para consumo fossem afiadas para um maior grau do que era costume entre outros judeus.

Este último problema, o afiamento das facas, tornou-se uma acusação contra os *hasidim* nas tentativas, muitas vezes amargas, de esmagar seus movimentos desde o início da década de 1770. A amargura da luta foi exacerbada pela falta de autoridade comunal judaica após a morte do Conselho das Quatro Terras em 1764, após uma decisão do Sejm polonês de estabelecer um novo sistema para coletar o poll tax judeu sem o Conselho.Os judeus da Polônia e da Lituânia não podiam mais recorrer a uma instituição judaica central reconhecida pelo estado para arbitrar as diferenças religiosas, como o Conselho havia feito na controvérsia entre Eybeschütz e Emden. Os oponentes do hassidismo, liderados em sua maioria pelo grande Vilna Gaon, acusaram o novo movimento de destruir a tradição ao rebaixar a centralidade do estudo da Torá e do esforço intelectual em favor de visões, milagres, orações entusiásticas e uma reverência perigosa para os *rebeldes* como se eles eram mais do que humanos. Era difícil mostrar que qualquer um desses atributos na verdade contradizia a halakhah , então questões mais periféricas, como o afiar de facas e a preferência dos *hasidim* pelas formas de oração sefarditas favorecidas por Luria, tornaram-se cobranças simbólicas. [63]

As verdadeiras questões eram políticas, já que o movimento hassídico deliberadamente contornou as autoridades rabínicas estabelecidas, com sua supervisão das sinagogas e do resto da vida comunal judaica, que controlava os judeus nas aldeias e pequenas cidades da Rússia, Polônia, Lituânia e Ucrânia por gerações. O movimento hassídico atraiu tal hostilidade apenas quando começou a parecer organizado pela autoridade de Dov Ber, o Maggid de Mezeritch . As maravilhas do Baal Shem Tov não foram vistas como uma ameaça por seus contemporâneos rabínicos. Na pior das hipóteses, ele provocou escárnio. Mas em 1772 duas proibições foram pronunciadas contra os *hasidim* , e novamente em 1781 houve um *herem que* proibia os judeus "de fazer negócios com eles e casar-se com eles, ou ajudar em seu enterro". Um panfleto publicado pela *mitnagdim*('oponentes') em 1772 acusaram os *hasidim* de tratar todos os dias como um feriado, de consumo excessivo de álcool e de

arrogância em ousar 'entrar no jardim de rosas da cabala' enquanto ainda ignoravam a Torá oral. É difícil saber o quanto a polêmica refletia uma ansiedade teológica real de que o pensamento hassídico tendia a um panteísmo no qual não havia distinção entre o sagrado e o profano, bem como preocupações mais mundanas sobre a independência do controle rabínico desses judeus do margens. [64]

De qualquer forma, os ataques não tiveram sucesso . Em 1796, quando os oponentes do hassidismo publicaram um *herem* sobre as publicações de Shneur Zalman de Lyady , os *hassidim* eram suficientemente influentes na sociedade judaica para emitir um *herem* próprio em resposta e buscar o apoio de funcionários do estado russo. Eles já haviam, como vimos, alcançado certo grau de reconhecimento por parte das autoridades seculares, que podem ter visto o hassidismo como um baluarte contra o livre-pensamento encorajado pelo Iluminismo. Neste caso, porém, o tiro saiu pela culatra, uma vez que Shneur Zalman foi jogado na prisão em 1798 após ser formalmente acusado pelo rabino de Pinsk de criar uma nova seita e de cometer traição ao enviar dinheiro para a terra de Israel, que ficava dentro do território otomano. O lançamento de Shneur Zalman em 19 Kislev no mesmo ano ainda é comemorado por Habad *hasidim* como o 'Feriado da Libertação'.

Solomon Maimon, em Berlim, afirmou na década de 1790 que a revolução hasídica já havia acontecido:

> *Esta seita era, portanto, em relação ao seu fim e aos seus meios, uma espécie de sociedade secreta, que havia quase adquirido domínio sobre toda a nação; e, conseqüentemente, uma das maiores revoluções era de se esperar, se os excessos de alguns de seus membros não tivessem revelado muitos pontos fracos e, assim, colocado armas nas mãos de seus inimigos ... Os homens começaram a descobrir suas fraquezas, a perturbar suas reuniões, e persegui-los em toda parte. Isso foi provocado especialmente pela autoridade de um célebre rabino, Elias de Wilna , que tinha grande estima entre os judeus, de modo que agora quase nenhum vestígio da sociedade pode ser encontrado espalhado aqui e ali.*

A alegação foi prematura, pois o hassidismo ainda estava muito vivo. Apesar da virulência da polêmica entre *hasidim* e *mitnagdim* , é evidente que as causas do conflito eram muito mais fracas do que no caso da oposição a Jacob Frank na década de 1760. Os *hasidim* não endossavam o antinomianismo, e muitos dos *mitnagdim* também estavam envolvidos no estudo da cabala, mesmo que o Gaon Vilna, que (de acordo com seus discípulos) tivesse visões do céu todas as noites e escrevesse um comentário célebre sobre o Zohar, preferisse para revelar pouco sobre suas idéias místicas para outros, contando apenas com estudo e argumento como a base de sua cabalística, bem como os seus ensinamentos halakhic e comentários bíblicos. [65]

Em 1774, após as duas primeiras proibições aos *hasidim* , Shneur Zalman foi a Vilna com seu colega hasídico Menahem Mendel de Vitebsk, em uma vã tentativa de chegar a um entendimento com o Gaon, apenas para que o Gaon se recusasse a encontrá-los. Em 1805, o general russo Kutuzov, impaciente com apelos por intervenção de diferentes lados em um debate judaico interno de pouco interesse para o governo secular, instituiu uma investigação para saber se o hassidismo era realmente uma seita e exigia a supressão do estado. Ao decidir que este não era o caso, Kutuzov instruiu ambos os lados a cessar suas hostilidades e permitir que um ao outro construísse sinagogas separadas e escolhesse seus próprios rabinos. Quando o as campanhas de Napoleão em 1812 ameaçaram acabar com esta abordagem liberal e sujeitar os *hasidim* na Rússia à autoridade rabínica centralizada, como Napoleão havia estabelecido no Sinédrio de Paris em 1806 (como veremos), os *hasidim* deram seu apoio ao Resistência russa. O nome de Levi Yitzhak b. Meir de Berdichev - outro dos alunos sobreviventes de Dov Ber, o Maggid de Mezeritch , que fundou um movimento hassídico no centro da Polônia e ganhou um grande número de seguidores por meio do uso populista do iídiche ao cantar suas orações - encabeçou uma lista de colaboradores judeus para os fundos levantados pelo estado russo enquanto se preparava para enfrentar e derrotar Napoleão. Para os *hasidim* e *mitnagdim* , a ameaça de Napoleão era muito mais do que política: as forças do Iluminismo que ele representava seriam um desafio para todos os judeus da Europa Oriental. [66]

O notável sucesso do hassidismo no desenvolvimento de um movimento de renovação religiosa por pequenos grupos de entusiastas estudiosos da Torá e cabalistas para um movimento de massa entre os judeus em toda a Europa oriental deve muito à perda de

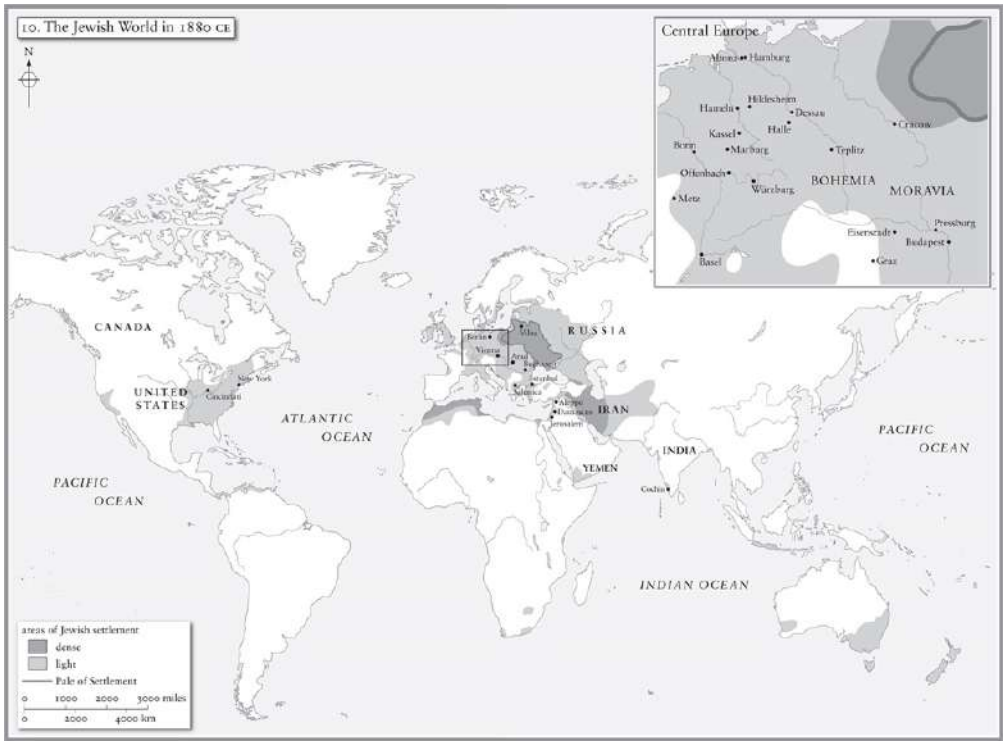
confiança nos rabinos comunais como representantes das estruturas de liderança tradicionais. Em parte, isso ocorreu porque esses líderes passaram a ser identificados com os interesses da nobreza polonesa, da qual cada vez mais derivavam sua autoridade, especialmente após a abolição do Conselho das Quatro Terras na Polônia em 1764. Mas havia também um sentido palpável de liberdade para um jovem estudante rabínico das margens da sociedade judaica em sua habilidade de selecionar para si seu *rebbe* , e o mundo religioso ao qual ele devotaria sua vida, com base no instinto piedoso ao invés da capacidade intelectual.

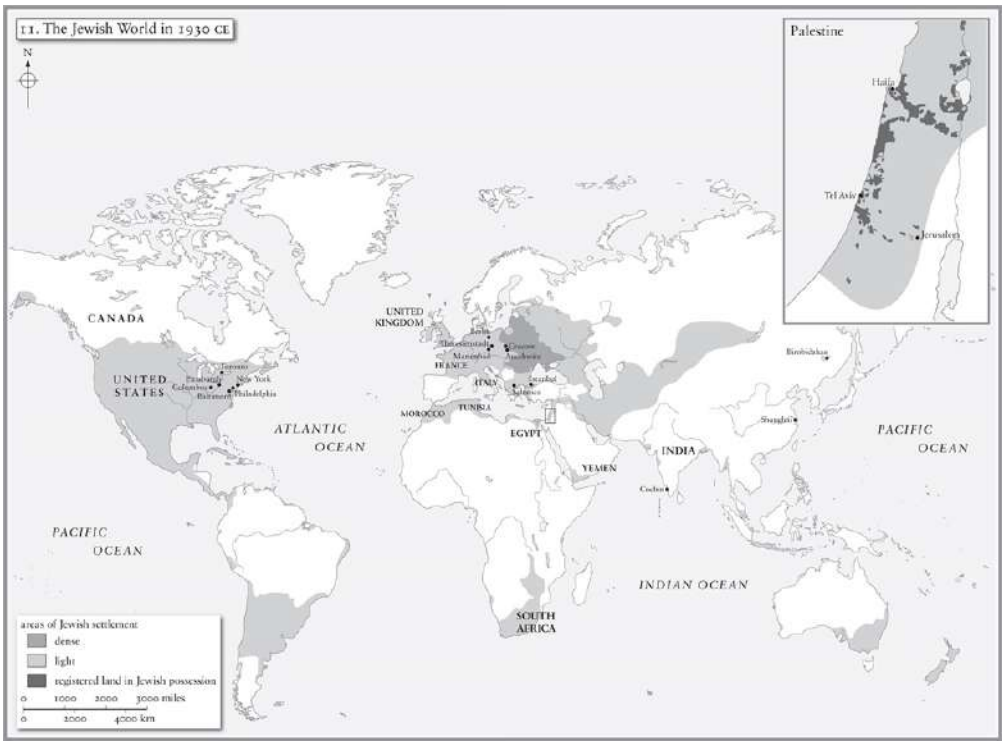
Mas a mesma liberdade estava disponível para os seguidores de Sabbetai Zevi e Jacob Frank, que, em contraste, foram relegados às margens do judaísmo por seus companheiros judeus com muito mais severidade do que os *hasidim* . A graça salvadora para o hassidismo em contraste com o franquismo não foi apenas a atitude comparativamente conservadora dos *hassidim* em relação à halakhah, mas suas visões mais circunspectas sobre o messianismo. O Baal Shem Tov previu uma vinda gradual do reino quando as pré-condições para a vinda do Messias foram todas cumpridas. Ele não pregou uma expectativa escatológica imediata. Desde a época do Baal Shem Tov, os *hasidim* eram acusados por seus oponentes de simpatias do Sabá , mas a acusação não podia ser *mantida* . Diz-se que o Baal Shem Tov lamentou a conversão dos frankistas ao cristianismo em 1759 porque 'a *Shekhinah* lamenta e diz que, enquanto um membro estiver preso ao corpo, há esperança de cura, mas quando é cortado, não pode ser restaurado - e todo judeu é um membro da *Shekhinah* . ' oa devoção do *hasid* a seu *rebe* bastava como objetivo religioso, contanto que o *rebe* continuasse a liderar seus devotos. Somente quando o *tsaddik* de um grupo estabelecido morreu sem sucessão, como quando Nahman de Bratslav morreu em 1811, a esperança de seu retorno assumiu um caráter escatológico entre seus seguidores. Nahman foi a primeira figura messiânica esperada dentro do hassidismo, mas, como veremos, ele não seria o último. [67]

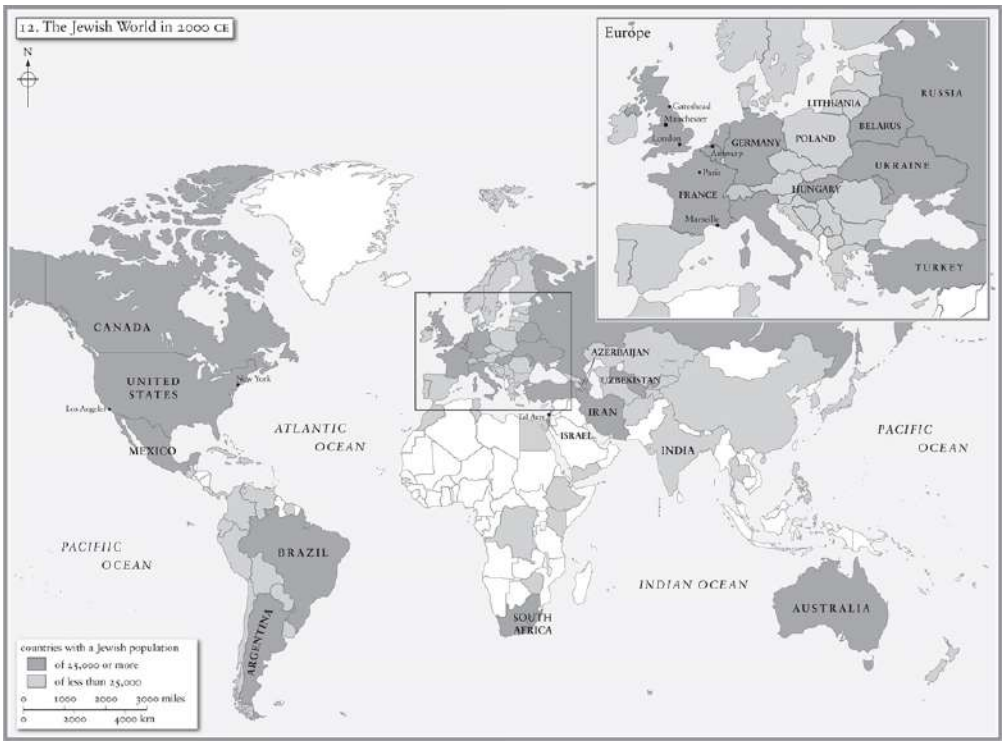
Parte V

O DESAFIO DO MUNDO MODERNO

(1750-presente)




11. The Jewish World in 1930 CE
N
Palestine
Haifa
Tel Aviv
Jerusalem
CANADA
UNITED KINGDOM
UNITED STATES
Toronto
Montreal
New York
Philadelphia
FRANCE
ITALY
MOROCCO
TUNISIA
EGYPT
YEMEN
INDIA
Cochin
Shanghai
Birobidzhan
ATLANTIC OCEAN
PACIFIC OCEAN
PACIFIC OCEAN
INDIAN OCEAN
SOUTH AFRICA
areas of Jewish settlement
dense
light
registered land in Jewish possession
0 1000 2000 3000 miles
0 2000 4000 km



16

Do Iluminismo ao Estado de Israel

A imagem padrão de um judeu religioso continua sendo, para muitos no mundo moderno, um homem barbudo em uma sobrecasaca preta longa e chapéu de aba larga, o vestido respeitável dos burgueses na Polônia, Lituânia e Hungria nos séculos XVIII e XIX.

Tampouco essa imagem estaria totalmente errada, uma vez que, como veremos no Capítulo 19 , uma seção do povo judeu decidiu tentar a preservação das práticas e da perspectiva religiosa daquele período como forma de guardar a Torá de Moisés. Mas todos os judeus, incluindo esses preservacionistas, experimentaram mudanças extraordinárias ao longo dos dois séculos e meio desde 1750, e muitos adaptaram seu judaísmo para refletir essas circunstâncias alteradas, embora de maneiras diferentes.

Os principais centros da população judaica no século XXI são o Estado de Israel e a América do Norte (Estados Unidos e Canadá), com comunidades menores, mas ainda consideráveis na América Central e do Sul (México, Argentina e Brasil), na Austrália e África do Sul, e na Europa Oriental (especialmente Rússia e Ucrânia) e Europa Ocidental (especialmente Reino Unido, França e, cada vez mais, Alemanha). Apenas pequenos grupos de judeus podem agora ser encontrados na maior parte da Europa central (embora haja uma comunidade substancial na Hungria) e nos países árabes do Oriente Médio e do Norte da África, e os bolsões ainda podem ser encontrados no Irã, Síria , Tunísia e Marrocos estão muito isolados. Os judeus passaram por maiores mudanças demográficas durante este período do que em qualquer momento de sua história, por razões sociológicas e políticas.

O número total de judeus no mundo aumentou muito no século XIX, concomitantemente com uma explosão populacional geral na Europa. Em 1800, a população judaica do Leste Europeu era de longe a maior. Havia cerca de 750.000 judeus na Rússia, com outros 450.000 nas partes da Polônia governadas pela Áustria e Prússia. Havia algumas comunidades consideráveis nos principais centros sefarditas no norte da África e no Império Otomano. Apenas 3.000 judeus viviam na América do Norte,compreendendo principalmente judeus sefarditas de Londres e da Holanda envolvidos no comércio e na agricultura, que se estabeleceram desde o estabelecimento de uma comunidade judaica em Charleston, Carolina do Sul, no final do século XVII. Em 1880, o número total de judeus havia crescido para mais de sete milhões e meio. Destes, cerca de quatro milhões estavam sob domínio russo. Em comparação, a população judaica da Europa Ocidental e dos Estados Unidos cresceu muito menos, com exceção de Nova York, onde 80.000 judeus se estabeleceram: um influxo de judeus alemães e poloneses na próspera cidade dobrou o tamanho da população judaica entre 1860 e 1880. A migração em massa do leste nos trinta anos seguintes levou a uma revolução completa. Entre 1881 e 1914, cerca de um terço dos judeus da Europa Oriental mudou-se para a Europa Central e Ocidental e para os Estados Unidos, em parte por medo da perseguição e em parte para o aprimoramento econômico. Em 1914, os judeus imigrantes superavam a comunidade judaica estabelecida na Grã-Bretanha na proporção de cinco para um, e 1,3 milhão de judeus (dos quais um milhão estavam em Nova York) haviam se estabelecido nos Estados Unidos. Um número menor se mudou para a Argentina, Brasil, Canadá e Palestina, muitas vezes com a ajuda de organizações de caridade financiadas por judeus ricos na Europa Ocidental para estabelecer seus irmãos empobrecidos em colônias agrícolas.

Apesar das perdas massivas na Grande Guerra de 1914-1918, com cerca de 140.000 judeus mortos como militares (principalmente no lado russo) e muitos civis forçados a fugir pelos combates na Europa Oriental e pela perseguição no rescaldo da guerra na Hungria, Polônia e Ucrânia, a população judia total no mundo havia crescido em 1930 para mais de quinze milhões. Destes, metade ainda estava na Europa central e oriental, com três milhões apenas na Polônia, mas a maior concentração de judeus estava agora nos Estados Unidos, onde cerca de quatro milhões haviam se estabelecido, principalmente na costa leste. Ondas sucessivas de imigração para a Palestina, governadas pelos britânicos sob mandato da Liga das Nações, trouxeram a população judaica para cerca de 160.000.

A ascensão do nazismo na década de 1930 mudou dramaticamente esse padrão de migração. Dos meio milhão de judeus que deixaram a Europa entre 1932 e 1939, incluindo 300.000 judeus alemães que buscavam escapar do aperto das leis antijudaicas, quase metade foi para a Palestina, colocando grandes tensões no governo do Mandato; nesses anos, a imigração para os Estados Unidos estava sujeita a cotas estritas impostas em reação xenófoba principalmente à crise econômica que se seguiu à quebra da bolsa de valores de 1929. Mas o sofrimento desses migrantes foi insignificante em comparação com o que se seguiu na Europa. Entre 1941 e 1945 cerca de seis milhõesJudeus europeus foram

sistematicamente assassinados pelos nazistas e seus colaboradores, exterminando a vasta maioria da população judaica da Polônia (onde três milhões morreram), Rússia (um milhão), Romênia (pouco menos de meio milhão), Hungria (200.000) e Grécia (70.000), bem como uma grande proporção dos judeus da França, Itália, Alemanha e Holanda.

Durante os primeiros anos após 1945, as vidas dos judeus europeus que sobreviveram ao Holocausto foram caóticas, com muitos alojados em campos de refugiados e incapazes de regressar às suas casas devido à hostilidade contínua aos judeus, mesmo após a derrota da Alemanha nazi. Ainda havia quase um quarto de milhão de judeus europeus classificados como pessoas deslocadas em 1947. Muitos procuraram se estabelecer na Palestina, mas foram impedidos pelas autoridades do Mandato Britânico, preocupadas em proteger os direitos da população árabe indígena até, após o endosso dos Estados Unidos Assembleia Geral das Nações em 29 de novembro de 1947 da recomendação de um comitê de que o Mandato fosse encerrado e a Palestina dividida em dois estados, um judeu e um árabe, o Estado de Israel declarou sua independência em 14 de maio de 1948, com imigração gratuita para todos os judeus .

A fundação do Estado de Israel não foi realizada sem forte oposição dos países árabes vizinhos , e o conflito no Oriente Médio continuou a se concentrar nessa questão até os dias atuais. Imediatamente após 1948, refugiados judeus do Irã, Iêmen, Egito e Marrocos invadiram Israel para se juntarem a refugiados da guerra na Europa e a judeus idealistas, muitas vezes jovens, das comunidades judaicas menos problemáticas dos Estados Unidos, África do Sul e Reino Unido. A população judaica de Israel tem mudado continuamente o perfil desde a sua fundação, com uma grande mudança na década de 1970 como resultado da imigração da União Soviética por judeus (muitas vezes pouco familiarizados com qualquer herança judaica), fugindo da discriminação e buscando uma melhor vida longe do comunismo e, nos anos mais recentes, considerável emigração de israelenses nativos ansiosos por encontrar uma vida mais pacífica e segura nos Estados Unidos e em outros lugares. [1]

Muitos judeus israelenses, incluindo uma elite vocal, são desafiadoramente seculares, e pode-se questionar até que ponto a atitude de tais israelenses seculares em relação à sua herança judaica, que às vezes é essencialmente uma questão de status dentro da sociedade israelense em distingui-los de Os israelenses árabes (que hoje em dia geralmente preferem ser definidos como israelenses palestinos) pertencem a uma história do judaísmo, apesar (como veremos) das recentes tentativas de definir a natureza do "judaísmo secular". A secularização dos judeus nas sociedades da diáspora cria diferentes grupos demográficosproblemas, uma vez que o casamento misto com gentios e a assimilação na cultura anfitriã levantam questões agudas sobre quem é judeu . Para os filhos de casamentos mistos, tornou-se uma questão de escolha em muitas sociedades, e mais notavelmente nos Estados Unidos, se eles deveriam se descrever como judeus. Muitos judeus mantêm uma forte afiliação cultural à sua herança sem pertencer a nenhuma sinagoga ou outra comunidade religiosa, embora possam encontrar novas formas de envolvimento em organizações seculares. Alguns podem escolher se identificar como judeus em um contexto (talvez quando submetidos a alguma forma de anti-semitismo), mas não em outro, quando o alinhamento com a cultura dominante pode ser mais atraente. Assim, as estimativas do total da população judaica no mundo hoje variam entre doze e dezoito milhões, dependendo da definição usada. Destes, cerca de 5.700.000 são de Israel e 5.275.000 dos Estados Unidos; em comparação com esses enormes centros de vida judaica, os 483.000 judeus no próximo país mais populoso, a França, são muito menos significativos. Por outro lado, mesmo as comunidades judaicas muito pequenas no Azerbaijão, Bielo-Rússia, Irã e Turquia podem preservar algumas formas distintas de Judaísmo, como fazem os 1.818 judeus na Tunísia, os 1.500 judeus na China e 15.000 ou mais judeus na Índia. [2]

Essas mudanças demográficas na população judaica nos últimos dois séculos ocorreram em um cenário de transformação das sociedades em que os judeus se encontraram. Alguns judeus nas comunidades estabelecidas da Alemanha, Holanda, França e Inglaterra no século XVIII foram capazes de participar da Idade do Iluminismo, que depositou fé apenas no poder da razão humana para reformar a sociedade e avançar no conhecimento do mundo e

seu propósito - de fato, Baruch Spinoza (ver Capítulo 14) pode ser visto como um dos filósofos cujo questionamento das verdades recebidas deu início ao Iluminismo, que culminou nos ideais políticos da Revolução Francesa e na Declaração de Direitos dos Estados Unidos no final da década de 1780. Os judeus foram afetados também pela mudança concomitante para o secularismo e ceticismo sobre o papel a ser desempenhado pela religião na sociedade, como manifesto na quebra do vínculo entre Igreja e Estado em algumas partes da Europa e (pelo menos em teoria) no Estados Unidos desde sua fundação. Da mesma forma, os judeus foram afetados pelo crescimento do nacionalismo europeu nos séculos XIX e XX. Em tempos mais recentes, os judeus na Europa e em Israel e nos Estados Unidos têm aprendido como se adaptar às novas tendências culturais, como questões de gênero, uma preocupação cada vez maior com o bem-estar animal e a ecologia e uma tendência de promover o multiculturalismo como um bem em em si.

As respostas dos judeus a essas mudanças culturais e sociais dentro da sociedade mais ampla em que se encontravam nos tempos modernos também foram afetadas pelas respostas cristãs e por mudanças no cristianismo. Em muitas sociedades cristãs, desde o Iluminismo, a afiliação religiosa tem sido tratada pelo estado como uma questão de escolha privada, e o papel da Igreja em moldar as políticas do estado tem sido estritamente limitado de jure (como na França e nos Estados Unidos desde o final do século XVIII) ou de facto (como em muitos países europeus contemporâneos em que vozes seculares predominam na esfera pública, mesmo onde, como na Itália ou na Irlanda, a influência católica tem sido tradicionalmente forte). A privatização da religião deixou espaço para uma multiplicidade de denominações e seitas cristãs concorrentes, com pretensões de representar a verdadeira forma da fé (às vezes expressa como um retorno fundamental às origens) equilibrada por um reconhecimento ocasional, especialmente nas últimas décadas, da desejabilidade do ecumenismo. O amplo debate público sobre as implicações dos avanços científicos para a fé religiosa cobriu e recuperou essencialmente o mesmo terreno desde meados do século XIX, quando as teorias evolucionistas de Darwin foram entendidas por alguns como contradizendo a veracidade da Bíblia. As percepções dos críticos bíblicos, desde os esforços pioneiros de Julius Wellhausen na mesma época de Darwin, foram tomadas como evidência para dúvidas semelhantes em bases literárias e históricas. A todas essas questões foram acrescentadas, nos últimos anos, novas controvérsias decorrentes de mudanças sociais mais amplas, como o tratamento de mulheres e homossexuais em papéis de liderança nas comunidades cristãs. Em muitas sociedades europeias, um aumento na população muçulmana levou à reconsideração de questões de fé e tolerância, com impacto inevitável tanto em judeus quanto em cristãos: o número total de muçulmanos na Europa (excluindo a Turquia) em 2010 foi estimado em cerca de 44 milhões , constituindo 6 por cento da população total.

Em alguns aspectos, muitos judeus da diáspora agora praticam sua religião em sociedades ocidentais multiculturais nos mesmos termos que os cristãos, optando por entrar (ou sair de) uma comunidade de sinagoga específica da mesma forma que os cristãos podem optar por um grupo de igreja - e por semelhantes motivos mistos, da tradição familiar à solidariedade social, conveniência da localização, personalidade da liderança religiosa e, ocasionalmente, (é claro) convicção religiosa. Essa liberdade de associação e dissociação religiosa pode ser vista como uma das maiores mudanças na vida religiosa judaica nos últimos dois séculos, uma vez que, até recentemente, os judeusforam marginalizados e, às vezes, vítimas de anti-semitismo de um tipo ou de outro, na maioria das sociedades em que viveram.

A posição da população judaica da Europa oriental no final do século XVIII, quando a cultura das yeshivot estava no auge e o hassidismo estava começando a criar raízes, foi muito afetada pela expansão do poder da Rússia czarista na Polônia a partir de 1772. Judeus foram em grande parte excluídos da própria Rússia, e os czares, que em geral impuseram controles estritos sobre o movimento dentro de seus territórios, estabeleceram limites para o assentamento judaico. O tamanho do que veio a ser chamado a partir do final do século XVIII de 'Pale of Settlement' variou ao longo do próximo século e um quarto. Em vários momentos, incluiu grande parte da moderna Lituânia, Bielo-Rússia, Polônia,

Moldávia e Ucrânia, bem como partes da Rússia ocidental. A partir do final da década de 1850, os direitos de residência em outras partes da Rússia começaram a ser concedidos aos comerciantes mais ricos e a graduados universitários, profissionais da área médica e alguns artesãos, mas tais exceções terminaram em 1882, quando, após pogroms no sul da Rússia em 1881, trouxe para o atenção do estado às tensões entre comerciantes judeus e russos nas aldeias, as Leis de maio também restringiram novos assentamentos de judeus nas cidades e vilas dentro do Pale, de modo a proteger os interesses dos aldeões russos.

A intensa vida religiosa do *shtetl*(um termo em iídiche para uma cidade-mercado habitada principalmente por judeus, como eram comuns na Europa oriental) estava cada vez mais ameaçada. Por gerações, as comunidades judaicas prosperaram nessas pequenas cidades, que originalmente pertenciam à nobreza polonesa e eram colonizadas por judeus para fornecer serviços aos moradores das redondezas (como moinhos, pousadas e cervejarias) ou para exercer direitos especiais (como os cobrança de taxas e impostos para o estado). Os judeus agiam como intermediários entre a aristocracia e o campesinato, como haviam feito desde o final da Idade Média. Nessas comunidades, os ideais tradicionais de piedade, aprendizagem, erudição, justiça comunitária e caridade foram fundidos, em um contexto de corrupção constante por cada família para garantir uma renda suficiente para comprar frango ou peixe para o sábado e pão sem fermento para Pessach. Na sinagoga, onde o estudo, a reunião e a oração se concentravam, homens de erudição, substância e status sentavam-se perto da arca, diante dos chefes de família estabelecidos, com os ignorantes e pobres enfileirados atrás e os mendigos dependentes da caridade comunitária na parede oeste. Em casa, de acordo com as histórias idealizadas do grande autor iídiche Shalom Aleichem, o patriarca gostava de seu *Yiddishkeyt* (uma palavra iídiche evocativa que significa 'um judeumodo de vida ') no calor de sua família, centrado na paz do sábado e na dignidade das festas:

> *E voltando do banho, revigorado, revigorado, quase um homem novo, ele se veste para o feriado. Ele veste seu melhor gabardine com o cordão novo, dá uma olhada rápida em Bath-Sheba em seu vestido novo com o novo xale de seda e a descobre ainda uma mulher apresentável, uma mulher boa, generosa e piedosa ... E então com Froike ele vai para a sinagoga. Saudações voam sobre ele de todos os lados. 'Bem bem! Reb Fishel ! Como você está? Como está o melamed ["professor"]? ' 'O melamed ainda está ensinando.' 'O que está acontecendo no mundo?' 'O que deve acontecer? Ainda é o mesmo velho mundo. ' - O que está acontecendo em Balta? - Balta ainda é Balta. Sempre, a cada seis meses, a mesma fórmula, exatamente a mesma , palavra por palavra. E Nissel, o cantor, sobe ao púlpito para iniciar os serviços noturnos ... Eles já estão em casa e o seder está esperando. O vinho nas taças, o rábano, os ovos, o haroses [uma pasta feita de frutas e nozes, simbolizando o pilão usado pelos escravos no Egito] e todos os outros alimentos rituais. Seu 'trono' está pronto - dois bancos com um grande travesseiro sobre eles. A qualquer momento Fishel se tornará o rei, a qualquer minuto ele se sentará em seu trono real em uma túnica branca, e Bath-Sheba, sua rainha, com seu novo xale de seda se sentará ao seu lado. Ephraim, o príncipe, em seu novo boné e a Princesa Reizel com suas tranças sentará de frente para eles.* [3]

Na prática, a vida judaica na Europa oriental era mais variada e muito menos estabelecida do que o estereótipo sugere, e grande parte da emigração em massa no final do século XIX refletia um desejo generalizado de viver em um ambiente menos tradicional.

Com a revolução comunista de 1917, da qual muitos judeus participaram, mas muitos outros sofreram terrivelmente (com 200.000 morrendo na Ucrânia apenas), o Pale foi abolido e os judeus migraram em massa para as grandes cidades da Rússia, especialmente Moscou. A atitude do estado comunista para com os judeus era contraditória. Em 1927, os judeus formavam o terceiro maior grupo nacional entre os membros do Partido Comunista, embora o estado vacilasse sobre se os judeus eram uma nação ou deveriam apenas ser assimilados na sociedade soviética mais ampla. A partir de meados da década de 1920, foram feitas tentativas de estabelecer judeus como agricultores em Birobidjã , uma região extensa mas inóspita no leste da União Soviética, na fronteira com a Manchúria. Mas a projetada república judaica soviética nunca se materializou, e os colonos judeus nunca chegaram a mais de um quarto da população ali. Para todos os judeus, a observância de práticas religiosas era permitida apenas como uma expressão da cultura nacional judaica, juntocom o iídiche como língua nacional. Ambos foram desencorajados pelo estado, particularmente durante os Anos Negros de 1948 a 1953, quando Stalin fez campanha contra o nacionalismo judeu e o "cosmopolitismo". Em 1970, a vasta maioria dos judeus na

União Soviética tinha o russo como língua materna e sabia muito pouco sobre o judaísmo, com apenas os idosos frequentando as sinagogas permitidas pelo estado para permanecerem abertas ao culto. A maioria dos que obtiveram permissão para deixar a União Soviética e ir para Israel nas décadas de 1970 e 1980 teve que aprender sua religião ao chegar. Muitos deles não tinham nenhum interesse em religião.

O trauma dos judeus soviéticos sob Stalin no final da década de 1940 foi exacerbado além da medida pela aniquilação de muitas comunidades judaicas no oeste da União Soviética enquanto sob ocupação alemã de 1941 a 1945. À primeira vista, é surpreendente que este ataque final contra os judeus provinham não do regime repressivo da Rússia, mas do que fora considerado a parte mais esclarecida da Europa.

A Revolução Francesa, proclamando igualdade e fraternidade, abriu a possibilidade de que os judeus na Europa ocidental pudessem ser libertados da condição de uma minoria mal tolerada, na qual existiam desde o final da antiguidade, e se tornarem membros plenos das sociedades em que eles viveram. Mas, na própria França, a emancipação do indivíduo foi acompanhada por um pesado controle estatal da vida religiosa. Por instrução de Napoleão Bonaparte, uma Assembléia de Notáveis Judeus, composta por líderes leigos e rabinos, foi reunida em 26 de julho de 1806 para transformar os judeus de uma 'nação dentro de uma nação' em 'cidadãos franceses da fé mosaica'. A Assembleia respondeu patrioticamente, mas quando ficou claro que a autoridade religiosa seria necessária para levar a efeito as resoluções da Assembleia, Napoleão ordenou a convocação de um Sinédrio de setenta e um judeus, principalmente mas não exclusivamente rabinos, com um mandato para separar as leis religiosas imutáveis do Judaísmo daquelas que poderiam ser descartadas com segurança. O objetivo era incorporar aos requisitos religiosos dos serviços do judaísmo ao estado francês, incluindo o militar, e exigir que os judeus se submetessem a procedimentos civis juntamente com cerimônias religiosas no casamento e no divórcio. O Sinédrio se reuniu em 4 de fevereiro de 1807 para realizar essa tarefa e suas decisões foram então usadas como a estrutura para o estabelecimento em 1808 de *consistórias em* toda a França, com rabinos e participantes leigos para regulamentar a vida judaica em benefício do estado. Seu papel incluía a aplicação do alistamento militar, com as *consistoires* centrais em Paris sob a autoridade de três *grandes rabinos* e dois leigos. O sistema, que ainda está em operação na França, Bélgica e Luxemburgo,nem sempre foi usado para interferência do Estado nos assuntos religiosos judaicos. Mas, com o estado mantendo o seminário rabínico na França a partir de 1830 e a instituição do grão-rabinato a partir de 1845, a emancipação pode parecer ter sido adquirida em parte pela perda da autonomia religiosa. [4]

Os judeus nas comunidades alemãs conquistadas por Napoleão, como Frankfurt e as cidades hanseáticas, receberam a emancipação por insistência francesa, mas apesar (ou por causa da) agitação judaica pelos direitos civis no Congresso de Viena, a queda de Napoleão produziu uma reação anti-semita em muitos estados alemães, encorajados por uma noção romântica de uma cultura teutônica cristã na qual os judeus não podiam desempenhar nenhum papel a menos - e muitas vezes mesmo se - renunciassem ao seu judaísmo. Em agosto de 1819, uma série de manifestantes, unidos sob o grito de guerra 'Hep! Hep ! ', Atacou judeus em Würzburg. A violência, embora concentrada na Baviera, Baden, Halle e Württemberg, onde também envolveu áreas rurais, se espalhou por cidades tão distantes como Copenhague ao norte, Danzig e Cracóvia ao leste e Graz ao sul. As causas dos distúrbios foram em parte econômicas, depois que a fome nas áreas rurais em 1816 deixou os camponeses endividados com os mercadores e agiotas judeus. Mas também havia ressentimento com as novas liberdades dos financistas judeus, e as casas dos Rothschilds em Frankfurt sofreram ataques especiais . A resposta dos estados foi negar a emancipação dos judeus para evitar tal ressentimento e desordem, e nas décadas seguintes testemunharam uma luta dos judeus alemães, que eram cada vez mais da classe média e atraídos para as grandes cidades, especialmente Berlim, por direitos civis iguais e direitos políticos. Os judeus participaram da revolução de 1848-189 , identificando-se com o movimento mais amplo na Alemanha pela criação de um estado alemão livre, democrático e liberal. No novo Reich alemão estabelecido após a Guerra Franco-Prussiana de 1870, os judeus alemães tornaram-se, em muitos aspectos, cidadãos plenos, embora ainda com

limitações formais em qualquer papel no governo e, na prática, sem acesso aos mais altos cargos acadêmicos nas novas universidades ou para postos de oficial no exército. [5]

Nesta última restrição, a sociedade francesa no final do século XIX permaneceu visivelmente mais aberta do que sua contraparte alemã à participação judaica no estado nos níveis mais altos. Daí o choque para todos os judeus europeus com a condenação à prisão perpétua por traição, em janeiro de 1895, de Alfred Dreyfus, um judeu rico assimilado que se tornara oficial do conselho do estado-maior francês. Dreyfus foi condenado com base em documentos falsos que pareciam mostrar que ele havia passado um documento militar secreto aos militaresadido na embaixada alemã em Paris. No furor que se seguiu na França entre os liberais dreyfusardos , que fizeram campanha por sua exoneração em parte como uma forma de atacar o domínio da Igreja Católica na ala direita e o estabelecimento militar ainda sofrendo com a derrota para a Prússia em 1870, ficou claro que mesmo o judeu mais integrado e assimilado nos países mais liberais ainda poderia se tornar alvo de anti-semitismo virulento, como um peão em tensões sociais mais amplas. [6]

Os oponentes de Dreyfus se autodenominavam Ligue de la Patrie Française , e movimentos nacionalistas em muitos países europeus excluíam os judeus da narrativa da história da nação e, portanto, de um papel em seu futuro. Assim, os judeus da Romênia participaram da malsucedida revolta nacionalista contra a Rússia em 1848, mas nas décadas seguintes raramente receberam a cidadania. Apesar da demanda das grandes potências no Congresso de Berlim em 1878, que finalizou a independência da Romênia, os judeus foram excluídos das profissões (incluindo direito e medicina) e de servir como oficiais no exército e (a partir de 1893) de frequentar escolas públicas . Muitos dos que haviam lutado pela emancipação foram levados ao exílio. [7]

Um desses exilados foi Moses Gaster de Bucareste, que estudou na Universidade de Breslau e no Seminário Jüdisch-Theologische de Breslau, onde foi ordenado rabino em 1881 aos 25 anos, quando também foi nomeado para um postar na Universidade de Bucareste para ensinar língua e literatura romena. Expulso de seu posto universitário e de seu país natal por protestar contra o tratamento dado aos judeus, ele se mudou para a Inglaterra, onde foi nomeado para ensinar literatura eslava na Universidade de Oxford em 1886. Um ano depois foi eleito *haham* dos espanhóis e Judeus portugueses da Inglaterra, um papel que ele manteria até a morte cinquenta e três anos depois. A escolha da Inglaterra como refúgio não foi acidental. A Grã-Bretanha estava no auge de seu poder imperial e os judeus haviam alcançado a emancipação política completa com Lionel de Rothschild, que fora eleito para o parlamento em ocasiões sucessivas pela cidade de Londres desde 1847. Incapaz de tomar seu assento devido à exigência de uma forma cristã de juramento, Rothschild foi finalmente admitido na Câmara dos Comuns em 1858 com permissão para fazer o juramento judaico; em 1885, o ano em que Gaster deixou a Romênia, o filho de Lionel, Nathaniel, foi o primeiro judeu professo a ser elevado à nobreza. O rabino da Grande Sinagoga de Londres, que havia sido informalmente reconhecido como rabino-chefe dos judeus Ashkenazi da Inglaterra desde meados do século XVIII, foi em 1845 oficialmente designado pelo estado como rabino-chefe das Congregações Hebraicas Unidas do Império Britânico ;rabinos nomeados pela liderança judaica leiga para esta posição mantiveram considerável prestígio dentro do público inglês até o presente. Seria errado presumir que não havia anti-semitismo na Inglaterra do século XIX, mas havia notavelmente pouca hostilidade em relação a Benjamin Disraeli quando ele se tornou primeiro-ministro, apesar de seu orgulho declarado de sua origem judaica e da hostilidade cultural que pode ser discernida em descrições literárias de judeus de Shakespeare em diante, e em desprezos sociais como exclusão de clubes de golfe ou piadas anti-semitas, não pode ser comparada à discriminação sofrida por judeus em grande parte da Europa continental neste período. [8]

A expressão mais destrutiva de tal discriminação foi sofrida pelos judeus da Alemanha no século XX, quando o ressentimento com os sofrimentos da nação após a guerra terminou em 1918 e o caos político do início dos anos 1930 encorajou a credibilidade popular das afirmações nazistas de que os judeus eram os culpados. Judeus alemães foram removidos de cargos públicos e privados de direitos cívicos, em uma velocidade surpreendente após a ascensão de Hitler ao poder em 1933, e com oposição mínima da população em geral. O que

distinguia essa forma de anti-semitismo de todos os tipos anteriores não era apenas sua virulência, expressa em retórica sobre o extermínio da doença, que acabou sendo intencionada de maneira muito literal, mas uma definição racial e não religiosa de judaísmo, para que qualquer pessoa de ascendência judaica (definido como pelo menos três avós judeus) foi tratado como judeu, independentemente da filiação religiosa. As origens teóricas do anti-semitismo racial residem nas teorias científicas de raça e eugenia populares na Europa e nos Estados Unidos no final do século XIX. Os judeus passaram a ser vistos como parte de uma raça semítica inferior que representava uma ameaça aos arianos por causa da crescente mistura racial possibilitada pela emancipação cívica judaica em muitos países europeus. Com a ascensão do nacionalismo, os políticos adotaram políticas e slogans anti-semitas para demonstrar seu fervor patriótico em toda a Europa e até mesmo nos Estados Unidos. Mas foi apenas na Alemanha que a retórica levou o estado a embarcar no extermínio físico dos judeus.

Para muitos dos países da Europa nos quais o Holocausto ocorreu entre 1939 e 1945, demorou décadas para reconhecer a importância do desaparecimento de populações completas de judeus para a sociedade em geral. Mais recentemente, a enormidade do que aconteceu foi mais amplamente apreciada, especialmente na Alemanha, com numerosos museus da cultura judaica, educação intensiva e enormes esforços dedicados à pesquisa do fenômeno do anti-semitismo.

Nos últimos tempos, a atitude para com os judeus dos alemães liberais, como de muitos outros europeus, tem sido muito complicada por percepções do papel de Israel no conflito do Oriente Médio, onde o estado israelense foi muitas vezes visto desfavoravelmente como um representante colonialista dos Estados Unidos. A hostilidade local aos poucos judeus que permaneceram nos países árabes após 1948, quando a maioria fugiu para Israel para escapar da crescente perseguição, também tende a aumentar, já que a causa dos palestinos foi amplamente adotada no mundo islâmico como um caso paradigmático de violação de o Dar al-Islam (a região do mundo que deveria ser governada pela lei islâmica). Da perspectiva muçulmana, o assentamento lícito de judeus como *dhimmi* , uma minoria protegida , nas sociedades islâmicas foi subvertido pela afirmação do poder político judaico em uma parte do mundo que por direito deveria ser governada por muçulmanos. A retórica de grupos como a Irmandade Muçulmana no Egito ressuscitou o material anti-semita do Alcorão e do período mais antigo do Islã, para criar uma forma nova, distinta e poderosa de anti-semitismo islâmico que pinta um quadro dos judeus de Israel e do Estados Unidos como uma conspiração mundial, mesmo citando para esse fim a venerável falsificação literária dos *Protocolos dos Sábios de Sião* , que circulou (e foi amplamente acreditada) desde o final do século XIX até a década de 1930 nos círculos europeus que desejavam culpar Comunismo sobre os judeus. [9]

As vidas seculares das comunidades judaicas nas quais o judaísmo se desenvolveu nos últimos dois séculos, elas mesmas evoluíram sem qualquer reconhecimento ao mesmo tempo. Já no início do século XIX, era possível para um judeu tentar abandonar sua identidade judaica em muitos países europeus e se integrar à população mais ampla. Isso era de fato comum na comunidade profundamente aculturada na Alemanha, na qual muitos judeus se identificavam com a cultura alemã e viam a conversão ao cristianismo como um meio atraente para o avanço social (o que, por sua vez, alimentou parte do choque com a legislação nazista que visava tanto a tais convertidos como aqueles que permaneceram dentro do Judaísmo). Outros judeus alemães, começando com o filósofo Moses Mendelssohn (ver Capítulo 17), rejeitaram a assimilação e, em vez disso, adaptaram os valores do Iluminismo à própria cultura judaica, insistindo na importância de uma educação secular ao lado do estudo do Talmud. A cultura judaica secular promovida por esses *maskilim*, 'iluminados', ao longo do século XIX na Europa central e oriental assumiram formas radicalmente diferentes, da poesia hebraica romântica ao incentivo ao trabalho manual nas artes e ao trabalho artesanal e um retorno à natureza, mas todos eles tinham em comum a insistência de que o os valores do mundo secular mais amplo deveriam ser abraçados em vez de rejeitados. [10]

Entre os interesses desses *maskilim* na década de 1820 estava a pesquisa histórica, coincidindo a esse respeito com as preocupações dos estudiosos judeus na Alemanha que

estabeleceram o Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden em 1819. Os membros do Verein haviam sido treinados em crítica acadêmica estudou em universidades alemãs e procurou aplicar as mesmas técnicas às fontes judaicas clássicas sem o que eles viam como o obscurantismo das abordagens rabínicas tradicionais ou a hostilidade dos estudiosos cristãos. A *Wissenschaft des Judentums* ('Ciência do Judaísmo') a que eles se devotaram pretendia apresentar a história judaica de uma forma que fizesse sentido em termos modernos, da mesma forma que estudiosos cristãos no mesmo período estavam empreendendo o estudo científico da Tradição cristã. O movimento foi extremamente produtivo. Tanto Isaak Markus Jost quanto (mais tarde no século XIX) Heinrich Graetz escreveram vastas histórias sobre os judeus, e Leopold Zunz escreveu estudos penetrantes da história homilética e litúrgica judaica. O movimento também não estava confinado à Alemanha: no final do século XIX, sociedades judaicas eruditas semelhantes à Société des Etudes Juives , estabelecida na França em 1880 para trazer estudos críticos para a tradição judaica, também eram encontradas na Inglaterra e na Hungria . [11]

Ao lado dessas respostas culturais ao mundo em mudança, estavam as mais políticas. Muitos judeus no século XIX se dedicaram a diferentes formas de socialismo, seja dentro da sociedade europeia como um todo ou em uma escala mundial mais ampla (como Karl Marx) ou, como no Bund, com um programa distintamente judaico . O Bund, a 'União Geral dos Trabalhadores Judeus na Lituânia, Polônia e Rússia', foi fundado na Rússia em 1897 e dedicado a um socialismo judaico aliado a um nacionalismo judeu secular de língua iídiche do leste europeu. Os bundistas se opunham profundamente ao surgimento contemporâneo de um nacionalismo judaico muito diferente imposto aos judeus da Europa oriental pelos sionistas. [12]

Antes do final do século XIX, a defesa de um retorno em massa à terra de Israel baseava-se em dogmas religiosos, como as expectativas messiânicas de Tzvi Hirsch Kalischer de Poznań , que persuadiu o rico filantropo Sir Moses Montefiore na Inglaterra e a Alliance Israélite Universelle em França, para fornecer apoio prático na fundação de uma escola agrícola perto de Jaffa em 1870. Na década de 1880, Shmuel Mohilever , rabino de Białystok , persuadiu o Barão Edmond de Rothschild em Paris a apoiar assentamentos agrícolas argumentando que Deus preferia que seus filhos vivessem em seus terra mesmo sem a devida observância da Torá ao invés de tê-los mantendo a Torá perfeitamente na diáspora. Esta formação religiosa não era sem importância para o O jornalista húngaro Theodor Herzl, que organizou o Primeiro Congresso Sionista em Basel em 1897, mas seu plano de estabelecer um lar nacional para o povo judeu na terra de Israel era essencialmente secular, mesmo que ele também recorresse a ricos financistas judeus (Baron Maurice de Hirsch e os Rothschilds) pela ajuda com o projeto e, de fato, ganharam o apoio de Mohilever (que, no entanto, estava doente demais para participar do Congresso, morrendo no ano seguinte). Os objetivos severamente práticos e seculares do novo movimento sionista tornaram-se totalmente aparentes em 1903, quando Herzl tentou persuadir o Sexto Congresso Sionista, também realizado em Basel, de que eles deveriam considerar uma sugestão do governo britânico de que os judeus poderiam se estabelecer em uma área no leste da África. A proposta havia se tornado mais urgente com a inundação de refugiados judeus do leste europeu a oeste, após relatos de um pogrom em Kishinev. O clamor resultante, liderado por aqueles horrorizados com a ideia de uma terra judaica em outro lugar que não a Palestina, pode ter sido em parte responsável pela morte de Herzl em julho de 1904, com apenas 44 anos de idade. [13]

O nacionalismo secular de Herzl apresentou grandes desafios às expectativas messiânicas judaicas tradicionais e ao anseio por um retorno a Sião embutido na liturgia. Para os judeus que oravam diariamente para que Deus 'reunisse nossos exilados ... dos quatro cantos da terra', não estava claro como os planos para um estado político judeu desempenharam um papel na redenção divina de Israel. Como resultado, houve respostas altamente conflitantes ao sionismo entre os judeus religiosos na primeira metade do século XX. No início do século XXI, as dúvidas religiosas não desapareceram totalmente, mas a crescente popularidade do sionismo político entre os judeus seculares na primeira metade do século XX e a eventual fundação do Estado judeu secular em 1948 incentivou a apreciação de as realizações do sionismo pela maioria dos judeus, quer eles próprios atendessem ou não ao chamado para

migrar para a terra de Israel. De fato, para muitos judeus na última parte do século XX, o apoio ao Estado de Israel, no que era percebido como sua posição de batalha dentro de um Oriente Médio árabe amplamente hostil, combinado com um desejo vagamente focado de comemorar aqueles que morreram no O Holocausto de 1939-1945 constituiu o principal baluarte da solidariedade comunitária. Desde a década de 1990, em particular, uma abordagem pós-sionista emergiu entre os judeus dispostos a reexaminar a narrativa fundamental do Estado de Israel e a insistir em um papel mais central para os direitos e experiências dos não judeus na consciência nacional .

A enormidade do Holocausto (em hebraico, *Shoah* , que significa "catástrofe") garantiu uma resposta litúrgica quase universal dos judeus emtratando aqueles que morreram como mártires, mortos por *kiddush haShem* , 'santificação do Nome', da mesma forma que os judeus que morreram por suas próprias mãos em York em 1190 em vez de se submeterem ao batismo, ou as vítimas da Inquisição na Espanha e Portugal. A justificativa para ver os seis milhões desta forma não é óbvia, uma vez que, embora esforços notáveis tenham sido feitos por alguns para continuar a observar obrigações religiosas como oração, pureza e sepultamento adequado, mesmo nas condições extremas do Gueto de Varsóvia, em marchas forçadas e em Nos campos, muitos dos que morreram eram seculares em perspectiva e foram selecionados com base na origem racial, não na fé religiosa. No entanto, agora é padrão para os judeus Ashkenazi incluir referências aos seis milhões de mártires em orações memoriais no jejum de Av, que comemora a destruição do Primeiro e do Segundo Templos em Jerusalém, e na oração de Yizkor (veja aqui):

> *Ó Deus, cheio de misericórdia, Que mora nas alturas, concede descanso adequado nas asas da Presença Divina ... pelas almas de ... os santos e puros que foram mortos, assassinados, massacrados, queimados, afogados e estrangulados para a santificação de o Nome pelas mãos dos opressores alemães, que seu nome e memória sejam obliterados.* [14]

A maioria das comunidades judaicas da diáspora também introduziu orações pelo bem-estar do Estado de Israel ao lado das orações leais pelo governo do estado local, que têm sido padrão nas comunidades judaicas desde a Idade Média (com raras exceções - muitas comunidades judaicas na Alemanha não orar pelo estado nazista). Mudanças litúrgicas no culto na sinagoga têm sido um foco de adaptação ao mundo moderno - e resistência por parte dos tradicionalistas. Muitas sinagogas na Alemanha do início do século XIX procuraram refletir uma nova sensibilidade em relação à estética e ao decoro encontrada no culto cristão contemporâneo. Daí uma maior ênfase na música, incluindo a introdução de canto coral e órgãos por algumas comunidades, e a eliminação de grande parte da poesia complexa e os acréscimos que se acumularam nas orações regulares durante o milênio anterior, particularmente na esteira do misticismo lúrico . O objetivo era promover um maior enfoque na experiência do adorador individual. Os judeus aculturados à apreciação da beleza pelo resto de suas vidas a buscaram também na sinagoga.

A música da sinagoga já consagrou melodias apropriadas de fontes gentílicas, religiosas e seculares, ao longo de muitos séculos, então não havia nada de novo em si mesmo no uso de melodias de Beethoven ou Verdi para fornecer um elevador emocional às orações. O que era novo era oconsciência do esforço. No século dezenove, a liturgia da sinagoga tornou-se um espaço público para fazer reivindicações teológicas sobre a necessidade de reforma do Judaísmo a fim de refletir as novas necessidades da era moderna. Houve pressão, muitas vezes resistida pelos conservadores, para incorporar sermões no estilo cristão ao serviço regular e usar o vernáculo em orações e sermões. Comunidades mais ricas ergueram sinagogas em estilo de catedrais nos centros das cidades da Europa e da América, como Florença e Budapeste, e a Sinagoga Neue construída entre 1859 e 1866 na Oranienburger Strasse em Berlim. Esses edifícios constituíam declarações do lugar estabelecido dos judeus nessas sociedades, embora seja significativo que os judeus muitas vezes escolham um estilo oriental ou algum outro estilo "exótico" de arquitetura para diferenciar seus edifícios das igrejas. [15]

Os avanços científicos e tecnológicos criaram muitos novos desafios para viver uma vida de acordo com a halakhah . Argumentos sobre a cremação para a eliminação dos mortos, o uso de eletricidade no sábado, a permissibilidade de transplantes de órgãos e a inseminação artificial às vezes se tornaram divisões entre os grupos religiosos judeus. Tem

havido muito debate sobre o uso de máquinas para vários processos necessários para observâncias religiosas. Assim, por exemplo, debates rabínicos sobre a fabricação de *tsitsit*(franjas cerimoniais na ponta de um xale de oração) foram fortemente contra o uso de máquinas de costura para prender as franjas ao xale: já que o versículo bíblico prescreve que 'você deve colocar franjas nos cantos de suas roupas', a maioria dos rabinos decretou que tais franjas cumprem o mandamento somente se tiverem sido fixadas manualmente por alguém cuja intenção, no momento da costura, fosse cumprir esse dever religioso específico. Mas as máquinas para fazer *matzot* para a Páscoa são amplamente utilizadas após um debate inicialmente acalorado em 1859 entre Solomon Kluger em Brody e Joseph Saul Nathansohn em Lemberg (Lviv moderna , na Ucrânia), mesmo que *matzot* feito à mão (*shemurah*) ainda sejam vistos por alguns como algo Melhor. [16]

Muitos dos rabinos que orientam os judeus em suas respostas a esses desafios ocuparam posições bastante diferentes em relação às suas comunidades na Europa ocidental e central e nos Estados Unidos do que seus predecessores antes da era moderna. Desde meados do século XIX, a maioria dessas comunidades na diáspora tem sido essencialmente organizações voluntárias com rabinos como seus empregados, com contratos por prazo determinado. A autoridade desses rabinos, que muitas vezes são selecionados mais por suas habilidades paroquiais do que por seu aprendizado rabínico, geralmente depende tanto de qualidades pessoais quanto de qualificações. Tornou-se comum nos séculos XIX e XX para rabinos da Europa Ocidentalusar roupas clericais inspiradas por seus colegas cristãos, evitando as roupas tradicionais judaicas, incluindo meias laterais, e enfatizando a especialização na universidade tanto quanto o aprendizado de yeshivá. Para os líderes dessas comunidades aculturadas, era importante que o rabino que eles contrataram como líder espiritual tivesse as qualificações para ser tratado como 'Dr.' e não apenas como 'Rabino'. [17]

O papel dos rabinos no Estado de Israel é mais complicado. Problemas da vida moderna, como regras sobre abortos e autópsias, inevitavelmente exigem decisão do estado, e o equilíbrio de poder entre as partes, em um sistema democrático que usa representação proporcional, muitas vezes deu uma voz forte no governo desde 1948 aos partidos que se posicionam para a eleição em plataformas religiosas. Entre as decisões religiosas de maior importância feitas pelo Estado está a definição da condição de judeu para aqueles que desejam se estabelecer em Israel sob a Lei de Retorno de Israel, que dá a todos os judeus o direito de se tornarem cidadãos israelenses. O estado decidiu, por exemplo, que os judeus etíopes (Falashas) devem ser classificados como judeus, apesar da oposição de algumas autoridades rabínicas, e que os imigrantes da União Soviética que não puderam demonstrar seu nascimento judeu devido à escassez de registros devem no entanto, ser tratados como judeus se isso é o que afirmam ser. Uma emenda à Lei de Retorno de 1950 esclareceu a definição de judaísmo no que diz respeito à cidadania (mas não em questões religiosas como casamento e sepultamento) para incluir parentes de judeus, uma vez que tais pessoas sofreram no Holocausto por serem judias: 'Os direitos de um judeu sob esta Lei ... também são atribuídos a um filho e a um neto de um judeu, à esposa de um judeu, à esposa de um filho de um judeu e à esposa de um neto de um judeu. ' No entanto, houve limites para essa liberalidade. A emenda também afirmava que um judeu significa uma pessoa 'que não é membro de outra religião', seguindo o caso célebre em 1962 do irmão Daniel, um judeu polonês que foi escondido por católicos e batizado como cristão, mas ainda se sentia como ser judeu e desejava estabelecer-se em Haifa. O juiz Silberg , em um veredicto histórico no tribunal secular, afirmou, em contradição com a definição nazista de judaísmo, que 'um judeu que se tornou cristão não é considerado judeu'. A decisão foi acordada por rabinos ortodoxos, apesar de ser mais severa do que a halakhah. [18]

Quase 2.000 anos de desenvolvimento na diáspora, com pouco ou nenhum poder político, deixou o Judaísmo mal preparado para enfrentar, de uma perspectiva religiosa, alguns dos problemas morais e éticos decorrentes da fundação de um estado judeu. Os cristãos se adaptaram aos dilemas que incumbem aos governos com a conversão de Constantino noséculo IV, e muitos séculos foram gastos no desenvolvimento de teologia apropriada para estados que às vezes precisavam impor ordem aos súditos e se opor aos inimigos pela força. Os rabinos, acostumados a ver o estado como uma força externa a ser aplacada e

ocasionalmente frustrada, não desenvolveram tais noções. Nenhum tratamento evoluiu no judaísmo rabínico equivalente à doutrina cristã sobre o que constitui uma guerra justa. Os rabinos no final da Antiguidade e na Idade Média discutiam as decisões do Deuteronômio em termos de reconstrução histórica ou especulação messiânica. Questões mais concretas sobre o direito de autodefesa proporcionada e a necessidade de intervir para ajudar outras pessoas em perigo foram confinadas a discussões no contexto do direito penal. Na década de 1160, Maimônides produziu uma apresentação sistemática das teorias rabínicas da guerra em uma seção substancial da *Mishneh Torá* intitulada 'As Leis dos Reis e suas Guerras', mas questões como a aceitabilidade da ação militar preventiva permaneceram bastante obscuras. Quando a emancipação parcial na Europa do século XIX deu a alguns judeus a oportunidade do serviço militar, a opinião rabínica se dividiu quanto à moralidade do alistamento voluntário. Da mesma forma, embora os rabinos tenham estado muito envolvidos nos intensos debates dentro da sociedade israelense sobre a moralidade da expansão territorial e das relações com os palestinos, os argumentos foram formulados em termos do papel especial da terra de Israel no judaísmo ou com base no decência humana geral. [19]

Israel foi e é um estado político secular, mas desde sua fundação um 'Status Quo' foi acordado entre seu primeiro primeiro-ministro, David Ben Gurion, e os principais rabinos dentro dele. Sob este acordo, o sábado e os festivais judaicos foram estabelecidos como feriados públicos. Todas as instituições públicas são obrigadas a servir apenas comida kosher, as escolas estaduais são distribuídas tanto para a corrente nacional secular quanto para a corrente religiosa nacional, e questões de status pessoal para os judeus, como casamento e divórcio, estão sujeitas à jurisdição dos tribunais rabínicos reconhecidos por o Estado. O estado reconhece a autoridade de dois rabinos chefes, um Ashkenazi e um Sefardita, adotando uma prática instituída pelos britânicos em 1920 durante o período do Mandato em imitação do rabinato chefe do Império Britânico (embora seja conhecida a autoridade do rabino chefe sefardita como o *Rishon leZion* , 'Primeiro em Sião', remonta aos tempos otomanos no século XIX). Eleitos para um mandato de dez anos por uma grande assembléia eleitoral de rabinos e representantes do público, os rabinos chefes geralmente simpatizam com os objetivos essenciais do estado, com alguns, como Shlomo Goren, que serviu como rabino chefe de 1972 a 1983, tendo um impacto decisivo nos aspectos religiosos da política estatal.

Goren lutou na Guerra da Independência em 1948 e tocou teatralmente o shofar no Muro das Lamentações do Templo logo após a captura da Cidade Velha de Jerusalém da Jordânia em 1967. Sua autoridade foi importante para permitir um novo casamento de viúvas de soldados cujos corpos não foram encontrados. Ele permitiu exames post mortem de cadáveres quando necessário, resolveu problemas envolvendo relações com convertidos e permitiu que judeus orassem em algumas (mas não em outras) áreas do Monte do Templo. Goren já havia sido rabino-chefe Ashkenazi de Tel Aviv, já que o estado também nomeia rabinos-chefes em cada cidade e vila, geralmente fornecendo ou subsidiando prédios para uso como sinagogas em cada município. Antes de qualquer uma dessas nomeações, Goren havia sido capelão-chefe do exército, no cargo em que introduziu uma nova liturgia de compromisso para o uso comum dos soldados asquenazes e sefarditas. [20]

O serviço militar obrigatório para homens e mulheres forneceu um foco unificador para a maioria dos judeus israelenses desde a fundação do estado, intensificado pela necessidade de serem destacados com muita frequência em conflitos. Desde 1963, o estado acrescentou um dia, dentro do período de luto (de acordo com os calendários rabínicos) da contagem do *omer* , de comemoração para os soldados israelenses mortos. A comemoração começa com o toque nacional de uma sirene na noite anterior, com a repetição da sirene às 11 horas da manhã seguinte e o acendimento das velas comemorativas. A oração do Yizkor é recitada em cerimônias públicas e todos os locais de entretenimento são fechados por lei. O dia é imediatamente seguido pela celebração do Dia da Independência em 5 Iyyar : o rabinato chefe decidiu que a restrição do luto do período *omer* deveria ser levantada para permitir essas celebrações, mas por lei promulgada pelo Knesset, o dia do Dia da Independência é sempre mudava para quinta-feira se 5 Iyyar caísse em uma sexta-feira ou sábado para evitar celebrações que levassem à profanação do sábado. Tem havido intenso debate

dentro dos círculos rabínicos sobre a liturgia apropriada, para a qual livros especiais de orações foram publicados semelhantes aos dos grandes festivais, e até que ponto o dia deve tratar a fundação do estado como um milagre como aquele celebrado em Hanukkah e Purim. Sob a liderança de Shlomo Goren, o Dia de Jerusalém, que também cai no período *omer* (em 28 de Iyyar), foi instituído como feriado público opcional após a captura da Cidade Velha em 1967, com uma assembleia pública no Muro Ocidental do Templo e o Hallelsalmos recitados nas orações matinais junto com as bênçãos que os acompanham, para marcar o caráter distintamente religioso da recuperação do local do Templo para os peregrinos judeus. Em abril de 1951, o Knesset decretou que28 Nisan deve ser observado como 'O Dia da Shoah [Holocausto] e a Revolta do Gueto', para comemorar o Holocausto e a heróica, mas malsucedida, revolta contra os alemães pelos judeus do Gueto de Varsóvia em abril a maio de 1943. Ambivalência em os primeiros anos do estado sobre a comemoração da destruição dos judeus europeus, em vez das conquistas daqueles que lutaram, explicam a determinação de evitar um dia de luto simples, mas desde o final dos anos 1970 cerimônias especiais, como o acendimento de velas e novas liturgias foram desenvolvidas para marcar o que se tornou conhecido mais geralmente como 'o Dia do Holocausto e do Heroísmo'. [21]

Dos festivais, os que mais captaram o entusiasmo dos israelenses seculares são Lag BaOmer , amplamente celebrado com fogueiras e fogos de artifício, Hanukkah (com ênfase no heroísmo) e Purim, que é celebrado com procissões de carnaval conhecidas como *adlayada* , da injunção talmúdica que um homem deveria se deleitar com Purim *ad dela yada* ('até que ele não saiba' o herói do vilão na história de Ester (ver Capítulo 10)). Crianças usam máscaras e multidões inundam as ruas, mas, apesar da injunção rabínica de beber vinho, a embriaguez não é comum. O Questionário Bíblico realizado no Dia da Independência foi, nos primeiros anos do estado, uma obsessão nacional entre os seculares, para quem essa lembrança de uma parte essencial da educação primária era nostálgica e nacionalista. Junto com a escavação de locais do período bíblico, o estudo da Bíblia foi muito incentivado pelo primeiro-ministro David Ben Gurion como um elemento importante na construção de um senso de identidade nacional ligado à terra e às origens judaicas, mas sem as camadas de desenvolvimento religioso dentro do judaísmo. os dois milênios e meio intermediários. O questionário continua, mas as paixões seculares israelenses mudaram, e uma identidade nacional israelense distinta surgiu na qual o passado judaico de antes do século XX desempenha um papel pequeno. Tentativas estão sendo feitas sob a rubrica de 'Judaísmo Secular' para apresentar a juventude israelense secular a uma herança religiosa judaica da diáspora que para eles parece estranha ou mesmo, se eles a virem como algo que leva inexoravelmente ao estilo de vida e pontos de vista dos ultra-religiosos e odiosos e ameaçador.

O estabelecimento de uma identidade judaica para judeus seculares em sociedades multiculturais da diáspora ocidental é mais difícil - daí as incertezas demográficas observadas no início deste capítulo. Uma vez que as comunidades da sinagoga de todas as denominações dependem de assinaturas privadas em vez de subvenções estatais para garantir a manutenção dos edifícios e financiar os salários dos rabinos, muitas comunidades aceitarão como membros qualquer um que se inscreva, embora geralmente apenas desde que possam ser classificados comoJudeu por nascimento ou por conversão (em ambos os casos, variadamente definidos por diferentes comunidades) e independentemente da crença religiosa ou observância. A questão veio inesperadamente aos olhos do público em geral no Reino Unido por causa de uma disputa sobre os requisitos de entrada para alunos que se inscreveram na Jewish Free School (JFS) em Londres em 2009. A escola, que era popular e com excesso de inscrições, admitia apenas essas crianças certificado como judeu pelo Escritório do Rabino Chefe. A lei no Reino Unido permite a seleção para ingresso na escola por motivos religiosos. A entrada no JFS exigia que a mãe fosse judia por descendência ou conversão antes do nascimento da criança (a definição rabínica convencional) ou que a criança tivesse se convertido ou tivesse sido aceita em um curso de conversão. Uma criança teve a entrada negada com o fundamento de que a conversão de sua mãe ao judaísmo não era válida porque não ocorreu sob os auspícios ortodoxos. O pai apelou para os tribunais seculares, que determinaram que usar a

descendência matrilinear como critério de status de judeu constitui discriminação racial e, portanto, é ilegal. O resultado prático é que a Suprema Corte do Reino Unido impôs aos judeus um teste de prática religiosa para estabelecer a identidade judaica de modo a qualificá-los como um grupo religioso para fins de ingresso na escola. [22]

Para alguns judeus da diáspora, a participação na sinagoga tem principalmente uma função social em vez de religiosa, às vezes com o incentivo adicional de direitos de enterro garantidos dentro de um cemitério judaico (embora as comunidades judaicas enterrem em qualquer caso judeus mortos de qualquer origem, como um dever religioso, então desde que sejam conhecidos como judeus e, geralmente, desde que não tenham sido cremados). É bastante comum que os judeus cumpram suas obrigações religiosas para com uma comunidade de sinagoga participando de orações duas vezes por ano, em Rosh Hashaná (o Ano Novo) e em Yom Kippur (o Dia da Expiação), assim como os cristãos secularizados podem frequentar a igreja apenas em Natal e Páscoa. Para esses judeus, a pedra de toque da lealdade religiosa contínua é o serviço de Yom Kippur, a parte mais solene do ano litúrgico. As pedras de toque equivalentes para a vida religiosa em casa são as reuniões familiares para o serviço do Seder na véspera de Pessach e a refeição do sábado nas noites de sexta-feira. Um par de castiçais para a véspera do sábado será visto em muitos lares judaicos nos quais nenhum outro aspecto do judaísmo pode ser encontrado, e uma grande dose de nostalgia envolve esses rituais.

É possível traçar uma história do judaísmo por meio da evolução genética da comida judaica como ela ainda é comida. Para o mundo Ashkenazi, pão *hallah* , frango assado (substituindo ganso assado ou peito), *tzimmes de* cenoura (um ensopado de vegetais adoçados), salada de batata , *kugel de* batata , para sexta-feiranoite; *cholent* (um ensopado de carne deixado para cozinhar durante a noite) para o almoço de sábado; peixe frito frito, arenque em conserva, pepino fatiado, salmão defumado, cheesecake para sábado à tarde e à noite. Os judeus iemenitas deixam o *jahnun* , uma massa com um sabor ligeiramente adocicado, em um forno lento durante a noite e comê-lo no almoço de sábado com ovos cozidos e um molho picante. Judeus iraquianos, persas, líbios, egípcios e sírios têm suas próprias tradições culinárias distintas. No Hanukkah, para celebrar o milagre do óleo, os ashkenazim comem *latkes de* batata frita , os sefarditas comem bolinhos fritos em calda ou donuts, os judeus italianos têm pedaços de frango frito mergulhados na massa, os marroquinos comem cuscuz com frango frito. Em Purim, as comunidades sefarditas têm doces em forma de orelhas de Hamã mergulhados em calda, e os Ashkenazim têm *hamantaschen* , uma massa de três pontas recheada com geléia de ameixa ou sementes de papoula. Shavuot é comemorado com *blintzes de* queijo , cheesecake e pudins de leite. E Pessach, para a qual grande parte da festa se refere ao preparo de comida sem fermento para comemorar o êxodo do Egito, quando os israelitas foram obrigados a partir a tal velocidade que não havia tempo para deixar a massa crescer, uma enorme Uma variedade de bolos, panquecas, bolinhos e bolinhos fritos usando amêndoas moídas, farinha de batata ou farinha de *matzah* ou (no mundo árabe) *quibe* com arroz moído transformou as restrições culinárias em uma celebração da engenhosidade gastronômica. [23]

Em muitas famílias, as receitas desses alimentos, lembradas com carinho das gerações anteriores, constituem o principal elo com um passado religioso que já não ressoa de outra forma. Mas um declínio na nostalgia e no sentimentalismo sobre o mundo de *Fiddler on the Roof,* que sempre foi em parte imaginário e agora desapareceu, não é, como veremos, toda a história dos desenvolvimentos modernos dentro do judaísmo.

17
Reforma

Moses Mendelssohn, o primeiro judeu a manter a fidelidade ao judaísmo tradicional e ao mesmo tempo emergir como uma das principais figuras do Iluminismo europeu, tornou-se famoso na Alemanha em 1763, quando seu *Tratado sobre a evidência metafísica* venceu o concurso de redação da Academia Real de Berlim (batendo em segundo lugar a entrada de seu contemporâneo mais velho, Immanuel Kant). Apelidado de "o Sócrates alemão", Mendelssohn tentou demonstrar por meio da razão o que via como as verdades fundamentais da religião natural - a imortalidade da alma e a existência e providência de Deus. Foi uma conquista notável aos 34 anos de idade para o filho de um escriba da Torá de Dessau, que fora educado no Talmud e na filosofia judaica medieval. Ele foi autodidata em alemão, grego, latim, francês e inglês, bem como nos escritos de John Locke, Christian Wolff e Leibniz. [1]

A partir da recepção concedida à obra de Mendelssohn , fica claro que naqueles primeiros anos seus principais leitores não eram judeus e que o significado de seu pensamento estava

na base de todas as religiões. Mas a fama trouxe hostilidade e, em 1769, o teólogo suíço Johann Caspar Lavater , que acabara de publicar sua tradução alemã de *La Palingénésie philosophique* de Charles Bonnet, desafiou Mendelssohn a refutar Bonnet ou a aceitar o cristianismo. Mendelssohn não era um polemista natural, mas uma vez desafiado, ele se sentiu compelido a responder com uma afirmação de seu compromisso com sua religião ancestral, alegando que, ao contrário da limitação da salvação aos crentes dentro do Cristianismo, o Judaísmo sustentava que a salvação é possível para todos. Esta imagem do judaísmo como uma religião de tolerância, permitindo a liberdade de consciência, foi expressa de forma mais vigorosa em 1782-173 em sua obra clássica *Jerusalém, ou, On Religious Power and Judaism:*

> *Pelo menos pavimente o caminho para uma posteridade feliz em direção a esse ápice da cultura, em direção a essa tolerância universal do homem, e por isso a razão ainda suspira em vão! Não recompense e puna nenhuma doutrina, tente e não suborne ninguém para adotar qualquer opinião religiosa! Que todos possam falar como pensam, invocar Deus segundo sua própria maneira ou a de seus pais, e buscar a salvação eterna onde achar que pode encontrá-la, contanto que não perturbe a felicidade pública e aja honestamente para com o leis civis, para você e seus concidadãos.*

Como Spinoza um século antes, Mendelssohn defendeu a separação da religião do Estado. Os interesses pessoais de judeus privados de direitos nas sociedades cristãs coincidiam perfeitamente com os valores iluministas de consciência individual. Para Mendelssohn, como para Spinoza, a verdadeira religião consiste em verdades racionais e morais disponíveis a todos. Mas para Mendelssohn (ao contrário de Spinoza) as características especiais do Judaísmo derivam da lei revelada, cujo propósito é preservar a pureza dos conceitos religiosos quando são atacados pela idolatria. Ele exortou seus companheiros judeus a reconhecer que a questão é tão vital agora quanto no passado:

> *E mesmo hoje, nenhum conselho mais sábio do que este pode ser dado à Casa de Jacó. Adaptem-se à moral e à constituição da terra para a qual foram removidos; mas apegue-se à religião de seus pais também. Carregue os dois fardos o melhor que puder! É verdade que, por um lado, o fardo da vida civil torna-se mais pesado para você por causa da religião a que você permanece fiel e, por outro lado, o clima e os tempos tornam a observância de suas leis religiosas. em alguns aspectos, mais enfadonhos do que eles. Não obstante, persevera, permanece inflexível no posto que a Providência lhe atribuiu e suporta tudo o que te acontecer como o teu legislador predisse há muito tempo.* [2]

O impacto imediato de Mendelssohn no judaísmo alemão ocorreu menos por meio dos argumentos específicos de sua filosofia religiosa do que por meio de seu exemplo, como um alemão famoso que permaneceu leal ao seu judaísmo. Sua tradução da Torá para o alemão (escrita em caracteres hebraicos), com um comentário hebraico que combinava a exegese do sentido simples na tradição judaica medieval com comentários estéticos (modernizando assim o estudo da Bíblia de uma forma menos revolucionária do que a crítica de Spinoza), foi muito ler. A publicação contínua de Mendelssohn de escritos hebraicos, como um comentário sobre o Eclesiastes publicado em 1768, ao lado de obras filosóficas alemãs, e sua disposição de usar sua influência para o benefício das comunidades judaicas na Alemanha e na Suíça, combinados com sua estrita adesão às religiões judaicas tradicionais comportamento para permitir todas as diferentes vertentes do judaísmoque surgiu na Alemanha no século após sua morte para reivindicá-lo como uma inspiração. [3]

É irônico que as idéias propostas pelo filósofo cristão Immanuel Kant, que havia sido derrotado por Mendelssohn no concurso de redações em Berlim em 1763, tivessem uma influência maior do que as de Mendelssohn no futuro do judaísmo. A inovação filosófica de Kant foi negar totalmente a possibilidade de conhecimento nas áreas da metafísica às quais Spinoza e Mendelssohn devotaram seu raciocínio. Para Kant, o conhecimento demonstrativo só é possível para o mundo da percepção sensorial, e a existência de Deus, portanto, só pode ser postulada pela razão, como a condição necessária para a possibilidade da 'distribuição da felicidade em proporção exata à moralidade'. A verdadeira religião para Kant é a religião ética, um ideal mais aproximado pelos ensinamentos idealizados, espiritualizados e baseados no amor do Cristianismo. [4]

Kant se tornou um amigo próximo de Mendelssohn, mas ele seguiu Spinoza ao ver o Judaísmo como falhando em alcançar as alturas exigidas da religião verdadeira porque exigia apenas obediência externa às leis e não uma convicção moral interna, e a atração de

sua filosofia para os judeus em o caminho para a emancipação residia precisamente na substituição do judaísmo a que estavam acostumados por um compromisso religioso profundamente moral, livre de laços rituais e comunitários. Daí a devoção a Kant do rebelde ex- *hasid* Solomon Maimon , cujos comentários desiludidos sobre o hassidismo foram citados no capítulo 15 .

A *Filosofia Transcendental* de Maimon tomou a forma de observações explicativas na *Crítica da Razão Pura de Kant* , "assim como este sistema se desdobrou em minha mente". É notável que Maimon teve autoconfiança, embora no final de sua vida, para enviar o manuscrito de sua *Filosofia Transcendental* ao próprio Kant. No curso de suas viagens pela Europa, em sua maioria atingidas pela pobreza, Maimon foi uma criança prodígio rabínica em Sukoviborg, na Polônia, e depois convidado do conde Adolf Kalkreuth em sua residência perto de Freistadt, na Silésia, antes de passar alguns anos no círculo de Moisés Mendelssohn e acabou sendo forçado a deixar Berlim por causa de sua vida dissoluta. Uma tentativa desesperada em Hamburgo de persuadir um pastor luterano a convertê-lo ao cristianismo falhou quando Maimon confessou que não acreditava nas doutrinas cristãs. Kant, pelo menos, disse ter apreciado os insights de seu seguidor, afirmando que ninguém mais havia entendido sua filosofia também. No entanto, quando Maimon morreu em 1800, ele foi enterrado fora do cemitério judeu, definido como um judeu herege. [5]

Maimon não foi o único pensador judeu a mergulhar naexcitante novo mundo da filosofia iluminista, mas de pouco impacto nas vidas religiosas de outros judeus em sua época. O *maskil* galego Nahman Krochmal desenvolveu no início do século XIX uma filosofia idealista distinta, baseada nas ideias de Vico e Herder, bem como de Kant, Schelling e Hegel, em que afirmava que o Deus monoteísta do Judaísmo é o Espírito Absoluto em que tudo subsiste (incluindo as divindades de outras nações), e que cada nação (incluindo os judeus) tem um espírito popular distinto que passa por um ciclo orgânico do nascimento à destruição. Pouco conhecidas durante a vida de Krochmal , essas ideias foram disseminadas pelos membros do movimento *Wissenschaft des Judentums* após sua morte em 1840, com a publicação em 1851 de muitos de seus escritos em uma edição produzida por Leopold Zunz . Igualmente independente era o médico e poeta Salomon Steinheim , um contemporâneo mais jovem de Krochmal que nasceu na Alemanha e (apesar de se mudar para a Itália) escreveu em alemão. Steinheim atacou ferozmente tanto o cristianismo quanto a abordagem racionalizadora da religião defendida por Mendelssohn, insistindo que as verdades da revelação são independentes da razão natural e que devem ser confirmadas pela filosofia. Sua noção de que a experiência religiosa deveria estar sujeita aos mesmos testes empíricos que outras áreas da vida humana provou ser incompatível tanto para os tradicionalistas (para quem sua filosofia era muito racional) quanto para o espírito de reforma que estava varrendo os judeus alemães na época de sua morte em 1866, criando novas denominações dentro do judaísmo que teriam um impacto até os dias atuais. [6]

Em um sermão em 1853, Samuel Holdheim , rabino da congregação reformista de Berlim de 1847 até sua morte em 1860, expressou o desejo central do movimento reformista de que os judeus usassem sua dispersão entre as nações para transcender os traços especificamente nacionais do judaísmo tradicional como a religião justa de Israel em relação a Deus e para trazer iluminação espiritual para toda a humanidade:

> *É o destino do Judaísmo derramar a luz de seus pensamentos, o fogo de seus sentimentos, o fervor de seus sentimentos sobre todas as almas e corações da terra. Então, todos esses povos e nações, cada um de acordo com seu solo e características históricas, irão, ao aceitar nossos ensinamentos, acender suas próprias luzes, que então brilharão independentemente e aquecerão suas almas. O judaísmo será a sementeira das nações cheias de bênçãos e promessas, mas não uma árvore totalmente crescida e madura com raízes e tronco, coroada com galhos e gravetos, com flores e frutos - uma árvore que é apenas para sertransplantado para um solo estrangeiro ... Esta, então, é nossa tarefa: manter o judaísmo dentro do povo judeu e ao mesmo tempo espalhar o judaísmo entre as nações; proteger o senso de unidade, vida e fé judaicas sem diminuir o senso de unidade com todos os homens; nutrir o amor pelo Judaísmo sem diminuir o amor do homem. Oramos para que Deus nos dê mais forças para buscar o caminho da verdade e não nos desviar do caminho do amor!*

Sob a liderança de Holdheim , a comunidade de Berlim transferiu o sábado para o domingo

e permitiu o casamento misto entre judeus e gentios, distinguindo entre os ensinamentos éticos eternos do judaísmo e as leis cerimoniais transitórias que acreditava não serem mais aplicáveis na era moderna. Sua expressão foi a mais radical de um movimento que por quase meio século buscou uma completa modernização do culto judaico. [7]

O movimento havia começado entre judeus iluminados da classe alta, influenciados pela teologia universalizante de Moses Mendelssohn. Em 1808, um rico financista chamado Israel Jacobson, cuja sugestão a Napoleão de estabelecer um conselho judaico supremo em Paris provavelmente estava por trás do estabelecimento do Sinédrio de Paris em 1807, construiu uma sinagoga em Kassel na qual os sermões eram pregados em alemão e o oficiante (O próprio Jacobson) usava o vestido de um clérigo protestante. Mudando-se para Berlim após a queda de Napoleão, Jacobson realizou serviços semelhantes na sinagoga em casas particulares até que os rabinos ortodoxos da cidade persuadiram o governo a proibir todas as sinagogas privadas em 1823. Mas naquela época o exemplo de Jacobson já havia sido seguido em Hamburgo, e o movimento tinha começado a adquirir seu próprio impulso. [8]

A Associação do Novo Templo Israelita de Hamburgo foi fundada por sessenta e seis homens judeus leigos que dedicaram o edifício em 18 de outubro de 1818 com uma lógica e uma agenda claras:

Já que o culto público por algum tempo foi negligenciado por tantos, por causa do conhecimento cada vez menor da língua na qual ele foi conduzido até agora, e também por causa de muitas outras deficiências que surgiram ao mesmo tempo - o abaixo-assinado , convencidos da necessidade de restaurar o culto público à sua merecida dignidade e importância, uniram-se para seguir o exemplo de várias congregações israelitas, especialmente a de Berlim. Eles planejam organizar nesta cidade também, para si próprios e também para outros que pensam como eles, um ritual digno e bem ordenado, de acordo com o qual o serviço de adoração pode ser realizado no sábado e nos dias sagrados e em outras ocasiões solenes,e que será observada em seu próprio templo, a ser erguido especialmente para este fim.

Uma nova cerimônia de confirmação, aos dezesseis anos, já havia sido introduzida em Kassel em 1810 por Jacobson. A nova cerimônia, para a qual a liturgia era fluida, parecia mais apropriada aos tempos do que o *bar mitzvah* aos treze anos, porque a criança era mais genuinamente capaz de assumir as responsabilidades de adulto em uma idade mais avançada. Estava aberto tanto para meninas quanto para meninos. Em 1844, a necessidade de reforma espiritual ao longo dessas linhas foi expressa de maneira sincera desde seu último leito de enfermidade pelo idoso Aaron Chorin , rabino em Arad (então na Hungria):

> *Os elementos permanentes da religião devem ser expressos em termos que atraiam as pessoas e estejam em consonância com as necessidades da vida. Se nossa religião e vida parecem estar em conflito uma com a outra, isso se deve ou à desfiguração do santuário por acréscimos estrangeiros ou à licença da vontade pecaminosa que deseja tornar sua ganância desenfreada e sua falsa tendência guias autorizados para a vida. Se nos mostrarmos prontos para nos livrarmos dessas adições não essenciais que muitas vezes se impuseram à nossa nobre fé como o fruto da idade obscura e das trevas, já que estamos determinados a sacrificar nossas próprias vidas para a defesa do essencial, seremos capazes de resistir com sucesso, com a ajuda de Deus, a todos os ataques devassos, irrefletidos e presunçosos que a licença ou a ignorância possam dirigir contra nossa causa sagrada; o conflito aparente então desaparecerá e teremos realizado algo duradouro para Deus.* [9]

O amplo reconhecimento da necessidade de mudança não trouxe um acordo sobre os limites a serem impostos. Os primeiros serviços da Reforma abreviavam a liturgia da sinagoga, usavam o vernáculo para sermões e algumas orações, e introduziam órgãos para o acompanhamento dos principais elementos corais da liturgia, mas as mudanças feitas por congregações individuais eram vulneráveis ao desafio pelo estabelecimento rabínico ortodoxo local . Em junho de 1844, sob a liderança de Abraham Geiger, um importante estudioso dentro do movimento *Wissenschaft des Judentums* cujos estudos da história e literatura judaica nos tempos antigos e medievais foram projetados para mostrar (corretamente, pelo menos em termos gerais, como vimos) como o judaísmo sempre estivera em constante evolução, vinte e cinco rabinos de toda a Alemanha que apoiavam a mudança religiosa foram persuadidos a se reunir em Brunswick. Duas outras conferências se seguiram, em Frankfurt em 1845 e em Breslau em 1846 - mas sem acordo sobre questões de prática religiosa como a exigência de que os homens cobrissem ocabeça durante a oração, uso de *tefilin* e leis alimentares kosher. Houve muita discussão sobre o papel do hebraico na liturgia (com muitos desejando manter um elemento), um acordo

unânime de que as orações tradicionais para a restauração de sacrifícios no Templo deveriam ser omitidas e uma decisão da maioria em Frankfurt em 20 de julho de 1845 que 'a ideia messiânica deve reter menção proeminente nas orações, mas todas as petições para nosso retorno à terra de nossos pais e para a restauração de um estado judeu devem ser eliminadas', visto que 'em todas as adições contemporâneas ao livro de orações, nosso moderno o conceito do Messias pode ser claramente declarado, incluindo a confissão de que nosso status recém-adquirido como cidadãos constitui uma realização parcial de nossas esperanças messiânicas. ' [10]

Havia uma ligação estreita entre esses movimentos pela reforma religiosa e as preocupações históricas da *Wissenschaft des Judentums* (ver Capítulo 16). No centro de ambos os movimentos estava o desejo de enfatizar os aspectos racionais do judaísmo e da história judaica para que os judeus pudessem se ver como os outros europeus. Muitos na congregação de Hamburgo foram criados em lares nos quais as práticas judaicas não eram muito observadas, e a busca por um judaísmo racional era paralelo à adoção contemporânea de cristãos protestantes, em uma atmosfera de renascimento religioso, especialmente na Alemanha, de uma teologia liberal significativa com base na crítica bíblica.

Tanto historiadores quanto teólogos fizeram o possível para minimizar as tradições místicas da cabala, denegrindo ou ignorando tais práticas como indignas dos elevados ideais religiosos de uma nação iluminada. Mas em países independentes do movimento de reforma na Alemanha, estudos históricos e especulações filosóficas às vezes levavam os judeus a posturas religiosas um tanto diferentes. Assim, na Itália, Shmuel David Luzzatto (conhecido como Shadal) absorveu o espírito da crítica acadêmica em seus eruditos comentários bíblicos, que fizeram bom uso de seu amplo conhecimento das línguas semíticas, mas abraçou um romântico "judaísmo de sentimento", com o qual ele contrastou ambos o racionalismo da filosofia e as especulações dos místicos, que ele rejeitou vigorosamente. Seu jovem colega italiano Eliyahu Benamozegh , rabino de Livorno (Livorno), afirmou que a cabala merece um status igual à Bíblia e ao Talmud, e afirmou que, uma vez que o judaísmo contém todas as verdades universais espalhadas pelas religiões e mitos de outros povos, Os judeus devem assumir a liderança no incentivo à crença universal no monoteísmo. Benamozegh , conhecido por alguns como o Platão dos judeus italianos, era altamente estimado por leitores não judeus por sua tentativa de demonstrar as afinidades entre o judaísmo e os filósofos italianos contemporâneos e a superioridade deÉtica judaica em comparação com a cristã. Mas sua principal obra em hebraico, um comentário sobre o Pentateuco publicado entre 1862 e 1865 que incorporava evidências de filologia e arqueologia comparativas, evocou tamanha hostilidade em partes do mundo rabínico que em Aleppo e Damasco cópias foram queimadas em público. [11]

A partir desse início modesto, o movimento de reforma na Alemanha mudou gradualmente a face do Judaísmo Ashkenazi na Europa central e ocidental ao longo do século XIX. Muitas congregações na Alemanha liberalizaram sua liturgia, embora a Berlin Reformgemeinde , estabelecida em 1845, fosse a única congregação alemã a adorar inteiramente em língua vernácula, com os homens de cabeça descoberta e o sábado observado em um domingo. As ideias da Reforma foram promulgadas por rabinos formados em Berlim na Hochschule für des Wissenschaft des Judentums , inaugurada em 1872. O Seminário Jüdisch-Theologische fundado em Breslau em 1854 a pedido de Abraham Geiger tinha se mostrado insuficiente para este propósito com os menos o radical Zacharias Frankel como seu chefe. Frankel simpatizava com a Reforma, mas havia se retirado do sínodo da Reforma de 1845 em protesto contra a proposta de substituir o hebraico pelo alemão e acabar com as referências aos sacrifícios e ao retorno a Sião, que ele via como centrais para o judaísmo.

Na década de 1870, a maioria dos judeus alemães religiosos pertencia a comunidades que haviam adotado aspectos da teologia e liturgia da Reforma em diferentes graus, e o movimento da Reforma se espalhou por outros lugares. Simultaneamente aos desenvolvimentos em Frankfurt na década de 1840, muitos dos judeus da Hungria e da Transilvânia, que foram suficientemente assimilados pela sociedade em geral para se identificarem com os nacionalistas magiares, adotaram o exemplo do rebelde Aaron Chorin

(veja acima), que assumiu radicalmente linha independente desde o final da década de 1780, condenando (nas pegadas de Karo) práticas folclóricas antigas como *kapparot* ('expiações'), que envolviam balançar uma galinha viva três vezes ao redor da cabeça na véspera do Yom Kippur para simbolizar a transferência do pecados do indivíduo sobre a infeliz ave, que ele considerava supersticioso e contrário ao espírito do Iluminismo. Chorin apoiou não apenas as inovações introduzidas em Berlim e Hamburgo em 1818, mas também viagens e escrever no sábado, e até mesmo casamentos mistos entre judeus e gentios. As motivações dos neologistas , como eram oficialmente conhecidos, foram complicadas por seus esforços para evitar divisões como as que se abriram no judaísmo alemão e se apresentarem como os únicos representantes do judaísmo húngaro, apesar dos protestos dos ortodoxos. O princípio de que os judeus deveriam ter uma comunidade unificada foi fortemente apoiado pelo estadista BaronJózsef Eötvös , que lutou desde 1840 pela emancipação dos judeus e conseguiu aprovar um projeto de lei de emancipação em 1867 após a formação de um governo húngaro independente naquele ano. Mas o Congresso Nacional dos Judeus Húngaros, para o qual Eötvös ajudou a organizar as eleições de 1868 a 1869, foi um caso amargo, sem acordo nem mesmo sobre os termos de referência. Os neologistas definiram a comunidade judaica como 'uma sociedade que atende às necessidades religiosas', enquanto os ortodoxos os viam como 'seguidores da fé e dos comandos rabínicos mosaicos conforme codificados no *Shulhan Arukh* '. Quando, em 1871, o parlamento húngaro cedeu a tal pressão permitindo que os ortodoxos criassem uma comunidade separada a pedido do Kaiser austro-húngaro, os neologistas fizeram grandes esforços para reparar a brecha, abstendo-se de reformas drásticas na liturgia. Os rabinos que se formaram no Seminário Rabínico de Budapeste, fundado por ordem das autoridades do Estado e com finanças do Estado, receberam um treinamento essencialmente ortodoxo, embora (como em Breslau) um estudo crítico das fontes antigas também fosse permitido. Algumas comunidades tradicionalistas que se recusaram a se alinhar com a neologia ou com a ortodoxia, definiram-se com precisão, mas estranhamente, como o grupo Status Quo Ante. Eles sobreviveram independentemente, mas apenas em pequenos números e sem reconhecimento do governo, até 1928; a fusão em 1926 das comunidades do Status Quo Ante na Eslováquia com os neologistas sugere que nessa época, pelo menos, eles viam sua identidade como essencialmente oposta à ortodoxia. [12]

Os neologistas húngaros procuraram obter o controle da vida religiosa dos judeus húngaros, mas fizeram de tudo para impedir que o movimento reformista se tornasse um cisma dentro do judaísmo, suprimindo em 1852 os membros mais jovens da comunidade Pest que tentavam estabelecer uma sinagoga reformista desde 1848 e impedir também uma tentativa de estabelecer uma comunidade reformista húngara separada em 1884. Muito diferente foi a falta de preocupação com essa separação demonstrada pelos judeus ingleses quando a Sinagoga de West London foi fundada em 1841. The West London A sinagoga foi estabelecida por razões singularmente pragmáticas por aqueles judeus ricos que se mudaram da cidade no leste, onde o rabino-chefe presidia a Grande Sinagoga, e, contra a vontade do rabino-chefe, desejavam um novo local de culto mais perto de suas casas . A congregação em Londres foi a princípio pouco tocada pelos debates no continente. Eles declararam nas palavras do sermão de dedicação que 'nosso guia infalível foi, e continuará a ser, o sagrado volume das escrituras' e que 'em questões relacionadas ao culto público, não desejamos rejeitar nada que contenhao selo de Moisés. ' Ajudou o fato de que a comunidade na década de 1840 preservou laços familiares estreitos com aqueles que permaneceram sob os auspícios religiosos do rabino-chefe e que eles se abstiveram de fazer uma distinção radical entre a Bíblia como divinamente inspirada e o Talmud como meramente humano.

Assim, o judaísmo reformista na Grã-Bretanha tornou-se cada vez mais conservador no decorrer do século XIX. A falta geral de interesse em teologia e ignorância da tradição judaica entre os judeus ingleses foi lamentada abertamente por aqueles que fundaram a *Jewish Quarterly Review* em 1889. As coisas não foram muito melhores quando a publicação da *Review* em Londres cessou em 1908, para ser transferida para o ambiente mais acolhedor dos Estados Unidos. O rico Claude Montefiore, que financiou e co-editou a *Review* , foi uma exceção notável. Estudante de Benjamin Jowett em Balliol, ele estudou na

Hochschule em Berlim e, em 1902, fundou a radical União Religiosa Judaica junto com Lily Montagu, que vinha de uma família proeminente de banqueiros há muito envolvida na vida pública britânica como políticos liberais e como líderes da ortodoxa Sinagoga Unida. A União levou, por sua vez, em 1911, ao estabelecimento da Sinagoga Judaica Liberal. A teologia de Montefiore, concentrando-se na concepção judaica de Deus e na ética, enfatizou as semelhanças entre o judaísmo e o cristianismo e se opôs fortemente ao nacionalismo judaico, que ele via como comprometedor das reivindicações universalistas judaicas. Em termos práticos, ele estava totalmente de acordo sobre esta última questão com outros judeus ingleses de sua classe e formação, incluindo o irmão mais velho de Lily Montagu, o segundo Barão Swaythling , que permaneceu (como seu pai) estritamente observador, mas ainda declarou abertamente sua opinião que 'o judaísmo é para mim apenas uma religião' e (de maior significado prático) outro irmão, o político Edwin Montagu, que se opôs e emendou a Declaração Balfour de 1917 de dentro do gabinete britânico. [13]

O lugar onde o judaísmo reformista realmente floresceria era no novo mundo judeu dos Estados Unidos, onde o intenso debate teológico foi rapidamente adicionado à formação institucional. A Sociedade Reformada de Israelitas foi fundada em Charleston, Carolina do Sul, em 1825, completamente separada dos desenvolvimentos na Alemanha, mas os imigrantes da Europa central que formaram o Har Sinai Verein em Baltimore em 1842 e o Temple Emanu -El em Nova York em 1846 trouxeram com eles os mesmos debates entre radicais, liderados por David Einhorn, e moderados, liderados por Isaac Mayer Wise. Einhorn havia presidido congregações na Alemanha e Budapeste antes de assumir uma série de cargos nos Estados Unidos a partir de 1855, na casa dos quarenta anos, e ele procurou instituir uma teologia e formas de culto semelhantes às da Reforma de Berlim , sem se preocupar se talas inovações criaram uma divisão entre os judeus americanos. Ele defendia os serviços religiosos aos domingos, música de órgão e cabeças descobertas, e acreditava que os elementos rituais no Judaísmo eram um obstáculo para a compreensão racional do real significado da revelação e que o Talmud não era mais autorizado. Sua teologia era completa, como pode ser visto em seu livro de orações (*Olat Tamid* , publicado em 1856), que omite referências ao renascimento do sacrifício, retorno a Sião e ressurreição dos mortos. Também era distintamente alemão: seu último sermão continha um apelo pela retenção do alemão nas congregações reformistas na América do Norte. Isaac Mayer Wise também havia migrado da Europa, mas com uma idade mais jovem - tinha 27 anos quando chegou a Albany em 1846 - e com uma preocupação maior pela unidade judaica e uma agenda mais distintamente americana para uma fé universal, baseada no monoteísmo , em que as idéias do Judaísmo (no qual ele incluiu o Talmud, bem como a Bíblia) desempenhariam um papel de liderança, e que abrangeria todos os setores do Judaísmo. Era um judaísmo racionalista, no qual uma palestra acadêmica todas as sextas-feiras à noite desempenhava um papel proeminente, e o inglês era a principal língua de oração. [14]

De sua base em Cincinnati, Wise havia organizado em 1873 trinta e quatro comunidades reformadas em vinte e oito cidades na União das Congregações Hebraicas Americanas. Com o apoio da Union, o Hebrew Union College foi fundado em 1875 no porão de uma sinagoga de Cincinnati para o treinamento de rabinos americanos da Reforma, com Wise como presidente. Mas a unificação provocou uma demanda por maior clareza sobre os princípios pelos quais a Reforma representava, e embora Wise tenha presidido a conferência dos rabinos americanos da Reforma que se reuniram em Pittsburgh em 1885, a maioria das decisões expressas na Plataforma de Pittsburgh que emergiu no final do conferência foram muito mais radicais do que ele próprio desejava, com o espírito de Einhorn (que morrera em 1879) prevalecendo em seus oito parágrafos:

> *Sustentamos que as descobertas modernas de pesquisas científicas nos domínios da natureza e da história não são antagônicas às doutrinas do Judaísmo ... Hoje aceitamos como obrigatórias apenas as leis morais e mantemos apenas as cerimônias que elevam e santificam nossas vidas, mas rejeitamos todas elas como não são adaptados às visões e hábitos da civilização moderna ... Sustentamos que todas as leis mosaicas e rabínicas como regulam dieta, pureza sacerdotal e vestimenta originaram-se em idades e sob a influência de idéias totalmente estranhas ao nosso estado mental e espiritual atual ... Nós nos consideramos não mais uma nação, mas uma comunidade religiosa e, portanto, não esperamos nem um retorno à Palestina, nem um culto sacrificial sob a administração dos filhosde Aarão, nem a restauração de qualquer uma das leis concernentes ao*

estado judeu ... Reafirmamos a doutrina do Judaísmo, de que a alma do homem é imortal ... Rejeitamos como ideias não enraizadas no Judaísmo a crença tanto na ressurreição corporal quanto na Geena e no Éden , como moradas de castigo ou recompensa eterna ... Consideramos nosso dever participar na grande tarefa dos tempos modernos, resolver com justiça e retidão os problemas que os contrastes e os males da atual organização da sociedade apresentam. [15]

A Plataforma de Pittsburgh foi adotada pela Conferência Central de Rabinos Americanos que Wise estabeleceu em 1889. Talvez não seja surpreendente, à luz dessas declarações de universalidade, que a CCAR denunciou o sionismo após o Primeiro Congresso Sionista em Basel em 1897. Mas nessa época o movimento também estava começando a ser influenciado pelo grande número de judeus vindos da Europa oriental para os Estados Unidos. Para muitos desses imigrantes, o iídiche era a língua natural para expressar sua identidade judaica e o ethos liberal germânico das décadas anteriores era irrelevante. Por um tempo, o movimento reformista foi um tanto desviado do curso, embora seus líderes relutassem em perder seus ideais, como observou o presidente da CCAR em 1908:

Ouvi dizer que, desde o dia da organização desta Conferência, a face do universo judaico americano mudou muito; que, devido à chegada de massas de imigrantes durante os últimos vinte anos, nossa situação religiosa é completamente diferente do que era antes. O desânimo tomou conta de muitos. A maré do reacionismo os varreu. A nota otimista dos líderes do século XIX mudou em muitos setores para um lamento pessimista. Os despairers chorar que a tendência progressiva que esta Conferência representa não pode realizar as suas próprias contra as probabilidades esmagadora que reacionarismo feitiço, ghettoism , romantismo, neo- nacionalismo e neo-ortodoxia. Apesar de muitos sinais desfavoráveis, acredito firmemente que não há motivo para desespero, consternação e desânimo ... No processo de americanização, todos os pontos de vista pervertidos que agora estão distorcendo a visão de muitas pessoas de outra forma excelentes seguirão o caminho de todas as outras extravagantes noções com as quais o curso progressivo da civilização foi desviado por um breve período. Modismos como a glorificação do iídiche como a língua nacional dos judeus, discussões vãs sobre se existe uma arte judaica ou não, sonhos vazios como a reabilitação política do estado judeu ... tudo passará como incidentes interessantes no estranho medley deste período de transição. E o que permanecerá será o grande ideal fundamental da missão dos judeus ... como um povo de religião e do Judaísmo como uma força religiosa em todo o mundo. [16]

Paralelamente a tais declarações por convocações de rabinos no século XIX e no início do século XX, o Judaísmo Reformado gerou um corpus considerável de literatura teológica sofisticada que aplicou ao Judaísmo os insights dos maiores filósofos alemães, especialmente Kant. Foi Hermann Cohen quem marcou o primeiro esforço determinado para demonstrar a compatibilidade essencial do idealismo ético ensinado por Kant com as noções da natureza do judaísmo à medida que eram desenvolvidas pelo movimento reformista. Filho de um cantor e originalmente com expectativa de se tornar rabino, Cohen foi tentado pela filosofia nas universidades de Breslau e Berlim, recebendo o doutorado da Universidade de Halle aos 23 anos em 1865. Pouco mais de dez anos depois, ele foi professor titular na Universidade de Marburg, onde durante cerca de quarenta anos desenvolveria uma versão distinta do idealismo kantiano em que enfatizava a centralidade da dignidade do homem, sustentando que a liberdade humana não contradiz as leis da causalidade natural ciência porque a ética e a ciência pertencem a dois sistemas diferentes que coexistem. No sistema filosófico de Cohen nesses anos de Marburg, havia pouca necessidade de se referir ao Judaísmo. Ele presumiu que a religião é necessária para a ética, mas suas idéias sobre Deus eram altamente abstratas: Deus existe para capacitar a humanidade a atingir seu ideal ético, garantindo a continuação do mundo, conforme prometido a Noé após o dilúvio. Em todos os seus anos em Marburg, Cohen discutiu diretamente o judaísmo apenas brevemente, quando solicitado a defendê-lo contra as calúnias do historiador anti-semita Heinrich von Treitschke (que definiu o judaísmo como a "religião nacional de uma raça estrangeira") e em um processo envolvendo um professor anti-semita.

Foi apenas nos últimos seis anos de sua vida que Cohen fez incursões na filosofia judaica que teriam um grande impacto sobre outros pensadores judeus no século XX. Em 1912, aos setenta anos, Cohen finalmente se aposentou de Marburg e mudou-se para a Reform Hochschule em Berlim, onde se dedicou à evolução de uma nova compreensão do judaísmo, estimulada por uma viagem a Vilna e Varsóvia em 1914, na qual testemunhou um tipo de vida judaica muito diferente daquela que conhecera na Alemanha. Cohen transformou sua

noção do papel da religião em sua filosofia da ética, argumentando que, embora a ética opere independentemente dentro da humanidade como um todo, é a religião que, desde os profetas hebreus posteriores, introduziu as categorias de pecado, arrependimento e salvação para lidar com a angústia e a culpa do indivíduo. Em seu último e mais influente trabalho, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* ("A religião da razão fora das fontes do judaísmo"), publicado postumamente em 1919, ele expôs umnova concepção de religião por meio de uma exegese seletiva de textos judaicos bíblicos, midrásicos e litúrgicos, mudando de sua visão de Marburg de que Deus é um postulado lógico da razão humana para uma visão dramaticamente oposta, de que Deus é um ser puro ('Eu sou, que eu am '), e que o mundo incompleto, que está em um estado de devir, está relacionado a Deus pelo Ruah haKodesh (' Espírito Santo '), que não é (como Filo pensava em seu conceito de Logos) um independente sendo apenas um atributo da 'correlação' entre o divino e o humano, que existe ao lado da correlação entre o homem e o homem. Segundo Cohen, o homem colabora com Deus na obra da criação, que será aperfeiçoada na era messiânica com a unificação da humanidade em comunidade harmoniosa seguindo o modelo do povo judeu. Para que o judaísmo forneça tal modelo, é essencial que os judeus sigam a tradição e a lei judaicas até certo ponto, mas (como Kant havia insistido) a lei deve ser seguida livremente por um senso de dever. Ao mesmo tempo, Cohen argumentou que o Judaísmo não é o único modelo: na medida em que outras religiões promovem a dignidade por suas preocupações com outros humanos (os valores da comunhão) e com Deus (a necessidade de expiação), Cohen afirmou que elas também tem uma parte na razão. [17]

As últimas obras de Cohen foram escritas sob os auspícios da Reforma Hochschule, e seu prestígio como filósofo kantiano deu grande peso às suas ideias teológicas dentro do Judaísmo Reformado no século XX, mas seus predecessores filosóficos dentro do movimento Reformador Alemão no século XIX tinham estive menos inclinado a seguir Kant do que as filosofias idealistas de Schelling e (especialmente) Hegel, que afirmou a natureza espiritual da realidade e argumentou que a auto-realização progressiva do espírito se desdobra na história e que toda história tem uma dimensão religiosa. O líder reformador Solomon Formstecher reformulou, em seu *Die Religion des Geistes* (1841), a noção de Schelling de uma alma mundial manifestada na natureza, identificando esta alma mundial com Deus, argumentando, entretanto, que outra manifestação da alma mundial é o espírito, cujas características principais são autoconsciência e liberdade. A 'religião do espírito' em seu título é a religião dos judeus, que se desenvolveu em direção a um maior universalismo, um processo que se aproxima de seu culminar com a emancipação dos judeus. Assim, os judeus precisavam se preparar para o surgimento da verdade absoluta da religião espiritual, despojando o judaísmo de seus elementos particularistas e de sua lei cerimonial. [18]

Apenas um ano após o livro de Formstecher ter sido publicado, um colega rabino reformista, Samuel Hirsch, publicou seu *Die Religionsphilosophie der Juden* (1842), no qual ele contrastava o judaísmo com o cristianismo,aceitando a noção de Hegel da religião do espírito e da possibilidade de desenvolvimento, mas submetendo muito mais na filosofia de Hegel a uma crítica profunda. Ele rejeitou a visão de Hegel de que a moderna cristandade alemã representava a culminação da evolução do espírito absoluto perfeito e seu corolário de que todas as outras religiões eram meras estações ao longo do caminho e agora deveriam desaparecer no esquecimento. Hirsch enfatizou ao longo de seu livro a noção de liberdade, argumentando que qualquer um que descobriu a verdade da liberdade ética vai querer espalhá-la para os outros, e que isso é alcançado dentro do Judaísmo não pela missão, mas pelos judeus se tornando testemunhas de sua fé. O impacto das idéias de Hirsch foi muito reforçado por sua carreira pública e seu compromisso com a justiça social. Depois de servir como rabino-chefe de Luxemburgo de 1843 a 1866, ele se mudou para a Filadélfia, onde presidiu a primeira conferência americana de rabinos em 1869 e desempenhou um papel importante nas discussões que produziram a Plataforma de Pittsburg em 1885 (veja acima). [19]

A dominação de filósofos especificamente kantianos dentro do judaísmo reformista do século XX não era, portanto, inevitável. Isso deve muito ao prestígio de Hermann Cohen e à adoção de sua interpretação-chave do judaísmo como "monoteísmo ético" pela figura

proeminente do judaísmo reformista na Alemanha na primeira metade do século XX, Leo Baeck . O próprio Baeck combinou o estudo de rabínicos e de história com estudos filosóficos nas universidades de Breslau e Berlim antes do início de seu serviço como rabino (em Oppeln) em 1897. Seu monumental *Wesen des Judentums* ('A Essência do Judaísmo'), primeiro publicado em 1905, foi desencadeado por suas objeções ao *Wesen des Christentums de* Adolf von Harnack , que ele atacou em um artigo polêmico em 1901: Baeck argumentou que uma "religião clássica" como o judaísmo é comprometida por meio de um "espírito concreto" à ação moral que traz liberdade pela obediência aos mandamentos, em contraste com o espírito abstrato da 'religião romântica' do Cristianismo, que traz liberdade pela graça. Como chefe de todos os judeus alemães a partir de 1933, após os decretos nazistas contra o status legal dos judeus alemães, ele adquiriu estatura moral insuperável ao recusar todas as oportunidades de fuga até ser deportado para o campo de concentração de Theresienstadt em 1943. Em Londres depois de 1945, e intermitentemente em Cincinnati até sua morte em 1956, ele enfatizou mais do que nunca que o papel religioso do povo judeu é alcançado através do cumprimento de deveres éticos entre os homens. [20]

Em 1925, Leo Baeck conferiu o título de professor rabínico a um filósofo de temperamento e formação muito diferentes, o teólogo intenso Franz Rosenzweig, que já tinha, na casa dos trinta anos,abatido pela paralisia que iria confiná-lo em sua casa até sua morte em 1929. Esse reconhecimento foi mais um ato de amizade e piedade do que uma indicação de aprovação pela filosofia existencial distinta que Rosenzweig expôs em *Der Stern der Erlösung* ('The Star of Redemption'), que publicou em 1921. Rosenzweig vinha de uma família de classe média altamente assimilada em Kassel, com apego mínimo ao judaísmo, e muitos de seus amigos e parentes haviam se convertido ao cristianismo. Na noite de 7 de julho de 1913, o próprio Rosenzweig decidiu se converter sob a influência de um parente, Eugen Rosenstock- Huessy , que era um teólogo protestante, com a condição de que se tornasse cristão "como judeu". Naquele outono, ele colocou essa resolução à prova participando dos serviços religiosos do Dia da Expiação em uma sinagoga ortodoxa em Berlim. A noção de que a liturgia foi o que o trouxe de volta à sua fé ancestral é provavelmente um mito posterior, mas é certo que logo após esta data ele 'voltou' ao Judaísmo, convencido de que tudo o que ele precisava fazer era recuperar o Judaísmo para si e para outros judeus assimilados como ele. O núcleo de *Der Stern der Erlösung* era a coleção de cartões postais enviados para casa de várias postagens durante o serviço militar durante a Primeira Guerra Mundial, incorporando ideias sobre o significado da revelação como uma realidade histórica e existencial que havia sido elaborada em extensa correspondência durante a guerra com Rosenstock. Durante a guerra, ele também encontrou tempo para ir a Berlim para receber instruções nas fontes judaicas sobre as quais se sentia mal informado. Em Berlim, ele estabeleceu uma amizade pessoal próxima com Hermann Cohen e conheceu Martin Buber, com quem trabalharia intimamente na década de 1920. [21]

Der Stern der Erlösung reflete muito desse histórico. Os judeus ('a Sinagoga', no jargão de Rosenzweig) são retratados como uma comunidade meta-histórica de oração, antecipando, através do ciclo do calendário religioso e da liturgia, a redenção espiritual e a personificação da promessa escatológica, um 'fogo' complementar ao a 'chama' da luz salvadora de Deus no Cristianismo. Como Cohen, Rosenzweig viu um papel para o Cristianismo, como uma verdade parcial válida para os Cristãos assim como o Judaísmo é para os Judeus, ambos substituídos pela verdade absoluta no fim dos dias. Crucial para a revelação dentro do Judaísmo é que é uma entrada contínua em relacionamento com o homem por Deus por meio do amor divino, que evoca uma resposta de amor nos homens que se expressa também nas relações entre os humanos. Deus chama os indivíduos pelo 'nome e sobrenome', confirmando o indivíduo em existência finita e abençoando-o com um encontro com a eternidade.

Rosenzweig havia experimentado como soldado parte do que considerava ser a "autenticidade" dos judeus da Europa oriental , e ficou extremamente ciente de sua própria falta de conhecimento das fontes hebraicas. Portanto, após a guerra, ele estabeleceu em Frankfurt o Freies Jüdisches Lehrhaus ('Casa Judaica Livre de Aprendizagem') para

permitir que uma comunidade aculturada com educação judaica insuficiente pudesse lidar com os textos clássicos judaicos em um ambiente simpático que aceitou sua busca por um judeu identidade. O Lehrhaus acabou suprindo uma necessidade muito real, e não apenas para os judeus alemães mais assimilados. Entre aqueles que se juntaram a Rosenzweig em Frankfurt estava Martin Buber, com quem mantinha amizade desde seu tempo em Berlim, e os dois começaram juntos uma nova tradução da Bíblia para um alemão fortemente hebraizado, com o objetivo de chocar os leitores e levá-los engajar-se com o texto. O projeto ficou inacabado com a morte de Rosenzweig e foi concluído por Buber apenas na década de 1950.

Martin Buber, ao contrário de Rosenzweig, recebeu uma educação judaica tradicional em Lemberg com seu avô Solomon Buber, um homem de posses independentes que combinava uma vida comercial ativa com uma devoção à publicação acadêmica de literatura rabínica midrashica e medieval. O próprio Martin abandonou a prática religiosa na adolescência e, após um período imerso na política sionista desde os seus vinte e poucos anos, aos vinte e seis anos começou o estudo do hassidismo que iria distingui-lo dentro da comunidade judaica e ser um componente central da o trabalho de sua vida. Seu interesse era, na origem, estético, e ele começou em 1906 com uma adaptação em alemão dos contos de R. Nachman, seguido em 1908 por *Die Legende des Baalschem* , mas ele também passou a ver no hassidismo o conceito de piedade pessoal como a essência do Judaísmo. Havia uma ligação direta desse interesse no hassidismo, e seu trabalho durante a Primeira Guerra Mundial através do Comitê Nacional Judaico em Berlim em nome dos judeus nos países da Europa Oriental, para sua obra mais influente *Ich und Du* ('I and Thou'), que foi publicado em 1923 no momento em que ele se envolvia no Frankfurt Lehrhaus com Rosenzweig. Essa filosofia do diálogo, muito influenciada por sua leitura, na juventude, das obras do filósofo cristão do século XIX Ludwig Feuerbach, postulava que o homem tem duas atitudes em relação ao mundo determinadas por duas relações - 'Eu-Tu' e 'Eu-Isso '. As relações humanas modernas muitas vezes caíram na relação "eu-isso", que é pragmática e utilitária. Nessa relação, um sujeito domina e usa um objeto. Novo esforço, então, é necessário para restaurar a relação 'Eu-Tu' na qual dois indivíduos estão em um encontro existencial e diálogo coma integridade e presença de cada parte. Este encontro é mais perfeitamente expresso na relação entre o homem e o Eterno Tu, Deus. Deus pode assim estar presente nos acontecimentos da vida quotidiana, onde quer que haja um verdadeiro diálogo - embora a existência do Eterno Tu não possa ser provada, mas apenas reconhecida por aqueles que a ele são sensíveis, como nos escritos do Hassidismo. [22]

A filosofia existencialista de Buber tinha alguma semelhança com a insistência de Hermann Cohen na importância da correlação, mas era muito mais pessoal. O encontro Eu-Tu, que deve ser constantemente renovado, requer espontaneidade do adorador, ao qual Deus, por sua vez, responde espontaneamente. Buber, portanto, via pouco lugar para a oração formal e ritual na devoção religiosa, levando a um forte desacordo com Rosenzweig, que se tornou cada vez mais dedicado ao cumprimento prático das *mitzvot* durante a doença nos últimos anos de sua vida. É uma indicação do espírito livre de ambos os pensadores que eles pudessem permanecer colegas e colaboradores próximos na Lehrhaus, apesar de tais divergências fundamentais, e em 1933, quatro anos após a morte de Rosenzweig e após a demissão de Buber do cargo de professor de religião na Universidade de Frankfurt com a ascensão do nazismo, Buber chefiou a Lehrhaus até que a perseguição pelas autoridades o levou à Palestina e a um cargo na Universidade Hebraica.

Apesar da originalidade e da força dos escritos sofisticados desses filósofos de Cohen a Buber, seria ingênuo ver essas obras como sustentando a vida religiosa de muitos judeus reformistas no século XX ou agora. O pensamento de *Stern der Erlösung* de Rosenzweig é excepcionalmente complexo, e poucos judeus comuns fizeram ou fazem qualquer tentativa de entendê-lo. A teologia de Martin Buber é menos difícil de entender, e é irônico, em vista de sua preocupação em afirmar que os encontros dialógicos são encontrados mais no mandamento divino a Israel para tornar real a realeza de Deus na vida comunal do que em qualquer outra religião. , que na prática seus escritos foram mais influentes entre os teólogos cristãos do que entre os judeus. Para a maioria dos judeus, o principal significado desses pensadores tem sido sua demonstração pessoal de que mesmo os judeus mais

assimilados podem alcançar percepções sofisticadas de sua religião por meio do estudo na idade adulta.

A história dos desenvolvimentos dentro do Judaísmo Reformado no século XX foi menos um produto de tais influências intelectuais do que o resultado de mudanças culturais e sociais nas vidas de judeus cada vez mais assimilados, especialmente nos Estados Unidos, com uma ênfase crescente na autonomia pessoal e espiritualidade . À luz da declaração do sextoparágrafo da Plataforma de Pittsburgh que o Judaísmo é uma religião progressista e a designação do órgão guarda-chuva para a Reforma e o Judaísmo Liberal como a União Mundial para o Judaísmo Progressista (estabelecida em Londres em 1926), talvez não seja surpreendente que a mudança tenha sido dramática no passado século. Uma das mudanças mais drásticas foi uma reversão completa nas atitudes em relação ao sionismo. Em parte, isso parece ter sido simplesmente em resposta à mudança de atitude dentro da comunidade judaica americana como um todo, cuja confiança no direito de ser tão americano quanto todos os outros americanos em um país de imigrantes não foi abalada por qualquer acusação de dupla lealdade a outra pátria. O rabino liberal Stephen S. Wise, que fundou em 1907 a Sinagoga Livre em Nova York, que permitia a liberdade de expressão no púlpito, combinou um apelo por justiça social e igualdade racial nos Estados Unidos com uma postura fortemente sionista que ele promulgou em um seminário independente para treinar rabinos reformistas, o Instituto Judaico de Religião, fundado em 1922.

Em 1937, as crenças e os costumes das congregações reformistas nos Estados Unidos haviam evoluído tanto desde a Plataforma de Pittsburgh de 1885 que um novo conjunto de princípios orientadores foi adotado em um congresso realizado em Columbus, Ohio. A convenção aceitou, entre outras mudanças, "a obrigação de todos os judeus de ajudar na construção da pátria judaica, tornando-a não apenas um refúgio para os oprimidos, mas também um centro da cultura judaica e da vida espiritual", vinculando a restauração da Palestina para o estabelecimento do Reino de Deus. Em notável contraste com seus predecessores em Pittsburgh, os rabinos em Colombo enfatizaram o Judaísmo como um 'modo de vida' e enfatizaram a importância dos costumes, cerimônias, arte e música religiosa, e o uso do hebraico na adoração:

> *A perpetuação do Judaísmo como uma força viva depende do conhecimento religioso e da educação de cada nova geração em nossa rica herança cultural e espiritual ... O Judaísmo como um modo de vida requer, além de suas exigências morais e espirituais, a preservação do sábado, festivais e dias santos, a retenção e o desenvolvimento de costumes, símbolos e cerimônias que possuam valor inspirador, o cultivo de formas distintas de arte e música religiosa e o uso do hebraico, junto com o vernáculo, em nossa adoração e instrução.* [23]

Alguns dos princípios recém-enunciados sofreram pressão imediata, como o desejo de desarmamento, incluído no Princípio 8, que foi rapidamente superado pelo chamado à luta contra o nazismo na Europa. Mais mudanças seguiram pelo resto do século vinte e continuam até hoje. Mas o abraço do sionismo foi mantido: em 1947,o rabino reformista Abba Hillel Silver foi um dos porta-vozes sionistas no debate das Nações Unidas sobre a criação de um estado judeu, e a sede da União Mundial para o Judaísmo Progressista foi transferida para Jerusalém em 1973, com a missão de estabelecer escolas, sinagogas e assentamentos em muitos locais em Israel. [24]

Nesse ínterim, o Holocausto gerou problemas teológicos intensos para judeus reformistas comprometidos com suposições sobre o progresso humano. Durante a guerra na Europa, o rabino reformista Judah Magnes , que em 1944 era chanceler da Universidade Hebraica de Jerusalém, citou uma máxima do mestre hassídico Levi Yitzhak de Berdichev dirigindo-se a Deus: 'Não pergunto por que sofro, mas apenas eu sofrer por sua causa. ' Depois da guerra, Martin Buber adaptou a noção bíblica de que Deus se esconde do pecador para sugerir que Deus foi temporariamente eclipsado: 'Naquele dia, eles dirão: “Não nos sobrevieram esses problemas porque nosso Deus não estava em nosso meio? ” Naquele dia, certamente esconderei meu rosto por causa de todo o mal que eles fizeram ao se voltarem para outros deuses. ' Mas o filósofo Emil Fackenheim , que havia se formado como rabino reformista na Alemanha antes de fugir para o Canadá de um campo de trabalhos forçados pouco antes de 1939 para ensinar filosofia na Universidade de Toronto e mais tarde na Universidade Hebraica de Jerusalém, dedicou grande parte de sua carreira a uma teologia sofisticada do

Holocausto, argumentando que a determinação do povo judeu em sobreviver (o que ele chamou de '614º mandamento') deve ter sua origem no reino divino. Fackenheim e alguns outros teólogos viram o Estado de Israel como a resposta teológica ao Holocausto. [25]

Após a destruição dos judeus alemães, o principal centro de reflexão teológica judaica na segunda metade do século XX fora dos Estados Unidos e Israel foi a França, onde Emmanuel Levinas, que viera da Lituânia, mas migrou para a França quando adolescente em 1923, se via, pelo menos a partir da década de 1950, como parte de um círculo de intelectuais judeus francófonos assimilados. Levinas foi um sobrevivente do Holocausto, no qual grande parte de sua família morreu, mas suas principais obras filosóficas foram influenciadas pelo estudo da fenomenologia de Husserl e Heidegger na Alemanha no final dos anos 1920. Levinas argumentou fortemente que uma relação adequada com o mundo envolve aceitar e respeitar as reivindicações éticas inerentes à alteridade das outras pessoas. Em suas *palestras talmudiques* , compostas para uma convenção anual de intelectuais judeus franceses na tentativa de persuadi-los a levar a sério as fontes judaicas, os antigos textos rabínicos foram usados como uma plataforma para uma exposição de suas idéias filosóficas, em vez de explorados por si próprios.Daí, por exemplo, sua interpretação de uma declaração intrigante no Talmud de que 'quando a peste [atinge uma] cidade, um homem não deve andar no meio da estrada, porque o Anjo da Morte anda no meio da estrada, pois como ele está autorizado [a golpear], ele anda com ousadia. Quando há paz na cidade, não ande à beira da estrada, pois como o Anjo da Morte não está autorizado [a golpear], ele se esconde [ao lado] enquanto caminha ':

> *A violência que extermina: não há diferença radical entre paz e guerra, entre guerra e holocausto ... nenhuma diferença radical entre paz e Auschwitz ... O mal supera a responsabilidade humana e não deixa um canto intacto onde a razão pudesse se recompor. Mas talvez esta tese seja precisamente um apelo à infinita responsabilidade do homem ...*

Levinas foi amplamente reconhecido na França como um grande filósofo e foi elogiado por alguns judeus franceses por ter encorajado um 'retorno ao judaísmo' intelectual, mas não está claro se seus escritos foram de fato usados por muitos judeus para ajudar a entender seu judaísmo, em vez de lidar com a complexidade de seu pensamento por si só. [26]

O discurso sobre o significado do Holocausto e do Estado de Israel adquiriu uma importância maior na vida dos judeus reformistas nos Estados Unidos do que a teologia mais abstrata dos teólogos alemães da primeira metade do século XX, mas as questões principais que As preocupantes congregações reformistas continuaram a emergir menos da teologia do que das mudanças dentro da sociedade americana mais ampla. Assim, por exemplo, o princípio de que as mulheres têm plena igualdade no ritual e no governo da sinagoga levou eventualmente à ordenação de uma rabina, Sally J. Priesand , em 1972 e, nas décadas mais recentes, à ordenação de judeus gays e lésbicas. A ordenação de uma rabina já havia de fato ocorrido na Alemanha, onde Regina Jonas, que havia estudado na Hochschule de Berlim, foi ordenada pela União de Rabinos Liberais em dezembro de 1935, ordenação endossada por Leo Baeck em fevereiro de 1942, mas apesar servindo brevemente como rabina antes de ser levada para Theresienstadt, ela teve pouco impacto no desenvolvimento da Reforma e do Judaísmo Liberal por causa de sua morte prematura em Auschwitz no final de 1944. [27]

A decisão dos judeus reformistas americanos em 1983 de reconhecer como judeus, sem qualquer processo de conversão, o filho de um pai judeu e de uma mãe não judia se a criança desejasse ser judia, abriu o caminho para o alcance aos parceiros não judeus dos judeus reformistas. O National Jewish Population Survey em 2000 descobriu que quase 40 por cento das pessoasnos Estados Unidos, filiados a qualquer comunidade religiosa definiam seu judaísmo como reforma. O princípio da descendência patrilinear, bem como matrilinear, foi adotado também pelo movimento reformista na Grã-Bretanha, mas não no Canadá ou em Israel. O judaísmo reformista fez pouco progresso entre os israelenses nativos, cuja tendência simplista de dividir sua sociedade em ultra-religiosa de um lado e puramente secular de outro é reforçada pelos sistemas educacionais e políticos do estado, que deixam pouco espaço para outras formas de judaísmo. A maioria dos judeus reformistas que agora vivem em Israel são imigrantes da diáspora. O judaísmo reformista tem se mostrado mais popular entre os judeus da ex-União Soviética, até porque um bom

número deles traça sua herança judaica por meio de seus pais, em vez da linha materna. A falta forçada de educação religiosa judaica nos tempos soviéticos exigiu que muitos judeus russos aprendessem sobre o judaísmo desde o início, um processo facilitado pela provisão, por meio da União Mundial para o Judaísmo Progressista, de livros de orações e outros materiais educacionais em língua vernácula. [28]

Vimos que no início os judeus reformistas do século dezenove se viam como um movimento dentro do judaísmo como um todo, e que foi apenas gradualmente que eles começaram em alguns lugares a se definir como uma denominação distinta dentro do corpo mais amplo da religião. . Os judeus reformistas nunca afirmaram que a religião dos tradicionalistas não é uma forma válida de judaísmo, mesmo que tenham afirmado às vezes que a preservação de costumes redundantes é primitiva e impede a verdadeira religião. A atitude dos tradicionalistas tem sido mais consistentemente hostil em relação ao que eles vêem como a traição da essência do Judaísmo pela Reforma, e (como vimos na Hungria na década de 1860) eles freqüentemente parecem intrigados até mesmo com a sugestão de um acordo. A perplexidade é mútua, pois a necessidade de entrar na era moderna muitas vezes parece óbvia para os reformadores.

18
Contra-Reforma

Em 1883, o rabino reformista Isaac Mayer Wise, que sonhava com uma união abrangente de todas as sinagogas americanas sob sua liderança, presidiu a ordenação dos primeiros rabinos a se formarem no novo Hebrew Union College, realizando um banquete em Cincinnati para o qual todas as seções do a comunidade religiosa foi convidada. A refeição foi um desastre. Começou com amêijoas, camarões, siri, lagosta e pernas de rã ao molho de natas, tendo a carne de vaca como prato principal e o queijo como prato final. Wise afirmou que o cardápio foi simplesmente um erro dos fornecedores, que não entendiam as restrições à comida kosher e pelo menos evitavam carne de porco. Mas vários clientes saíram ostensivamente e um furor irrompeu nos meses seguintes, principalmente na imprensa judaica nos Estados Unidos.

Era raro que a reação ortodoxa à Reforma assumisse um rumo violento, mas já observamos o incêndio na Síria de um comentário bíblico de Eliyahu Benamozegh cerca de duas décadas antes (Capítulo 17). Em Lemberg, em setembro de 1848, um judeu ortodoxo chamado Abraham Ber Pilpel matou o rabino reformista da cidade, Abraham Kohn, entrando em sua cozinha e envenenando a sopa da família com arsênico - o primeiro caso conhecido desde a antiguidade de assassinato por motivos religiosos Judeu por outro. Mas a maior parte da oposição - embora visceral - assumia uma forma oral ou escrita. Alguns líderes ortodoxos adotaram uma abordagem mais eirênica : assim, em 27 de maio de 1934, Joseph H. Hertz, rabino-chefe do Império Britânico e porta-voz do judaísmo ortodoxo dominante na Inglaterra, compareceu à consagração da nova sinagoga reformista em Londres, afirmando sem rodeios: ' Eu sou a última pessoa no mundo a minimizar a importância da diferença religiosa no judaísmo. Se, apesar disso, decidi estar com você esta manhã, é por causa da minha convicção de que muito mais calamitosa do que a diferença religiosa nos judeus é a indiferença religiosa nos judeus.

Esse apelo à solidariedade entre todos os grupos religiosos em face do secularismo galopante ainda tem uma certa força, especialmente na Europa. Masa divisão entre ortodoxos e Reformados se endureceu muito nas últimas décadas sobre questões de identidade judaica, com a recusa ortodoxa de aceitar a validade de casamentos, divórcios e conversões reformistas . Desde a adoção do princípio patrilinear por algumas comunidades reformistas, muitos membros de congregações reformistas não seriam considerados judeus de acordo com a halakhah ortodoxa, a menos que se submetessem a uma conversão ortodoxa. Daí intensas disputas sobre o status dos convertidos não ortodoxos ao judaísmo que desejam se estabelecer em Israel sob a Lei do Retorno. [1]

ORTODOXIA MODERNA

A resposta dos tradicionalistas à agenda da Reforma foi rápida e contundente desde o início. Em 1819, *Eleh Divrei haBrit* ('Estas são as Palavras do Pacto'), um volume de responsa por vinte e dois importantes rabinos europeus publicado sob os auspícios do Tribunal Rabínico de Hamburgo, condenou inequivocamente as reformas do Templo de Hamburgo, e em 1844 nada menos que 116 rabinos contribuíram para a diatribe *Shelomei Emunei Yisrael,* que afirmou, em oposição à Assembleia de Rabinos Reformados de Brunswick, que "nem eles nem ninguém mais tem autoridade para anular até mesmo a menor das leis religiosas". Dessa oposição intransigente emergiram os *haredim*, cuja

determinação de manter os costumes do século XVIII até o XXI será examinada no Capítulo 19 abaixo, mas também o fez a forma de Judaísmo tradicional que veio, ao longo do século XIX, definir-se como 'ortodoxo' - embora, como Samson Raphael Hirsch, um dos pioneiros da ortodoxia (e não deve ser confundido com seu contemporâneo mais jovem Samuel Hirsch, o rabino e filósofo reformista (ver Capítulo 17)), observou em 1854, 'não foi o "ortodoxo" Judeus que introduziram a palavra "ortodoxia" na discussão judaica. Foram os judeus "progressistas" modernos que primeiro aplicaram este nome aos judeus "velhos" e "atrasados" como um termo depreciativo. Este nome foi inicialmente ressentido pelos "antigos" judeus. E com razão. O Judaísmo "Ortodoxo" não conhece nenhuma variedade de Judaísmo. Ele concebe o Judaísmo como um e indivisível. ' [2]

Samson Raphael Hirsch nasceu e foi educado em Hamburgo, à sombra dos intensos debates sobre o estabelecimento do Templo da Reforma na cidade em 1818 e a forma de ortodoxia que ele defendeu (chamada de "neo-ortodoxia" por alguns historiadores, para distinguir do judaísmo dos *haredim*) pode ser visto como um produto direto da atmosfera polêmica da cidade em sua juventude. Em 1821, Hirsch estava no *bar mitzvah* idade em que a Comunidade de Hamburgo elegeu como seu rabino-chefe Isaac Bernays, ele mesmo ainda na casa dos vinte anos, para combater o que viam como os perigos da Reforma modernizando o Judaísmo sem as mudanças mais drásticas inauguradas pelos reformadores. É significativo que a Reforma tenha sido adotada pela comunidade de Hamburgo de forma suficientemente ampla para que Bernays sentisse a necessidade de se chamar não de 'rabino', mas de *haham* ('sábio', no estilo sefardita) para indicar a diferença entre ele e os rabinos reformados. Bernays combinou o aprendizado da yeshivá em Würzburg com os estudos na universidade, e seus sermões em Hamburgo, proferidos em alemão (uma inovação), pregavam a necessidade de uma boa cidadania, bem como da observância religiosa. [3]

Torá im derekh erets , 'Torá em harmonia com a cultura secular', eventualmente se tornou o slogan das comunidades de Hirsch e o ideal do judaísmo ortodoxo moderno que se baseou em seus ensinamentos até o presente. Com vinte e poucos anos, Hirsch (como Bernays antes dele) foi para a universidade para estudar línguas clássicas, história e filosofia. Ele fez amizade com um estudante judeu um pouco mais jovem, Abraham Geiger, que, como vimos, se tornaria o líder espiritual da Reforma Alemã. Os dois organizaram conjuntamente uma sociedade estudantil em Bonn para o estudo da homilética judaica, e é salutar reconhecer que, no final da década de 1820, as opções religiosas para jovens sérios como esses podiam divergir tão dramaticamente - a amizade esfriou somente depois que Geiger publicou um forte crítica à apresentação de Hirsch (em 1836, em alemão perfeito) dos princípios do judaísmo. A apresentação foi encontrada no *Neunzehn Briefe über Judentum* , em que Hirsch traçou, na forma de cartas entre dois jovens (o perplexo intelectual Benjamin e o tranquilizador Naftali), uma defesa do judaísmo tradicional dentro da cultura mundial e se apropria do nome de 'Reforma' para um apelo para preservar a essência da tradição:

> *Portanto, que o nosso lema seja - Reforma; esforcemo-nos com todas as nossas forças, com todas as boas e nobres qualidades de nosso caráter, para atingir esse cume de perfeição ideal - a Reforma. Seu único objetivo, entretanto, deve ser o cumprimento do Judaísmo pelos judeus em nosso tempo, o cumprimento da idéia eterna em harmonia com as condições da época; educação, progredir até o auge da Torá, não, no entanto, rebaixar a Torá ao nível da idade, reduzindo o cume ao nível mais baixo de nossa vida. Nós, judeus, precisamos ser reformados por meio do judaísmo, recém-compreendidos pelo espírito e realizados com a máxima energia; mas apenas para buscar maior facilidade e conforto na vida por meio da destruição do código eterno estabelecido para todas as idades pelaDeus da Eternidade, não é e nunca pode ser Reforma. O Judaísmo procura nos elevar ao seu nível, como ousamos tentar puxá-lo para baixo ao nosso nível?*

Hirsch argumentou que os judeus, e não o judaísmo, precisavam de reforma, mas não como os reformadores imaginaram. Os judeus precisavam se elevar aos ideais eternos de sua religião, mesmo que nem sempre se sintam confortáveis para conviver com eles, e os problemas atuais estão relacionados ao surgimento de um 'Judaísmo que se reconhece e se entende'. [4]

Assim, Hirsch reconheceu as pressões da vida moderna tanto quanto seu antigo amigo Geiger, mas escolheu uma solução totalmente diferente. A acomodação à cultura secular

poderia incluir um coro na liturgia da sinagoga e pregação em alemão, mas o hebraico deve ser a única língua de oração e alterações no livro de orações não devem ser feitas levianamente. Crucialmente, as leis da Bíblia e dos rabinos devem ser tratadas como a palavra de Deus e imutáveis:

> *Que tipo de coisa seria o Judaísmo , se ousássemos atualizá-lo? Se o judeu tivesse permissão para atualizar seu judaísmo a qualquer momento, ele não teria mais necessidade disso; não valeria a pena em lugar nenhum falar mais do judaísmo. Devemos então tomar o judaísmo e jogá-lo fora entre os outros produtos mal-engendrados da ilusão e superstição, e não mais ouvir falar do judaísmo e da religião judaica! (...) Não nos enganemos. A questão toda é simplesmente esta. É a declaração 'E Deus falou a Moisés dizendo,' com a qual todas as leis da Bíblia judaica começam, verdadeira ou falsa? Acreditamos realmente e verdadeiramente que Deus, o onipotente e santo, falou assim com Moisés? Estamos falando a verdade quando, na presença de nossos irmãos, colocamos nossas mãos sobre o Rolo da Torá e dizemos que Deus nos deu este ensino, seu ensino, o ensino da verdade, e assim fazendo, plantou a vida eterna em nosso meio ? Se isso for mais do que apenas conversa fiada, mais do que verborragia e engano, então devemos guardar esta Torá e cumpri-la sem abreviações, sem encontrar defeitos, em todas as circunstâncias e em todos os momentos . Esta palavra de Deus deve ser para nós a regra eterna, superior a todo julgamento humano, à qual devemos sempre nos conformar e a todas as nossas ações, e, ao invés de reclamar que não é mais adequada aos tempos, nossa única reclamação. deve ser que os tempos não são mais adequados para isso.*

Hirsch estava trilhando um difícil caminho intermediário entre a reforma e a tradição, e sua influência dependia tanto de sua espiritualidade pessoal e de sua fluência como escritor e pregador, quanto de suas idéias específicas. A comunidade ortodoxa que ele serviu na Morávia desde 1846 desaprovoualgumas de suas práticas, como usar um manto durante os serviços religiosos, a rejeição da casuística (que não atraía alguém com sua inclinação teológica) e sua insistência no estudo da Bíblia, e em 1851 mudou-se para Frankfurt, onde permaneceu até sua morte em 1888. [5]

Na década de 1830 e no início da década de 1840, Hirsch tentou muito evitar uma ruptura com o movimento reformista, uma vez que ameaçava se tornar a corrente principal dentro do judaísmo alemão, mas em 1844 ele escreveu para o sínodo da reforma em Brunswick declarando que se eles decidissem anular o regime alimentar e leis matrimoniais que ele e seus seguidores teriam de separar: 'Nosso pacto de unidade não durará mais e o irmão se afastará do irmão em lágrimas'. Na segunda metade do século XIX, tal secessão foi complicada na Alemanha pela exigência do Estado de que todos os membros de uma religião deveriam pertencer à estrutura comunal dessa religião, de modo que ninguém se incomodasse dentro de uma estrutura dominada por um tipo de O judaísmo poderia partir, exceto se declarando "sem religião". É uma indicação do domínio da Reforma dentro dos judeus alemães que Hirsch pressionou as autoridades prussianas desde o início da década de 1870 pelo direito dos judeus ortodoxos de "deixarem sua organização comunitária local por razões de consciência", seguindo o exemplo dos judeus húngaros em 1868- 9 Da mesma forma, é significativo que em julho de 1876 a *Austrittsgesetz* ('Lei da Secessão') aprovada pelo Landstag prussiano permitiu que todos os judeus ortodoxos na Alemanha se unissem à congregação de Hirsch em Frankfurt, junto com pequenas congregações ortodoxas em Berlim e em outros lugares, em um *Austrittsgemeinde* ortodoxo separado ('comunidade de secessão'). Mas também é sintomático do desejo de unidade judaica que a maioria dos judeus ortodoxos preferisse permanecer dentro da estrutura comunal judaica tradicional, contando com a boa fé dos líderes comunitários reformados para permitir que os ortodoxos atendessem às suas necessidades religiosas sem interferências. [6]

Apesar de seu extenso aprendizado secular e do poder literário de seus escritos, Hirsch restringiu rigorosamente sua erudição ao que poderia contribuir para viver uma vida judaica. *Menschentum* ("humanidade"), conforme concebido pelos filósofos alemães clássicos, era para Hirsch apenas um estado intermediário no caminho para o *Israeltum* do judeu observador da Torá. As traduções de Hirsch do Pentateuco e dos Salmos adotaram deliberadamente um alemão artificial para demonstrar fidelidade ao hebraico original. Os estudos históricos dos estudiosos de *Wissenchaft des Judentums* eram considerados sem valor se não contribuíssem para a compreensão dos mandamentos e (crucialmente) para a sua execução. 'Quantos daqueles que estudam o *selihot* [orações penitenciais] ... ainda se levantam cedo namanhã para *selihot* ? ' Sem surpresa, o historiador Heinrich Graetz , que

expressou sua devoção a Hirsch na dedicação de seu *Gnosticismus und Judentum* em 1846 "com sentimentos de amor e gratidão, ao inspirador defensor do Judaísmo histórico, ao professor inesquecível e amigo querido", afastou-se dele no início dos anos 1850. Para Hirsch, tudo o que importava era a Torá, que havia sido dada aos judeus no deserto para mostrar que os judeus são uma nação mesmo quando não têm uma terra. O exílio pode ser um meio positivo para Israel ensinar às nações 'que Deus é a fonte de bênçãos'. Tal insistência durante o século XIX sobre a importância do papel dos judeus como nação deve ser vista no contexto da reivindicação universalista de alguns reformadores de que os judeus não eram mais uma nação (aqui). [7]

A oposição de Hirsch à erudição histórica foi provavelmente motivada em parte pela suspeita de que o Jüdisch-Theologische Seminar, inaugurado em 1854 em Breslau, minaria a Torá por treinar rabinos que argumentariam que a halakhah derivou de rabinos em vez de revelação direta do Monte Sinai. Assim que o seminário foi aberto, Hirsch desafiou seu espírito fundador e primeiro diretor, Zacharias Frankel, a declarar publicamente os princípios religiosos que orientariam o ensino ali. Quando Frankel falhou em obedecer, Hirsch o atacou tenazmente na impressão, particularmente após a publicação de *Darkhei haMishnah* de Frankel ('Caminhos da Mishnah') em 1859 parecia confirmar suas suspeitas.

A amargura do ataque de Hirsch a Frankel pode ser atribuída talvez à semelhança de suas perspectivas e à necessidade de diferenciar sua própria ortodoxia do que viria a ser na Alemanha o movimento histórico e (no século XX) um precedente para a ideologia do judaísmo conservador nos Estados Unidos. Como Hirsch e Geiger, Frankel, que nasceu em Praga, estudou assuntos seculares (em Budapeste, de 1825 a 1830), bem como o Talmud. Como um dos primeiros rabinos da Boêmia a pregar em alemão, ele estava na vanguarda dos modernizadores na década de 1830, quando serviu como rabino local de Teplitz . Ele foi, portanto, atraído para os debates dos reformadores na década de 1840, mas desde o início adotou uma linha independente, insistindo que o livro de orações só deveria ser alterado se continuasse a refletir o espírito do ritual tradicional, incluindo o 'desejo piedoso de a independência do povo judeu 'expressa na esperança messiânica, apesar da lealdade dos judeus alemães à pátria. Ele participou da Conferência de Reforma em Frankfurt em 1845, mas se retirou em protesto contra algumas das propostas, notadamente a eliminação gradual do hebraico na oração, mas falhoupara persuadir outros rabinos a se juntarem a ele em um contra-sínodo. Assim como Hirsch, então, Frankel na década de 1850 estivera próximo do movimento reformista enquanto tentava conduzir suas próprias reformas "históricas positivistas", mesmo mantendo para Hirsch e outros que não estava se afastando do judaísmo tradicional. Quando ele finalmente respondeu ao questionamento de Hirsch sobre a relação da tradição rabínica com a revelação do Monte Sinai, em um breve artigo publicado em 1861 em seu jornal, o *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* , ele reafirmou o significado e a antiguidade da tradição rabínica mas afirmou que a origem mosaica de algumas das halakhah ainda estava para ser resolvida. [8]

A ortodoxia hirschiana teve uma história institucional contínua na Alemanha durante a década de 1930 na *Austrittsgemeinde* , e os refugiados dos nazistas que *fundaram* as *sinagogas* Adass Jeshurun ('Congregação de Jeshurun') e Adass Jisroel ('Congregação de Israel') em Nova York e Joanesburgo, respectivamente, preservou sua combinação distinta de ortodoxia estrita com abertura à cultura secular. Sob a liderança do genro de Hirsch, Salomon Breuer, que sucedeu Hirsch em 1888 como rabino em Frankfurt, o *Austrittsgemeinde* tomou a iniciativa de se estabelecer em maio de 1912 em Kattowitz , na Alta Silésia, Agudat Israel ('União de Israel' , também conhecido simplesmente como Agudah), que se apresentou como uma organização mundial dos ortodoxos. Os rebeldes ortodoxos alemães esperavam que a Agudah conseguisse o apoio dos grandes rabinos das yeshivot da Europa Oriental na luta contra a Reforma e também contra o sionismo, que eles viam como um nacionalismo secular hostil à religião real. A mudança não foi apoiada por todos os *haredim* da Europa Oriental , muitos dos quais preferiram lidar com a ameaça da modernidade ignorando-a, e tanto os europeus orientais da Polônia e da Lituânia quanto os ortodoxos húngaros que se juntaram à organização olharam com desconfiança para a disposição dos Os judeus alemães devem aceitar grande parte da cultura e práticas europeias em geral. No entanto, um número suficiente de líderes rabínicos do leste

participou em 1912, e em mais três Grandes Assembléias, em Viena em 1923 e 1929, e em Marienbad em 1937, para transformar a Agudah em um grande grupo de lobby dentro da sociedade judaica. [9]

A neo-ortodoxia alemã havia se desenvolvido de uma maneira tão distinta que era mais fácil ver o que os membros da Agudah se opunham do que onde eles concordavam, exceto pelo princípio de que as decisões pelos judeus deveriam ser tomadas pela autoridade de rabinos como eles. A instituição central que surgiu dentro da União foi o Moetset Gedolei haTorah , o 'Conselho dos Sábios da Torá', escolhido com base em seus aprendizagem talmúdica . Nas questões políticas que surgiram na agenda desde o início (originalmente no que diz respeito aos assuntos na Polônia, onde Agudat Israel formou um partido político em 1919), no entanto, grande influência foi exercida pela Grande Assembleia democraticamente eleita, bem como pela Conselho que nomeou. A participação de sábios rabínicos universalmente admirados foi crucial para o sucesso da Agudah . Mas também garantiu uma tensão constante , uma vez que muitos dos rabinos do Leste Europeu não viam qualquer valor na cultura ocidental que os rabinos alemães haviam abraçado. Os rabinos poloneses e lituanos ficaram pouco preocupados com a Reforma, que quase não causou impacto em suas comunidades, e a aliança que buscavam era principalmente contra os sionistas seculares. Seguindo uma proposta de Hayyim Soloveitchik, o rabino comunal de Brest-Litovsk (conhecido em iídiche como Brisk) e amplamente reconhecido como o principal talmudista de sua época, a unidade nos assuntos religiosos foi arquitetada concordando que os diferentes grupos deveriam ter permissão para manter seus modos de vida inalterados. Na verdade, uma quantidade considerável de mudanças provou ser possível sob os auspícios da Agudah , particularmente no status das mulheres. Dentro do mundo ortodoxo, a notável Sarah Schenirer, autodidata e de uma família hassídica despreocupada com a educação secular, abriu uma escola em sua casa na Cracóvia em 1917 para ensinar religião a meninas, para que elas não fossem obrigadas a frequentar escolas católicas. Em 1939, cerca de 200 de suas escolas Beth Jacob estavam operando em toda a Europa Oriental sob os auspícios da Agudat Israel; desde 1945, muitas escolas Beth Jacob foram abertas nos Estados Unidos e em Israel. [10]

Assim como o movimento reformista sofreu pressão por seu anti-sionismo nas décadas de 1930 e 1940, o mesmo aconteceu com a Agudah . Isaac Breuer, filho de Salomon, foi um importante porta-voz da Agudah desde o início, mas se tornou menos anti-sionista após a Declaração de Balfour em 1917 e, em 1936, quando migrou da Alemanha nazista para a Palestina, fundou uma divisão movimento Poalei Agudat Yisrael, para trabalhar por um estado judeu independente 'unindo todo o povo de Israel sob o governo da Torá, em todos os aspectos da vida política, econômica e espiritual do Povo de Israel na Terra de Israel'. Em contraste, Yitzhak, o filho mais novo de Hayyim Soloveitchik, que sucedeu seu pai como rabino de Brisk, manteve as tradições de seu pai tanto de estudo talmúdico quanto de oposição aos estudos seculares e sionismo. Apesar de ter sido forçado a fugir da Europa em 1939 e, como resultado, residir em Jerusalém pelos últimos vinte anos de sua vida, ele se alinhou firmemente como um porta-voz da comunidade *haredi* em Israel, recusando-se a assumir qualquer posição pública, mas se manifestando em defesa do judaísmo sempre que ele acreditasse que havia uma ameaça. [11]

O irmão mais velho de Yitzhak, Moshe, e seu sobrinho, Joseph B. Soloveitchik, levaram o ethos do Agudat Israel para os Estados Unidos, onde se tornaram figuras importantes dentro da ortodoxia americana. Moshe evitou a educação secular como seu pai, mas como chefe do Seminário Teológico Rabino Isaac Elchanan no Yeshiva College em Nova York a partir de 1929, ele estava aberto aos estudos seculares e trouxe a abordagem analítica para o estudo do Talmud iniciada por seu pai para um novo, e comunidade ortodoxa receptiva. O 'método Brisker', que envolvia a aplicação de uma análise conceitual abstrata ao estudo do Talmud, era considerado um incentivo à criatividade intelectual rigorosa sem exigir uma educação secular. É, portanto, um pouco surpreendente - e aparentemente devido à influência de sua mãe - que o prodigiosamente talentoso Joseph acrescentou uma educação universitária ao seu domínio do estudo do Talmud como ensinado por seu avô, recebendo um doutorado em Berlim em 1932 com uma tese sobre o filosofia de Hermann Cohen. É um testemunho da natureza abstrata da filosofia kantiana defendida por Cohen que as idéias de

Cohen, que tiveram uma influência tão forte no Judaísmo Reformado na primeira metade do século XX (ver Capítulo 17), também puderam atrair esse pilar do pensamento ortodoxo moderno .

A combinação de sofisticação filosófica com notável conhecimento talmúdico e dons retóricos deu a Joseph B. Soloveitchik uma autoridade incomparável nos círculos ortodoxos modernos na América desde a década de 1950 até sua morte em 1993. Seus escritos filosóficos sobre o judaísmo tiveram como resultado uma influência muito maior dentro do Comunidade judaica do que a da maioria dos outros pensadores judeus no século XX. Como Isaac Breuer, e ao contrário dos outros membros de sua família, Soloveitchik defendia a plena participação dos judeus ortodoxos na cultura secular e na sociedade em geral e (eventualmente) o apoio ao sionismo, apesar da natureza secular do estado israelense. Chamado por muitos dentro da ortodoxia moderna simplesmente de 'o Rav ', Soloveitchik era a autoridade presidente supervisionando a ordenação de rabinos ortodoxos através da Universidade Yeshiva, à qual o Seminário Teológico Elchanan é filiado, tentando equipá-los com um treinamento talmúdico no estilo europeu yeshivot e uma sensibilidade para as necessidades da vida americana de classe média. O *Halakhic Man de* Soloveitchik visa mostrar que 'o homem da halakhah ' combina o impulso cognitivo do homem científico em busca de conhecimento neste mundo com o desejo religioso de reconhecer a presença divina por meio da ação. Sua afirmação de que através do estudo e prática da halakhah a aparente contradição entre razão e revelação pode ser superada, com a experiência interior de tais *mitzvot* como oração, arrependimento, luto e regozijo ritual construído no tecido das próprias *mitzvot* em umtensão dialética produtiva, tem sido imensamente atraente para os judeus ortodoxos que tentam combinar a observância dos mandamentos com uma integração completa na civilização ocidental contemporânea. Soloveitchik descreveu a vida de acordo com a halakhah , devotada à produtividade humana, estudo da Torá e arrependimento, como uma vida de liberdade e criatividade intelectual, enquanto afirmava que a submissão necessária à vontade inescrutável de Deus é inevitável para todos os que reconhecem a realidade da condição humana . A sofisticação de seus argumentos forneceu, no mínimo, segurança para aqueles judeus ortodoxos modernos ansiosos por apresentar, para si mesmos e para os outros, suas vidas de observância de *mitzvot* como racionalmente justificadas em termos de valores ocidentais. Um papel semelhante foi desempenhado em tempos mais recentes por outros teólogos ortodoxos modernos, como o ex-rabino-chefe britânico Jonathan Sacks. [12]

Uma tarefa importante para Soloveitchik era equipar os judeus ortodoxos modernos com um guia confiável para viver em uma sociedade de consumo ocidental sem violar as normas da halakhah . Sua autoridade foi complementada pela de Moshe Feinstein, que fugiu de seu posto de rabino na Bielo-Rússia para os Estados Unidos em 1936 para assumir o cargo de chefe de uma yeshivá no Lower East Side de Nova York. Neste cargo, que manteve até sua morte cinquenta anos depois, Feinstein emitiu uma série de respostas a perguntas sobre a abordagem religiosa correta da ciência, tecnologia e política e do mundo gentio cheio de bens de consumo em que os judeus americanos se encontravam, como nesta decisão sobre o comportamento correto na época dos feriados cristãos:

> *É em si mesmo repreensível fazer férias quando estão celebrando seu culto estrangeiro - aqueles que têm incomodado e amargurado a nação de Israel por quase dois mil anos e ainda suas mãos estão estendidas ... Em nosso país, por causa da abundante bênção que Deus, que Ele seja bendito, concedeu, há um grande desejo e apetite pelas alegrias deste mundo em todas as experiências agradáveis que eles chamam de 'tempo bom', que também é um assunto que corrompe muito o homem. Isso o acostuma a desejar coisas para as quais não há necessidade e destrói seu caráter até que ele se torne uma besta maligna. No início, ele procura [satisfazer] seus desejos com alguma coisa permitida ... e quando é impossível [obter isso], ele não se abstém nem mesmo do proibido.* [13]

Soloveitchik e Feinstein estabeleceram o padrão de uma vida ortodoxa ideal para os judeus da diáspora no mundo moderno, mas os rabinos comunitários que tentaram colocar esse padrão em operação sabem que muitos em suas congregações ignoram o que lhes é dito para fazer. Desde o surgimento deA reforma no início do século XIX e a crescente consciência dos judeus de que tinham outras opções religiosas além de obedecer ao rabino comunitário, a maioria dos líderes ortodoxos acatou, embora relutantemente, o que na

verdade era um padrão duplo. Já era comum na comunidade de Hirsch em Hamburgo que os membros da congregação fizessem negócios no sábado. Durante grande parte do século XX, alguns judeus ortodoxos insistiram em que homens e mulheres sentassem juntos para orar na sinagoga, apesar da oposição de seus rabinos, para quem a posição, altura e natureza da barreira divisória entre adoradores masculinos e femininos às vezes se tornava uma questão totêmica no qual os rabinos tiveram que se comprometer: na década de 1950, os rabínicos graduados da Yeshiva University foram encorajados a assumir um púlpito com congregações com assentos mistos, mas esperava-se que garantissem uma separação dentro de cinco anos de sua nomeação - nem sempre com sucesso. Em algumas sinagogas ortodoxas, onde o estacionamento estará fechado para o sábado, a congregação estacionará seus carros nas ruas adjacentes e o rabino evitará mencionar o assunto em seu sermão, alegando que é melhor ter pecadores na comunidade , onde eles ainda podem ser encorajados (mesmo que apenas pelo exemplo) a adotar um estilo de vida mais religioso, do que forçá-los a mudar para uma denominação diferente. A política, pelo menos até recentemente, teve um sucesso notável no anglo-judaísmo. A Sinagoga Unida, abrangendo muitas das sinagogas ortodoxas em Londres e algumas nas províncias sob a autoridade do rabino-chefe britânico, e estabelecida por ato do parlamento em 1870, reivindica entre seus membros cerca de metade dos judeus ingleses, muitos dos quais observam o halakhah de uma forma bastante relaxada. Isso não implica necessariamente em ignorância da parte deles - embora, seguindo o exemplo de Maimônides em relação aos caraítas, a justificativa rabínica para tolerar a frouxidão é que esses judeus são como 'crianças que foram capturadas' e, portanto, não são responsáveis por sua incapacidade de pisar o caminho certo - mas sim que os judeus ortodoxos contemporâneos na diáspora cada vez mais vêem sua religião como um modo de vida derivado de um conjunto de regulamentos textuais, em vez de um modo de vida imitado de geração em geração. [14]

A posição dos judeus ortodoxos modernos em Israel é bastante diferente, uma vez que viver em uma sociedade de maioria judaica permitiu, pelo menos para alguns, uma independência considerável da investigação teológica. Assim, por exemplo, o cientista Yeshayahu Leibowitz, que passou sua vida profissional como professor de química e neurofisiologia na Universidade Hebraica, forjou uma concepção distinta do Judaísmo como uma religião teocêntrica que exige que os crentes sirvam a Deus simplesmente para servi-lo e não por qualquer recompensa ou propósito metafísico. Argumentando que científicoas descobertas são absolutas, mas a religião é uma questão de escolha, Leibowitz definiu a halakhah como obrigatória e a expressão máxima do compromisso com Deus, negando qualquer possibilidade de qualquer filosofia, teologia ou misticismo especificamente judaico. Inabalavelmente independente, ele defendeu a separação completa entre a religião e o estado secular em Israel após 1948. Ele se opôs veementemente à anexação do território após a guerra de 1967, caso o aumento da população árabe prejudicasse o caráter de Israel como um estado em que a maioria dos cidadãos eram judeus. Ele encorajou a plena participação das mulheres no aprendizado da Torá (talvez encorajado pela reputação excepcional de sua irmã mais nova Nehama , uma estudiosa e professora que publicou, entre outras obras, um comentário sobre a porção da Bíblia para cada sábado que alcançou estudantes em todo o mundo). [15]

Yeshayahu Leibowitz interpretou as atrocidades humanas como o produto de falhas na humanidade sem significado teológico e, portanto, não viu necessidade de refletir sobre qualquer significado teológico mais profundo nos eventos do Holocausto. Uma postura semelhante pode ser encontrada em grande parte do pensamento ortodoxo moderno. Nos Estados Unidos, Eliezer Berkovits afirmou que Deus estava presente, mas invisível em Auschwitz, e que a grandeza e o poder de Deus foram demonstrados precisamente por sua recusa em intervir. Em 1973, em sua *Fé após o Holocausto* , Berkovits afirmou que, apesar da singularidade do horror, o Holocausto não apresentou nenhum problema novo para a fé, uma vez que os judeus reconheceram desde o tempo de Jó que Deus pode se retirar para dar aos humanos gratuitamente vontade de cometer atos que podem ser opressores. Os teólogos ortodoxos conseguiram até extrair uma mensagem positiva de redenção da realidade do horror. Durante o próprio Holocausto, R. Isaac Nissenbaum declarou no Gueto de Varsóvia a necessidade de santificar a vida tanto quanto possível, preservando-a ao

invés de buscar o martírio na morte, e o rabino ortodoxo americano Irving (Yitz) Greenberg, que nasceu apenas em 1933 e criado na segurança dos Estados Unidos, vê o Holocausto como o fim de uma etapa na relação de Deus e Israel e o início de uma nova etapa, com implicações para a obrigação de cumprir os mandamentos. Ele argumentou em 1977 que 'a necessidade moral de um mundo vindouro ... surge poderosamente do encontro com o Holocausto' e que 'se a experiência de Auschwitz simboliza que estamos separados de Deus e da esperança ... então a experiência de Jerusalém simboliza que as promessas de Deus são fiéis e seu povo continua vivo '. Assim, os judeus têm uma responsabilidade especial para com aqueles que morreram para trabalhar para pôr fim aos valores que apoiaram o genocídio. [16]

JUDAÍSMO CONSERVADOR

A história do judaísmo "positivista histórico" iniciada por Zacharias Frankel ao mesmo tempo que a neo-ortodoxia de Hirsch em meados do século XIX pertence ainda mais do que Hirsch aos judeus dos Estados Unidos. Na Alemanha, os rabinos que se formaram no Seminário Jüdisch-Theologische de Frankel em Breslau, onde receberam um treinamento basicamente ortodoxo junto com o estudo crítico das fontes antigas no espírito das universidades, passaram a servir a comunidades ortodoxas relaxadas ou, em alguns casos , Reformar congregações. Na América, entretanto, a ênfase de Frankel na história e tradição de Israel como a fonte da lei e da tradição tornou-se a base do Judaísmo Conservador sob a inspiração de Solomon Schechter na primeira década do século XX.

Em 1883, três anos antes de Moses Gaster , após estudar no Seminário de Breslau, se mudar para a Inglaterra para ensinar em Oxford e se tornar o *haham* da comunidade sefardita ortodoxa, como vimos (aqui), Solomon Schechter, outro romeno, foi persuadido por Claude Montefiore, um colega estudante na recém-fundada Reform Hochschule für die Wissenschaft des Judentums em Berlim, a ir para Londres como tutor de Montefiore em rabínicos . O fato de Montefiore ter precisado usar seus amplos meios para importar tal ensino ilustra a escassez de aprendizagem rabínica no Reino Unido naquela época. Mas Schechter, o filho de um Habad *hasid* , rapidamente provou ser um erudito crítico extremamente produtivo, e em 1890 ele foi nomeado para um cargo de professor talmudics em Cambridge. Lá, ele se tornou famoso por trazer para Cambridge grande parte do enorme arquivo de manuscritos do Cairo Genizah, que fornece uma importante fonte de evidências para o judaísmo na Idade Média.

Foi a partir dessa formação acadêmica que Schechter foi atraído em 1902 - no mesmo ano em que seu antigo empregador e aluno Claude Montefiore fundou a radical União Religiosa Judaica Reformada - para dirigir o Seminário Teológico Judaico da América, fundado há quinze anos. anteriormente pelo rabino italiano Sabato Morais . (O próprio Morais já havia trabalhado para a Congregação Espanhola e Portuguesa em Londres, onde Gaster se tornou *haham* , e via o papel do Seminário como o treinamento de rabinos no Judaísmo tradicional, precisamente a fim de combater a atração da Reforma radical. oito alunos da primeira turma do seminário era Joseph H. Hertz, que, como vimos (aqui), mais tarde seria o rabino-chefe do Império Britânico.) A capacidade de Schechter de trilhar um caminho entre a ortodoxia eA reforma foi sustentada por uma forte piedade pessoal, rigor acadêmico e uma visão clara do papel da história e do futuro do povo de Israel. Daí sua definição da teologia da escola histórica dentro do Judaísmo: 'Não é a mera Bíblia revelada que é de primeira importância para o judeu, mas a Bíblia como ela se repete na história, em outras palavras, como é interpretada pela Tradição . ' Esta teologia tradicionalista, que permitiu uma mudança halakhic na medida em que refletia a prática atual de Israel como um todo (embora isso deva ser determinado), é surpreendentemente próxima à atitude dos fariseus para com a tradição ancestral no período do Segundo Têmpora. Não é por acaso que o grande estudo dos fariseus pelo mais antigo sucessor de Schechter como chefe do seminário, Louis Finkelstein (que estava ligado ao seminário desde sua ordenação em 1919 até sua morte em 1991), revela tanto sobre as preocupações da vida judaica do século XX na América como sobre o grupo do Segundo Templo, que é seu tema ostensivo. [17]

Schechter trouxe para Nova York um notável corpo docente de estudiosos europeus,

ajudado não menos pela prosperidade comparativa de muitos judeus americanos no início do século XX, e em 1913 fundou a Sinagoga Unida da América, que (atualmente sob o título menos ambicioso de 'United Synagogue of Conservative Judaism ') coordena os assuntos das congregações conservadoras nos Estados Unidos e Canadá. O título original da organização reflete a esperança, comparada no início de 1873 pela União das Congregações Hebraicas Americanas, de que essa forma de Judaísmo se tornaria o padrão no novo país da América. Durante grande parte do século XX, essa esperança parecia razoável. Uma vez que a ideologia conservadora era de uma tradição dinâmica moldada pelos próprios judeus, ela permitiu uma grande auto-expressão religiosa de acordo com os ideais americanos de individualidade, sem a elaboração de livros de regras escritos característicos da ortodoxia contemporânea ou a dolorosa extrusão de um consenso sobre questões de princípio características da Reforma. Abraham Joshua Heschel, um professor do Seminário Teológico Judaico de 1946, exortou em seu influente *God in Search of Man* , publicado em 1955, que os judeus deveriam procurar redescobrir o fervor e a convicção não por meio de argumentos racionais, mas por meio de decisões existenciais esclarecidas pela razão, para capacitam-se a experimentar temor e reverência, a abrir suas mentes para a linguagem evocativa da Torá e a evocar o mistério da existência experimentando a observância das *mitzvot* . A abordagem espiritual e moral de Heschel tocou uma corda particularmente com os alunos do seminário nos anos 1960. [18]

A autoconfiança do judaísmo conservador na América em meados do século XX foi reforçada pelo acordo sobre a importância do hebraico e da terra de Israel como partes da tradição nacional a ser conservada. Já em 1905, Schechter escreveu sobre o sionismo como 'o grande baluarte contra a assimilação', e em 1913, no mesmo ano em que ajudou a fundar a Sinagoga Unida da América, participou do 11º Congresso Sionista em Viena. Mas em muitas outras questões teológicas importantes, os judeus conservadores no século passado simplesmente concordaram em discordar. Assim, por exemplo, as opiniões sobre o significado teológico do Holocausto têm variado enormemente. Heschel, que escapou de Berlim em 1939 na casa dos trinta, insistiu que a única resposta apropriada é o silêncio, enquanto o filósofo Richard Rubenstein, que foi ordenado como um rabino conservador pelo Seminário Teológico Judaico em 1952, afirmou em *After Auschwitz* , publicado pela primeira vez em 1966, que "Deus realmente morreu em Auschwitz", mas que a comunidade religiosa judaica continua importante em dar aos humanos a sensação de que não estão sozinhos. [19]

Emet ve -Emunah ('Verdade e Fé'), a declaração de princípios produzida em 1988 por uma Comissão sobre a Filosofia do Movimento Conservador, deixou em aberto até questões centrais sobre a noção de revelação e observância da halakhah :

> *A natureza da revelação e seu significado para o povo judeu foram entendidos de várias maneiras dentro da comunidade conservadora. Acreditamos que as fontes clássicas do Judaísmo fornecem amplos precedentes para essas visões da revelação ... Alguns de nós concebem a revelação como o encontro pessoal entre Deus e os seres humanos ... Outros entre nós concebem a revelação como a descoberta contínua, através da natureza e da história, de verdades sobre Deus e o mundo. Essas verdades, embora sempre condicionadas culturalmente, são vistas como o propósito final de Deus para a criação. Os proponentes desta visão tendem a ver a revelação como um processo contínuo ao invés de um evento específico ... Para muitos judeus conservadores, Halakhah é indispensável antes de tudo porque é o que a comunidade judaica entende que seja a vontade de Deus. Além disso, é uma expressão concreta do nosso encontro permanente com Deus. Este elemento divino da lei judaica é entendido de várias maneiras dentro da comunidade conservadora, mas, como quer que seja entendido, é para muitos a razão principal para obedecer à Halakhah , a razão que sustenta todo o resto ... Nós, da comunidade conservadora, estamos comprometidos com continuando a tradição rabínica de preservar e melhorar a Halakhah , fazendo as mudanças apropriadas nela por meio da decisão rabínica ... Embora a mudança seja umatradicional e uma parte necessária da Halakhah , nós, como nossos ancestrais, não estamos comprometidos com a mudança por si mesma ... Seguindo o exemplo de nossos predecessores rabínicos ao longo dos tempos, entretanto, consideramos instituir mudanças por uma variedade de razões. Ocasionalmente, a integridade da lei deve ser mantida ajustando-a para se conformar à prática contemporânea entre os judeus praticantes ... Algumas mudanças na lei são projetadas para melhorar as condições materiais do povo judeu ou da sociedade em geral. O objetivo de outros é promover melhores relações entre os judeus ou entre os judeus e a comunidade em geral. Em alguns casos, mudanças são necessárias para prevenir ou remover a injustiça, enquanto em outros elas constituem um programa positivo para melhorar a qualidade da vida judaica, elevando seus padrões morais ou aprofundando sua piedade.* [20]

Subjacente ao pluralismo aceito dentro do movimento conservador estava um compromisso evidente para integrar a tradição judaica com a vida no mundo moderno. Isso levou, por exemplo, na década de 1950 a uma interpretação positiva do uso de carros no sábado para frequentar a sinagoga, em marcante contraste com o fechamento dos estacionamentos das sinagogas considerados obrigatórios pelas comunidades ortodoxas. Daí a declaração da Comissão:

> *Abster-se de usar um veículo motorizado é uma ajuda importante na manutenção do espírito de repouso do sábado. Além disso, essa restrição ajuda a manter os membros da família unidos no sábado. No entanto, quando uma família reside além de uma distância razoável a pé da sinagoga, o uso de um veículo motorizado para fins de atendimento à sinagoga não deve, de forma alguma, ser interpretado como uma violação do sábado, mas, pelo contrário, tal atendimento será considerado um expressão de lealdade à nossa fé.* [21]

Essa tolerância não evitou cismas dentro do movimento conservador durante o século XX. Tanto o Reconstrucionismo quanto a União para o Judaísmo Tradicional originaram-se de um debate apaixonado dentro do corpo docente excepcionalmente talentoso, conhecedor e opinativo do Seminário Teológico Judaico. Mordechai Kaplan, filho de um rabino ortodoxo e educado na América, foi ordenado no seminário logo após a chegada de Schechter e lá ensinou por mais de cinquenta anos. A filosofia reconstrucionista que ele adotou foi um desdobramento de um aspecto do judaísmo conservador como um todo. Em 1934, Kaplan produziu a declaração definidora, em *Judaism as a Civilization* , de sua afirmação de que a evolução da civilização religiosa do povo judeu, conforme se adaptou a vários contextos históricos, constitui em si a natureza do Judaísmo, e que uma resposta apropriada a o mundo moderno éportanto, para ser abraçado em vez de suportado. O judaísmo deve ser reconstruído e os costumes judaicos reinterpretados para torná-los relevantes na era moderna. Tal abordagem, apoiada por uma combinação de argumentos filosóficos e sociológicos, bem como pelo sionismo cultural secular defendido pelo ensaísta hebraico Asher Ginzberg (conhecido por seu pseudônimo de ' Ahad Ha'am '), na prática trouxe os Reconstrucionistas em muitos aspectos da prática e liturgia perto das comunidades reformadas e encorajou a popularidade nos subúrbios judeus americanos da noção de que uma sinagoga deveria ser principalmente um centro comunitário , com oração e estudo como atividades secundárias. Assim, o *Livro de Oração* do *Sábado* editado por Kaplan em 1945 excluiu referências à ressurreição dos mortos e a um messias pessoal, e até mesmo aos judeus como povo escolhido. Por outro lado, os Reconstrucionistas mantiveram de suas raízes conservadoras uma forte ênfase na necessidade do hebraico na oração e na prática contínua de rituais que são vistos para transmitir as percepções das gerações anteriores (embora tais rituais possam ser alterados por motivos éticos se o contexto histórico específico de suas origens não é mais visto como aplicável). A Sociedade para o Avanço do Judaísmo de Kaplan, fundada em 1922, deu origem em 1955 à Federação Reconstrucionista Judaica e, desde 1968, fundou seu próprio Colégio Rabínico Reconstrucionista na Pensilvânia. [22]

Não é por acaso que o movimento reconstrucionista respondeu mais rápida e radicalmente do que outras formas de judaísmo às mudanças de papéis das mulheres. O papel religioso das mulheres, que quase não mudou desde a criação de um papel religioso doméstico para elas no início do período rabínico, foi amplamente reconhecido no século XX como uma questão importante que requer algum tipo de reforma. Os serviços de 'consagração' para meninas foram introduzidos em algumas sinagogas ortodoxas na Inglaterra no século XIX, mas para os judeus conscientes da emancipação feminina na sociedade em geral e seu ingresso na educação universitária e nas profissões, a ignorância e exclusão contínua de muitas mulheres chegaram a parecem cada vez mais anacrônicos e inaceitáveis. Em 1922, Kaplan foi o primeiro a introduzir um ritual de *bat mitzvah* no serviço da sinagoga, quando sua própria filha atingiu a maturidade (aos doze anos e um dia), e na década de 1940 as mulheres receberam total igualdade nos rituais da sinagoga em todos Congregações reconstrucionistas. As mulheres foram ordenadas pela primeira vez como rabinos reconstrucionistas em 1968, e o reconhecimento e inclusão de lésbicas, gays, bissexuais e judeus trans tornou-se parte integrante da adaptação do movimento ao moderno mundo norte-americano. [23]

O Reconstrucionismo de Kaplan foi visto com suspeita e hostilidade por outros membros do corpo docente do Seminário Teológico Judaico, entre eles o grande estudioso do Talmud Saul Lieberman, que havia treinado em yeshivot na Bielo-Rússia antes de vir para o Seminário em 1940, após mais de uma década estudando e ensinando na nova Universidade Hebraica de Jerusalém. Apesar de sua abertura intelectual para as origens históricas de todos os aspectos do judaísmo, a maioria desses professores era temperamentalmente inclinada à tradição na liturgia da sinagoga. Foi um debate dentro do próprio seminário no início dos anos 1980 sobre a ordenação de mulheres pelo seminário que levou outro grande talmudista , David Weiss Halivni , a formar uma organização separada, a Union for Traditional Conservative Judaism, que desde 1990 rompeu inteiramente do movimento conservador (e retirou 'Conservador' de seu nome). A Union for Traditional Judaism abriu sua própria escola rabínica, mas ainda não teve um grande impacto sobre as congregações conservadoras na América do Norte, que são, se alguma coisa, geralmente mais inclinadas a uma observância mais frouxa do que seus rabinos. Na verdade, o judaísmo conservador de todos os matizes está em uma espécie de crise, já que os congregados abandonam o terreno central que ele representa, seja na esperança de uma espiritualidade mais profunda dentro de um dos movimentos de renovação ortodoxos ou independentes, ou para o judaísmo mais pluralista da reforma, ou mesmo para uma forma totalmente secular de identidade judaica, ou nenhuma. [24]

Em vista do entusiasmo com o sionismo dentro do movimento conservador desde o início, talvez seja irônico que esta forma de judaísmo nunca se tenha difundido na terra de Israel, onde é conhecido como Masorti , em parte porque os líderes Masorti não foram incluídos no o estabelecimento do chamado Status Quo que governa as relações entre o estado secular e as autoridades rabínicas desde 1948. Até recentemente, a maioria dos judeus israelenses Masorti , como a maioria dos judeus reformistas israelenses, eram de famílias de imigrantes recentes dos Estados Unidos, embora nativos seculares Os israelenses começaram a recorrer cada vez mais aos Masorti , bem como à Reforma, práticas para rituais de vida, como casamentos e funerais. A divulgação do Seminário Teológico Judaico aos judeus não afiliados na ex-União Soviética desde a década de 1990 parece ter tido pouco impacto. Em outras partes da diáspora, tem havido um pouco mais de entusiasmo, com um florescente seminário rabínico conservador, o Seminario Rabínico Latinoamericano , fundado em 1962 em Buenos Aires, na Argentina, no modelo do Seminário Teológico Judaico de Nova York.

No Reino Unido, Louis Jacobs, que, incomum para um rabino inglês, havia sido treinado inteiramente na Inglaterra (em yeshivot em Manchester e Gateshead e na Universidade de Londres) e serviu como rabino de sinagogas ortodoxas em Manchester e Londres nas décadas de 1940 e 1950, renunciou ao cargo de professor no Jewish 'College, o único seminário ortodoxo no país dedicado a treinar rabinos para o serviço comunitário, quando sua nomeação como diretor do Colégio foi vetada em 1961 pelo rabino-chefe, Israel Brodie, com base em pontos de vista heterodoxos nas publicações de Jacobs. O mais importante deles (nesta fase da vida de Jacobs) foi *We Have Reason to Believe* , em que Jacobs aceitou alguns dos métodos dos críticos bíblicos e afirmou que a Bíblia era em parte uma composição humana, noções que não levantariam nenhuma sobrancelha dentro do movimento conservador. Até sua morte em 2006, Jacobs manteve, inflexível e com grande conhecimento, a ortodoxia de seus pontos de vista. Mas ele parecia ter violado o que havia sido identificado por Samson Raphael Hirsch como a pedra de toque da ortodoxia, uma crença de que a Torá é do céu, e o perdão não vinha do rabino-chefe ou de seus antigos colegas rabínicos na Sinagoga Unida. Em 1964, alguns de seus partidários estabeleceram uma nova congregação ortodoxa, a Nova Sinagoga de Londres - fora dos auspícios da Sinagoga Unida e do controle do rabino-chefe - para Jacobs servir como rabino. Jacobs era um estudioso respeitado e autor de livros muito lidos até mesmo por muitos daqueles que o renegavam, e ele era popular entre muitos judeus ortodoxos leigos dentro da Sinagoga Unida. Ele poderia ter continuado a apresentar seu judaísmo como a face da ortodoxia moderna iluminada de acordo com o costume local (*minhag Anglia*), mas ele escolheu, em vez disso, nos anos 1980, filiar sua congregação ao movimento conservador nos Estados Unidos. O resultado, no entanto, não foi nenhuma extensão em massa do compromisso

formal com o judaísmo conservador na Inglaterra, em parte porque muitos judeus ligados a congregações dentro da Sinagoga Unida Ortodoxa praticam e acreditam em um judaísmo diferenciado do judaísmo conservador apenas no nome. [25]

Esta foi uma história europeia e americana. As intensas disputas de reformadores e contra-reformadores na Europa central e ocidental e nos Estados Unidos no século XIX e no início do século XX tiveram apenas ecos tênues nas comunidades judaicas estabelecidas há muito tempo no Oriente Médio e no Norte da África. Lá, como em grande parte da Europa oriental, a principal resposta religiosa aos desafios da modernidade foi uma reafirmação da tradição, como veremos no próximo capítulo.

19
Rejeição

Aos olhos dos *haredim* , aqueles 'temerosos de Deus' ou 'ansiosos' por observar os mandamentos, como Isaías havia exortado seus ouvintes a 'tremerem' da palavra de Deus e, como professores piedosos no tempo de Esdras, tremeram com a instrução divina para Israel colocar de lado suas alianças com os gentios e repudiar sua descendência, todas essas tentativas de adaptar o Judaísmo à modernidade nos últimos dois séculos foram profundamente equivocadas. O termo *haredi* entrou no hebraico moderno no século XIX e no início do século XX como uma tradução de 'ortodoxo' que era usado (entre outros) para os seguidores neo-ortodoxos de Samuel Raphael Hirsch, mas ao longo da última metade do século adquiriu mais conotação específica em referência aos ultraortodoxos que rejeitam a sociedade secular contemporânea como um todo. [1]

Entrar no bairro de Meah Shearim em Jerusalém, logo a oeste das muralhas da Cidade Velha, é dar um passo atrás para os *shtetls* da Europa oriental, conforme imaginado por Shalom Aleichem, com o iídiche falado e escrito em todos os lugares; homens, mesmo no auge do verão mediterrâneo, em sobrecasacas pretas e caftãs, e uma grande variedade de chapéus de pele de aba larga; e mulheres e meninas vestidas modestamente com mangas compridas e meias pretas. Homens e meninos usam mechas laterais (às vezes enfiadas atrás das orelhas) e as barbas são exuberantes. As mulheres casadas mantêm o cabelo coberto para todos, exceto para os maridos, usando um lenço ou uma peruca (com um chapéu quando em público). As perucas podem ser muito glamorosas: as feitas de cabelos loiros comprados na Europa Oriental são especialmente apreciadas. O mercado de perucas do subcontinente indiano é grande o suficiente para uma tentativa de rivais de miná-lo, alegando que o cabelo usado pode estar fora dos limites para os escrupulosos religiosos, com base no fato de que pode ter sido dado como uma oferenda a uma divindade hindu antes de ser usado para seu propósito atual. Toda a vida é estruturada em torno do ritual religioso, seja no lar para as mulheres ou nas sinagogas e salas de estudos para os homens. Há uma sensação de profundo propósito, e cautela com visitantes e turistas que possam atrapalhar este enclave da moderna cidade comercial - principalmente no sábado, quando toda a vizinhança , convocada por sereias a encerrar o trabalho na hora marcada, se dedica à oração, ao estudo da Torá e ao descanso. [2]

Meah Shearim foi formada em 1875 por judeus piedosos da Cidade Velha em busca de condições de vida mais saudáveis, mas a criação de tais enclaves ultraortodoxos foi replicada durante a segunda metade do século XX em outras partes de Israel (em lugares como Bnei Brak , perto de Tel Aviv) e na diáspora (em bairros como Stamford Hill em Londres, partes do Brooklyn em Nova York e áreas de Toronto, Antuérpia e outras cidades). Em todos esses lugares, a segregação física tem como objetivo permitir que os ultraortodoxos levantem barreiras contra a influência da televisão, jornais, publicidade e o resto da cultura popular, educando seus filhos em escolas separadas nas quais a compreensão da natureza da observância da Torá tenha prioridade acima de tudo, e apenas as habilidades mais básicas, como aprender a ler e escrever, são consideradas conquistas adicionais necessárias. O uso da internet provou ser um caso complicado: prevalece entre alguns dos ultraortodoxos, mas em um comício massivo em 2012 em um estádio de beisebol no Queens, Nova York, seu uso geral foi condenado.

Nessas comunidades, que convivem com uma sociedade ocidental de alto nível de sofisticação e (diriam) decadência, as famílias mantêm a solidariedade casando-se, proporcionando emprego e ajuda financeira, dentro da comunidade, para que o exterior não precisa interferir na vida cotidiana. O nascimento de numerosos filhos é estimulado pela observação do mandamento bíblico de ser fecundo e se multiplicar, reforçado para alguns *haredim* pela doutrina de que um aumento da população *haredi* é uma resposta apropriada à enormidade do Holocausto em que tantos dos grandes centros da O aprendizado da Torá foi destruído na Europa oriental. A sobrevivência de famílias

numerosas (frequentemente com dez ou mais filhos) deve muito aos avanços nos cuidados médicos e na prestação de serviços sociais por estados ocidentalizados (incluindo Israel). A alta taxa de retenção dessas crianças em suas comunidades deve tanto à atratividade do estilo de vida e ao poder das ideologias pregadas quanto às barreiras indiscutíveis enfrentadas pelos *haredim* que buscam se aventurar fora de seus enclaves para o desconhecido mundo moderno. Até mulheres *haredi* , cuja escolaridade severamente limitada foi caracterizada como 'educação para a ignorância', e cujo valor pelo recato garante quase invisibilidade na vida pública *haredi,* a ponto de as fotos públicas de mulheres serem desaprovadas e mulheres dançando em casamentos serem excluídas deos homens muitas vezes se expressam satisfeitos com um papel que os deixa supremos no domínio doméstico enquanto seus homens estudam ou trabalham, embora as pressões econômicas estejam levando um número cada vez maior a buscar emprego remunerado, especialmente em Israel e nos Estados Unidos. [3]

Os próprios *haredim* caracterizam essa maneira de observar a Torá como uma preservação da tradição, mas na verdade ela deve muito, como tantas outras coisas no Judaísmo contemporâneo, à reação ao Iluminismo no final do século XVIII. Moses Sofer , mais conhecido como Hatam Sofer , veio originalmente de Frankfurt, mas sua influência duradoura no desenvolvimento de uma resposta ortodoxa rígida à modernidade foi o produto de seus trinta e três anos como rabino de Pressburg , a comunidade judaica mais importante da Hungria , cargo para o qual foi nomeado em 1806, já na casa dos quarenta anos. Confrontado em Pressburg por uma grande minoria de entusiastas do novo estilo de vida judeu esclarecido, Sofer se lançou ao conflito com habilidade e vigor . Ele defendeu uma aplicação nova e intransigente da etiqueta talmúdica de que 'o que é novo é proibido de acordo com a Torá', de modo que qualquer inovação pode ser estritamente proibida apenas porque é uma inovação. Ficará claro a partir da história do judaísmo nos séculos anteriores que essa proibição de qualquer coisa nova era em si mesma ironicamente uma inovação, mas o apelo para defender a tradição tinha uma atraente simplicidade retórica mais frequentemente associada ao fundamentalismo. O Hatam Sofer garantiu a disseminação de sua abordagem, dedicando grande esforço ao encorajamento de instituições educacionais para o estudo da Torá, incluindo sua própria yeshivá em Pressburg , que tinha mais alunos do que qualquer yeshivá desde a época dos *geonim* babilônios . [4]

A forma de judaísmo que Moses Sofer assim declarou como a expressão perfeita da Torá de Moisés foi sua percepção do modo de vida da elite religiosa judaica na Alemanha e na Polônia em meados do século XVIII (daí os códigos de vestimenta dos *haredim* no mundo moderno). O Hatam Sofer se opôs a tudo relacionado ao Iluminismo, instando sua família no testamento que seria publicado após sua morte em 1839, 'nunca toque nos livros de Moses Mendelssohn, e assim você nunca tropeçará.' A yeshivá de Pressburg manteria sua influência sob a liderança de seus descendentes até a Segunda Guerra Mundial e seria refundada em Jerusalém em 1950 por seu bisneto Akiva Sofer . Ele continua a florescer na grande parte *haredi* bairro de Givat Shaul . Em 1879, seu segundo filho, Shimon, que chefiava a organização Mahzikey haDas ('Defensores da Fé') na Cracóvia, foi eleito para o parlamento austríaco para defender o Judaísmo tradicional contra os inovadores. O testamento do Hatam Sofer à sua família expôs com clareza exemplar o estilo de vida que ele desejava consagrar: 'Não mude o seu nome, língua ou roupa para imitar os costumes dos gentios. As mulheres deveriam ler livros em iídiche, impressos em nossa fonte tradicional e baseados nos contos de nossos sábios, e nada mais ... Não diga que os tempos mudaram, pois “temos um pai velho”, bendito seja Ele, que não tem mudou e nunca vai mudar. ' [5]

A imposição de tais leis claras foi reforçada pela afirmação da autoridade absoluta do *Shulhan Arukh* de Karo . Uma geração depois do Hatam Sofer, uma abreviação da obra de Karo por outro rabino na Hungria, Shlomo Ganzfried , resumia em hebraico simples, para judeus iletrados, mas piedosos, as leis que cada indivíduo deve cumprir. Ele se provou tão popular que foi publicado em quatorze edições entre sua primeira publicação em 1864 e a morte de Ganzfried em 1886. Ganzfried estava muito envolvido, como um líder comunal, em uma luta política contra a disseminação do judaísmo neólogo na Hungria, mas sua

maior influência veio através deste livro. A impressão em massa e a disseminação de obras halakhic relata similarmente a influência de muitos líderes *haredi* posteriores , e muitos deles se tornaram mais conhecidos pelo título de um de seus volumes influentes do que por seus próprios nomes. Assim, Yisrael Meir haCohen , que foi uma figura de autoridade extraordinária na Lituânia do século XIX e no mundo ultraortodoxo mais amplo, mas nunca ocupou qualquer cargo de rabínico, é universalmente conhecido pelo título de seu primeiro livro, *Hafets Hayyim* (um livro legal e ético tratado sobre a proibição da calúnia), publicado anonimamente em Vilna quando ele tinha trinta e cinco anos. Sua autoridade foi projetada em particular por meio da circulação em massa de sua *Mishnah Berurah* , um enorme comentário sobre a primeira parte do *Shulhan Arukh* de Karo, destinado a ser um guia detalhado da vida cotidiana para aqueles com a mesma perspectiva piedosa que Ganzfried assumiu, mas com maior capacidade de mergulhar minúcias e para contemplar a variedade.

Em uma pequena mercearia na pequena cidade de Raduń, administrada por sua esposa enquanto ele fazia a contabilidade, e então (quando o negócio estava ruim) por muitos anos como professor, o Hafets Hayyim produziu uma série de livros sobre a observância prática do leis e questões mais amplas de moralidade. Nos últimos anos, ele também viajou muito, usando sua reputação pessoal de piedade para levantar fundos para a manutenção das yeshivot em toda a Europa durante a crise financeira após a Primeira Guerra Mundial, incluindo a yeshivá que havia surgido em Raduń já em 1869 por causa do número de alunos atraídos para estudar com ele. Os Hafets Hayyim , que assumiram um papel de liderança na Agudah (pp. 485-6), teve vida longa, morrendo em 1933, e sua influência se sobrepôs à de um contemporâneo muito mais jovem, Avraham Yeshayahu Karelitz . A carreira de Karelitz , como estudioso talmúdico (conhecido popularmente como Hazon Ish ("Visão de um Homem"), a partir do título de seu próprio comentário anônimo em parte do *Shulhan Arukh*) foi semelhante à dos Hafets Hayyim em seu dependia do estoque de sua esposa para obter apoio econômico. Em seus cinquenta e poucos anos, ele emigrou de Vilna para Bnei Brak na terra de Israel e se tornou o líder espiritual da comunidade *haredi* - primeiro no Mandato da Palestina e depois, nos anos 1940 e no início dos anos 1950, quando o impacto do Holocausto afundou, em todo o mundo . [6]

A autoridade do Hazon Ish derivou em grande parte de uma recusa explícita de especular ou transigir na observância da Torá. Ele separou seus seguidores de outros judeus que se viam como ortodoxos com tanta veemência quanto o Hatam Sofer se opôs à Reforma e às ideologias seculares: 'Da mesma forma que simplicidade e verdade são sinônimos, assim são extremismo e grandeza. Extremidade é a perfeição do assunto. Aquele que é partidário do Caminho do Meio e da mediocridade, e despreza o extremismo, deve encontrar seu lugar entre os falsificadores ou pessoas sem razão ... A fé ingênua é a resposta contundente, que esclarece a verdade e resolve o que está em dúvida. ' A necessidade de se pronunciar sobre questões relacionadas com a vida cotidiana - que para o Hazon Ish após sua emigração em 1933 incluía questões práticas para a observação de decisões relativas especificamente à terra de Israel, como as leis do ano sabático - deu a estes rabínicos líderes um vínculo particularmente estreito com seus seguidores. Os 'grandes homens da geração', como os *haredim* pensavam deles, tornaram-se guias de fato tanto políticos quanto espirituais para um número crescente de estudantes de yeshivá, particularmente em Israel, no último meio século. [7]

Os alunos de Yeshivá forneceram a infantaria em massa para apoiar esses autores quietos e piedosos na guerra contra o secularismo e o relaxamento. A devoção ao estudo da Torá tinha sido o ideal do Judaísmo rabínico, pelo menos para os homens, por muitos séculos, como vimos, mas a novidade no século XIX foi a implementação prática desse ideal na proliferação de yeshivot na Europa oriental tão grande. escala, instituições totais nas quais multidões de jovens devotaram grande parte de suas vidas ao estudo da lei religiosa - e especialmente o Talmude Babilônico e seus comentários - por si só. A primeira dessas yeshivá moderna foi estabelecida em Volozhin em 1803 por um discípulo do Gaon Vilna para combater a influência do hassidismo, substituindo a casuística de *pilpul* pelo estudo do verdadeiro significado dos textos clássicos. Tinha 400 alunos na segunda metade do século XIX. Alguns desses alunos fundaram,em outras partes da Lituânia, novas yeshivot que estabeleceram suas próprias tradições e currículos de aprendizagem distintos. Assim, em

1897, a yeshivá em Slobodka , um subúrbio de Kovno (atual Kaunas), tinha cerca de 200 alunos. A yeshivá fundada na cidade de Tels em 1875 estabeleceu uma nova estrutura de quatro classes com base no desempenho para que bons alunos pudessem progredir para um nível superior. O objetivo de tal reforma educacional era puramente aprimorar o aprendizado, uma vez que nenhuma dessas yeshivot via o estudo principalmente como um caminho para um exame ou certificado de competência, embora na prática muitos que se formaram na yeshivá se tornaram rabinos comunitários. O objetivo era preservar e estudar a tradição por si mesma. Na década de 1940, o desafio dos estudantes da yeshivá em Mir em face da destruição dos judeus da Lituânia, quando eles encontraram refúgio do nazismo após fugirem para o Japão pela Sibéria, foi expresso pela reimpressão de textos judaicos clássicos em Xangai para que o aprendizado não cessasse .

Para os fundadores das yeshivot na Europa oriental no século XIX, a ameaça do Iluminismo estava muito mais distante do que na Alemanha e na Hungria. O desafio mais imediato era angariar apoio na comunidade judaica mais ampla para um estilo de vida que poderia facilmente parecer reservar uma experiência religiosa real para uma classe intelectual de elite em contraste com o apelo de massa do hassidismo. Entre as respostas mais eficazes estava o movimento Musar ('Ética') dentro das academias lituanas, iniciado em Vilna por Yisrael Salanter , que combinou seu trabalho como chefe de uma yeshivá engajada em estudos tradicionais com o papel de sermão para incutir conduta ética entre leigos comuns Judeus tanto quanto entre seus alunos. Muitas de suas técnicas educacionais no uso de homilias pietistas foram adotadas em outras yeshivot lituanas, bem como no mundo judaico mais amplo. [8]

Na época em que Salanter fundou sua própria yeshivá com foco distinto em Musar em Kovno em 1848, a ameaça do hassidismo aos estudos de yeshivá havia de fato retrocedido desde o auge da luta pelos *mitnagdim* no final do século XVIII sob a liderança de Vilna Gaon (consulte o Capítulo 15). Quando a organização Mahzikey haDas foi fundada na Cracóvia em 1879 para combater as incursões do modernismo na Galícia, ela podia contar com o apoio de massa de Belz *hasidim* contra um inimigo comum. A oposição dos *hassidim* ao Iluminismo foi mais uma reação à hostilidade dos líderes dos modernizadores judeus, os *maskilim* , do que intrínseca à própria natureza do hassidismo. O *maskilim* culpou o hassidismo por impedir uma mudança de judeus poloneses para uma educação de estilo ocidental para melhorar sua posição na sociedade, oferecendo uma alternativa supersticiosa. Líderes hassídicos como Menachem Mendel Schneerson , neto do fundador do movimento Habad conhecido por seu volumoso compêndio da lei judaica como o Tsemach Tsedek ('Descendente Justo'), respondeu em meados do século XIX justificando a observância meticulosa dos mandamentos com base em seu significado místico. [9]

O hassidismo foi assim transformado, de um movimento sectário revolucionário contrário ao estabelecimento rabínico no século XVIII, para um novo papel no século XIX na vanguarda da guerra travada pelos *haredim* em apoio aos valores rabínicos conservadores. As comunidades hassídicas começaram a estabelecer suas próprias yeshivot para o estudo da Torá e do Talmud, para isolar seus jovens das influências prejudiciais do mundo exterior, da mesma forma que os *mitnagdim* lituanos haviam tentado se proteger contra o hassidismo. Alguns líderes hassídicos , como Yitzhak Meir Rothenburg Alter dos Gur *hasidim* , o maior grupo hassídico da Polônia central, tornaram-se mais conhecidos por seus escritos sobre a lei judaica do que por seus ensinamentos místicos. Em 1881, seguindo as grandes ondas de emigração para o oeste, a maioria *haredim* judeus na Ucrânia, Galiza e no centro da Polónia, e muitas *haredim* judeus na Bielorrússia, Lituânia e Hungria, seguido de um hasidic modo de vida e usados hasidic ritos de culto. Os diferentes grupos hassídicos mantiveram ferozmente suas identidades e tradições, e sua lealdade a seus *rebbes* individuais (que continuaram a desenvolver interpretações místicas da Torá), mas para o mundo judaico mais amplo eles apresentaram uma frente unida em oposição à mudança secular. Duas questões cruciais permaneceram, no entanto, sobre as quais o consenso entre os *hasidim* , como entre os *haredim* em geral, era (e ainda é) raro: as atitudes em relação ao sionismo e a expectativa pela chegada iminente do Messias. [10]

A expressão mais clara de oposição religiosa ao sionismo no mundo *haredi* moderno foi a formulada por Joel Teitelbaum, *rebbe* da seita hassídica Satmar de Satu-Mare na Hungria

(hoje Romênia). *Aos* olhos dos *hassidim de* Satmar , o empreendimento sionista é um 'ato de Satanás' porque nenhuma tentativa deve ser feita para formar um estado judeu até que o Messias venha. A existência do atual Estado de Israel atrasou, portanto, de forma culposa a era messiânica e o Holocausto foi uma punição divina para os sionistas que tentavam 'forçar o fim'. Quando Teitelbaum, que seria o *rebbe* do Satmar por mais de cinquenta anos, fugiu da Europa em 1944, ele trouxe o hassidismo húngaro para os Estados Unidos, estabelecendo sua comunidade em 1947 em Williamsburg, no Brooklyn, onde se tornaram um iídiche distinto. falando, e totalmente não assimilado, enclave na mistura cultural variada de Nova York. [11]

Os Satmar são extremistas em sua oposição ao estado sionista, o que às vezes se estende à recusa até mesmo de aprovar o uso de palavrasHebraico, mas a suspeita de sionismo era normal entre os *haredim* do final do século XIX por causa do medo de que o nacionalismo secular baseado em território e estado suplantasse a adesão à Torá. No devido tempo, entretanto, movimentos demográficos no início do século XX, com a inclusão de *haredim* na migração de judeus da Europa oriental para a Palestina, e o desenvolvimento de expressões religiosas do sionismo, encorajaram uma resposta mais complexa e argumentos ferozes. Vimos (no Capítulo 18) como o estabelecimento em Kattowitz do Agudat Israel em 1912 procurou reunir todos aqueles determinados a preservar o Judaísmo tradicional contra os ataques da modernidade 'para resolver no espírito da Torá e os mandamentos as várias questões cotidianas que surgirá na vida do povo de Israel ', mas a coexistência dentro desta nova organização serviu apenas para destacar as diferenças entre os participantes, não menos no que diz respeito à crescente comunidade judaica na Palestina.

Na vanguarda do desenvolvimento de uma teologia do sionismo religioso *haredi* compatível com os assuntos práticos dos judeus palestinos no século XX estava o pensamento notavelmente independente de Abraham Kook. Kook foi eleito em 1921 como o primeiro rabino-chefe Ashkenazi da Palestina, tendo migrado da Letônia para a Palestina em 1904 com a idade de 39 anos para se tornar rabino de Jaffa. Ele tinha recebido uma educação talmúdica tradicional complementada pelo estudo independente da Bíblia, filosofia e misticismo, e tinha experiência como rabino comunal na Europa oriental, mas a teologia que desenvolveu era original e se mostrou controversa tanto nos círculos religiosos quanto seculares. Kook considerou o retorno à terra de Israel como o início da redenção divina e exortou os líderes religiosos a verem sua tarefa como o encorajamento de um avivamento espiritual ao lado do avivamento material do assentamento judaico. Pensador profundamente místico, Kook via o mundo real como uma unidade na qual o divino está encarnado, de modo que o retorno dos judeus à sua terra é um elo no processo de redenção universal. Todos os judeus na terra de Israel, incluindo os mais desafiadoramente seculares, têm um papel a desempenhar no esquema divino. Kook poderia até afirmar que os ataques de idealistas seculares à religião deveriam ser apreciados por seu valor religioso paradoxal, usando o conceito cabalístico lúriânico de 'quebra de vasos' para afirmar que 'os grandes idealistas buscam uma ordem tão nobre, tão fina e pura , além do que pode ser encontrado no mundo da realidade, e assim eles destroem o que foi moldado em conformidade com as normas do mundo ... As almas inspiradas pelo reino do caos são maiores do que as almas cuja afinidade é com a ordem estabelecida. ' [12]

Tal tolerância colocou Kook em desacordo com outros *haredim* - o *Rebe* de Gur (o nome em iídiche para Góra Kalwaria) disse dele que 'seu amor por Sião não conhece limites, e [portanto] ele diz que o impuro é puro, e o acolhe' - e os significados que Kook atribuiu ao tradicional filosófico e cabalístico os conceitos costumavam ser radicalmente novos. Seu pensamento foi tão deliberadamente inovador que ele também poderia ter sido discutido no capítulo anterior como um exemplo, ao lado de JB Soloveitchik (aqui), de contra-reforma. Mas a noção central de seu pensamento, de que a intervenção divina na história necessária para provocar a era messiânica poderia ser acelerada pelo assentamento judaico na terra de Israel, havia sido prefigurada no século anterior por sionistas religiosos na Europa oriental e central, de a quem apenas alguns, como Shmuel Mohilever de Białystok (ver Capítulo 16), tomaram medidas práticas nessa direção. Zvi Hirsch Kalischer havia defendido a restauração de sacrifícios em um templo reconstruído na terra de Israel, de sua

base como rabino comunitário por cinquenta anos em uma grande comunidade judaica em uma parte do oeste da Polônia anexada pela Prússia. Yehudah Alkalai , rabino de uma pequena comunidade sefardita perto de Belgrado em meados do século XIX, apresentou planos práticos para encorajar a economia produtiva dos colonos na terra de Israel, pelo menos revivendo a noção do dízimo bíblico para que um ... um décimo da renda de cada judeu deve ajudar a pagar pela reconstrução da terra. Alkalai foi estimulado originalmente pela especulação cabalística de que o ano de 1840 testemunharia a chegada do Messias, mas, quando isso não aconteceu, ele se convenceu de que os judeus eram obrigados a agir . Até 1840, era possível esperar a libertação simplesmente pela graça divina. Mas agora a libertação dependia da *teshuvá* ('retorno' ou 'arrependimento') de Israel, que para Alkalai significava retorno à terra. Ele mesmo passou os últimos quatro anos antes de sua morte em 1878 na terra de Israel. [13]

A esperança messiânica era, portanto, intrínseca ao sionismo conforme se manifestava entre os *haredim* , e a tensão surgiu principalmente em torno da questão de quanto cooperar com os judeus não religiosos na construção de um estado judaico secular que serviria a um propósito religioso mais elevado no devido tempo. A maioria dos sionistas religiosos do século XX vivia fora do mundo *haredi* . O movimento religioso Mizrahi, formado em Vilna em 1902, mas já estabelecendo escolas na Palestina combinando estudos seculares com educação religiosa em 1909, e o partido político e a organização dos trabalhadores HaPoel HaMizrahi ('O Trabalhador Mizrahi'), que existiu ao lado dele na Palestina desde 1922 para promover a Torá e o trabalho , colocou o esforço sionista no centro de sua ideologia e trabalhou com judeus seculares desde o início. Foi de ex-membros de seu movimento jovem, Bnei Akiva , que em 1974 surgiu a forma mais extrema de ortodoxia sionista redentora, Gush Emunim ('O Bloco dos Fiéis'). Este grupo, composto principalmente de jovens religiosos sionistas de classe média que sentiam que o projeto sionista havia perdido o rumo após a Guerra do Yom Kippur em 1973, interpretou o significado messiânico do retorno dos judeus à terra como uma proibição de renunciar a qualquer um dos território invadido por tropas israelenses na Guerra dos Seis Dias de 1967 se ficasse dentro de 'Judéia e Samaria', as fronteiras da terra que, de acordo com a Bíblia, havia sido colonizada pelos filhos de Israel sob a liderança de Josué em cumprimento de Promessa de Deus. [14]

O líder espiritual de Gush Emunim , até sua morte aos noventa e um em 1982, era Zvi Yehudah Kook, filho de Abraham Kook e seu sucessor como chefe da influente yeshivah , Merkaz haRav Kook, que seu pai havia estabelecido em Jerusalém. Zvi Yehudah se considerava o guardião do legado de Abraham após a morte de Abraham em 1935, e trabalhou por quase cinquenta anos na publicação e disseminação dos escritos de seu pai. Mas sua própria interpretação desses escritos foi distinta. Suas crenças gêmeas, que os judeus têm o dever divinamente ordenado de se estabelecer em toda a terra bíblica de Israel e que tudo sobre o Estado secular de Israel, incluindo seu braço militar, é intrinsecamente sagrado por causa de seu papel no processo messiânico, estavam freqüentemente em conflito em meados da década de 1970, quando membros do Gush Emunim eram regularmente expulsos pelas Forças de Defesa de Israel de assentamentos ilegais na Cisjordânia. O Gush Emunim se desfez em 1980 e não existe mais como um grupo separado em grande parte porque sua defesa do assentamento nos territórios ocupados tem, desde a eleição de Menachem Begin como primeiro-ministro em 1977, em qualquer caso, a política de vários governos em Israel - mas por razões políticas em vez de religiosas, uma vez que até agora nenhum governo israelense foi liderado por um político que defendia abertamente a convicção religiosa como base para as decisões políticas.

Zvi Yehudah havia crescido na Lituânia e permaneceu em contato durante toda a sua vida com o mundo *haredi* do aprendizado de yeshivá da Europa Oriental , apesar de suas dramáticas incursões nas realidades das disputas políticas de Israel. Sua formação era muito diferente do sionismo religioso distintamente americano de Meir (originalmente Martin David) Kahane , um rabino do Brooklyn. Kahane dedicou a primeira parte de sua carreira pública à oposição vocal ao anti-semitismo na diáspora, fundando a Liga de Defesa Judaica em Nova York em 1968 e organizando protestos em massa contra a perseguição de judeus pela União Soviética quando eles expressaram o desejo de emigrar para Israel, antes

de ele mesmo migrar dos Estados Unidos para Israel em 1971. Em contraste com Kook e seu seguidores, que defendiam (embora com otimismo) a coexistência com os habitantes não judeus da Judéia e Samaria, o partido Kach fundado por Kahane buscava a expulsão em massa de árabes de Israel e dos territórios ocupados.

Kahane havia sido treinado no Talmud no *haredi* Mir yeshivah no Brooklyn, mas essa nova ideologia derivou mais da atmosfera política nos círculos de direita nos Estados Unidos durante a Guerra Fria do que do apoio local entre os *haredim* em Israel e, apesar do halakhic rigor adotado por alguns de seus seguidores, seus ensinamentos podem ser vistos, como os de Kook, como uma resposta distinta à disseminação de suposições liberais em outras vertentes do judaísmo no final do século XX. Sua visão religiosa, na qual os ideais políticos sionistas predominavam, pode ser mais bem descrita como religião sionista do que como sionismo religioso. A yeshivá que ele abriu em 1987 para ensinar o que ele alegou ser "a autêntica ideia judaica" foi financiada por judeus americanos, e havia um toque do Velho Oeste no estabelecimento de postos avançados judeus cercados por uma população palestina considerada intrinsecamente hostil. Dentro de Israel, o apoio a Kach veio menos da comunidade *haredi do* que dos judeus sefarditas da classe trabalhadora. Os *haredim* , incluindo outros *haredi* sionistas que estavam preparados para se comprometer com as instituições do estado, geralmente não se impressionavam com o compromisso ostensivo de Kahane com os valores religiosos, conforme demonstrado por sua recusa em fazer o juramento padrão em sua eleição para o Knesset sem adicionar um versículo de Salmos a indicam a prioridade da Torá sobre as leis seculares. Seus discursos parlamentares foram boicotados por outros membros do Knesset, e quando uma emenda à lei constitucional básica do país foi aprovada em 1985 para destituir candidatos racistas, Kahane se viu impossibilitado de concorrer às eleições na próxima vez em que eles foram realizados, em 1988. O calor político que ele gerou foi demonstrado pelo tamanho extraordinário da multidão que compareceu ao seu funeral em Jerusalém, em novembro de 1990, depois que ele foi morto a tiros por um egípcio americano, em um hotel em Manhattan após um discurso aos *haredim* de Brooklyn. [15]

A audiência de Kahane tinha pouco em comum (além da convicção de que eram devotados à Torá) com um pequeno grupo nas periferias do *haredim* , Neturei Karta ('Os Guardiões da Cidade') de Jerusalém, que se recusam a reconhecer a existência, muito menos a autoridade do Estado secular de Israel. O Neturei Karta se separou da confederação *haredi* do Agudat Israel em 1938, alegando, com base na autoridade de um bon mot do Talmud palestino, que a proteção real de uma comunidade não vem de seus guardas militares, mas de "escribas e estudiosos". Neturei Karta levou seu anti-sionismo ao ponto de enviar uma delegação ao presidente do Irã para expressar apoio por sua oposição implacável ao Estado de Israel. Outros *haredim* adotaram uma forma menor de separação, como os seguidores de Joseph Hayyim Sonnenfeld, que em 1873, em seus vinte e poucos anos, se estabeleceu na Cidade Velha de Jerusalém e conseguiu evitar qualquer permanência de mais de trinta dias fora das muralhas da Cidade Velha até sua morte quase sessenta anos depois. Líder dos *haredim* húngaros em Jerusalém, Sonnenfeld lutou ferozmente contra qualquer mistura de judeus ortodoxos com outros, exortando os *haredim* a não participarem das instituições criadas por sionistas seculares e se opondo à instituição na década de 1920 de um rabinato-chefe da terra de Israel (embora ele próprio fosse próximo a Abraham Kook). Em contraste com o Neturei Karta, entretanto, ele tratou o hebraico moderno como sua língua principal, e era a favor da colonização judaica na terra de Israel e dos esforços para estabelecer boas relações com a população árabe nativa. Sonnenfeld parece ter compartilhado com os sionistas religiosos a crença de que o retorno dos judeus à terra precedeu a era messiânica. A oração pelo Estado de Israel sancionada pelo rabinato-chefe israelense refere-se ao estado como 'o início do surgimento de nossa redenção', uma esperança escatológica geralmente adotada também na liturgia sinagoga ortodoxa moderna na diáspora. [16]

Essas noções de redenção gradual coexistem apenas com dificuldade com o fervor messiânico em torno de um *rebe* específico, que ocasionalmente convulsionou grupos hassídicos , muitas vezes para o desânimo de outros *haredim* , incluindo outros *hasidim* . As expectativas escatológicas imediatas não eram intrínsecas ao pensamento hassídico , como

vimos, mas a concepção do *tsaddik* como super-homem espiritual, por meio do qual flui a graça divina e a quem Deus concedeu o controle de tudo por meio de suas orações, já elevou *rebbes* hassídicos muito acima do nível de humanos comuns. A alma de um *tsaddik* é tão pura que suas orações podem até anular uma decisão divina de que a vida deveria chegar ao fim. Em cada época, um santo especial, o 'justo da geração', nasce com o potencial de se tornar o Messias se as condições no mundo se mostrarem certas. Para hasidic seguidores de um carismático especial *Rebe* , a idade messiânica pode, assim, parecem tentadoramente perto.

Vimos (no capítulo 15) que, dois séculos após a morte de Nahman de Bratslav em 1810, os *hassidim de* Bratslav , hoje baseados em Jerusalém, reviveram a prática da peregrinação em massa em Rosh Hashaná até seu túmulo em Uman , na Ucrânia , que havia sido quase totalmente suprimido pelas autoridades durante a era comunista. Acredita-se que pouco antes de sua morte ele jurou perante duas testemunhas que 'se alguém vier ao meu túmulo, der uma moeda para a caridade e disser estes dez salmos, eu o arrancarei das profundezas do Gehinnom [inferno].' Reivindicações entre Habad *hasidim* (muitas vezes chamado de 'Lubavitch' após a vila em Smolensk Oblast, agora na Rússia, que durante mais de um século até 1940 abrigava sua sede) do status messiânico de seu sétimo (e último) *Rebe* ter sido um pouco menos cauteloso. Menahem Mendel Schneerson , que morreu em 1994, após quarenta e quatro anos como líder do movimento, foi um dos líderes mais influentes dentro do judaísmo no século XX, não apenas pelo papel que desempenhou para seus seguidores hassídicos , que o reverenciavam e compareceu em grandes multidões às suas assembléias semanais, mas por causa de sua afirmação de uma responsabilidade por todos os judeus, incluindo os mais seculares. O uso astuto de métodos modernos de comunicação de massa, aliado à disposição de seguidores entusiasmados pela expectativa escatológica iminente de se estabelecerem em locais de escassa população judaica a fim de plantar as sementes da observância religiosa onde pudessem, aumentou a consciência pública de Lubavitch muito acima disso de outras comunidades hassídicas . Emissários do Rebe têm se dedicado ao encorajamento da observância da Torá na França, Inglaterra, Argentina, Rússia e no resto da ex-URSS, Austrália e muitos outros países, além dos principais centros de assentamento Lubavitch em Israel e no Estados Unidos - em particular em Crown Heights no estado de Nova York, onde o Rebe tinha sua residência. O objetivo de tais emissários - muitos deles jovens casais, com o homem ordenado como rabino em seus vinte e poucos anos (às vezes com apenas um pouco do conhecimento que pode ser encontrado entre outros rabinos *haredi*) - é combater o secularismo dentro da população judaica por engajamento mesmo com o menos observador, mesmo nos locais mais obscuros. Nenhum judeu é considerado fora do rebanho para ser seduzido por um rabino em um ' tanque de *mitsvá* ' itinerante equipado para mostrar aos homens judeus como colocar *tefilin* ou acender velas para o Hanukkah, ou como ser alcançado pela esposa do rabino no ' Habad House ', que explicará com muito tato às jovens sobre como acender velas no sábado e a importância da imersão ritual mensal para garantir que a procriação ocorra em um estado de pureza. [17]

Em muitos aspectos, esse alcance é tão distintamente americano, nos passos dos cristãos evangélicos, quanto a belicosidade de Meir Kahane . O próprio Rebe recusou até mesmo visitar a terra de Israel, embora uma casa idêntica à sua casa em 770 Eastern Parkway em Nova York tenha sido construída para ele em Cfar Habad em Israel. Habad Lubavitch está tão preocupado com a identidade judaica no contexto multicultural característico da vida judaica nos Estados Unidos quanto com a vida dos judeus em Israel. Está o objetivo não é segregar os judeus do mundo moderno (como buscado por outros *haredim*), mas remodelar esse mundo para incorporar a estrita observância da Torá. Nos campi universitários, onde desde a década de 1970 Lubavitch teve um perfil particularmente alto, o aprendizado judaico tradicional pode ser empacotado como aulas, seminários e conferências para evitar qualquer impressão de que o estilo de vida *haredi* exige a exclusão da modernidade, embora o próprio rabino de Lubavitch mantenha o Traje visivelmente hassídico de caftan e cinto.

A principal motivação para a missão de Lubavitch foi messiânica, conforme expresso com grande clareza pelo próprio Rebe na morte de seu predecessor em 1950. Nos últimos anos de sua longa vida, o Rebe encorajou seus seguidores com crescente urgência a esperar '

Mashiach agora'. Em uma atmosfera de intensa expectativa, muitos desses seguidores expressaram sua convicção de que o próprio Rebe era o Messias. A eclosão da Primeira Guerra do Golfo forneceu mais evidências (de uma perspectiva americana, pelo menos) das convulsões mundiais que deveriam ocorrer nos últimos dias. Em 1993, o Rebe sofreu um derrame debilitante, e alguns de seus seguidores desenterraram textos medievais que declaravam que o Messias tinha que sofrer, para que sua língua se apegasse a sua boca, como em Ezequiel 3:26: 'Eu farei sua língua agarrar para o céu da boca, de modo que ficarás sem palavras. ' Quando o Rebe faleceu em 1994, uma divisão ideológica ocorreu no movimento entre aqueles que continuam a ter fé no Rebe como o Messias e que, portanto, negam que ele morreu ou afirmam que retornará, e aqueles que se reconciliaram com a evidência aparente de que o mundo ainda não estava pronto para o Messias se manifestar, e que mais esforços na divulgação da Torá são necessários antes que ele seja revelado. [18]

Lubavitch é único entre os *hassidim* em seu entusiasmo positivo por estender a mão para outros judeus e em seu interesse (herdado do Rebe) no progresso espiritual também dos gentios. A maioria dos outros *haredim* achou mais fácil manter seu estilo de vida separatista estabelecendo-se em enclaves nos quais eles podem fornecer apoio mútuo e manter suas instituições práticas, de sinagogas, escolas, yeshivot e banhos rituais a lojas com provisões kosher, embora o renascimento O aprendizado de yeshivá no estilo lituano nos Estados Unidos deve muito ao alcance de não *haredim* por rabinos como Aharon Kotler, fundador em 1942 da enorme yeshivá Lakewood em Nova Jersey. Para muitas dessas comunidades, um *eruv* (literalmente, 'mistura'), um dispositivo legal para criar um limite nocional dentro do qual é permitido que os objetos sejam carregados no sábado como se estivessem dentro de um domínio privado, é altamente significativoaspecto da vida, especialmente para mães com bebês entre seus vários filhos, que, de outra forma, podem se ver incapazes de sair de casa por vinte e cinco horas inteiras, de sexta a sábado à noite. Esses enclaves na diáspora estão principalmente nos subúrbios das grandes cidades, mas ocasionalmente eles estão agrupados em torno de uma yeshivá isolada: a yeshivá Gateshead, estabelecida em 1929 como um dos numerosos ramos fundados por emissários da yeshivá Novardok em Navahrudak (então no Império russo e agora na Bielo-Rússia) e dedicado ao aprendizado do Talmud dentro da tradição Musar dos Hafets Hayyim , é agora o maior da Europa, com centenas de alunos, embora do tamanho do resto da comunidade judaica em Gateshead (e até mesmo em vizinho Newcastle) é mínimo. [19]

A visão da vida judaica na Inglaterra de dentro da intensa atmosfera da yeshivá de Gateshead difere inevitavelmente daquela dos judeus ortodoxos modernos no resto do Reino Unido. Os alunos da yeshivá não são incentivados a combinar seus estudos com a educação universitária, e qualquer contato que possa parecer dar legitimidade a formas não ortodoxas de judaísmo é anátema, como foi deixado muito claro para o ex-rabino-chefe britânico Jonathan Sacks, no reação dos *haredim* na Inglaterra à sua participação em um serviço memorial para um rabino reformista (e sobrevivente do Holocausto) Hugo Gryn em 1997. Uma oposição semelhante a qualquer aprovação oficial de representantes da Reforma e do Judaísmo Conservador também é característica de Lubavitch. Mas, em outros aspectos, seu zelo missionário para atrair cada judeu individual para uma maior observância dos mandamentos encoraja uma atitude muito mais acolhedora para com os judeus de crenças variadas, ou não, e diferentes graus de compromisso com as práticas judaicas, de modo que, como vimos, *Hassidim* Lubavitch tornaram-se rabinos comunitários em muitas partes do mundo judaico.

A tolerância de irreligiosidade demonstrada por este grupo particular de *haredim* é surpreendente, mas também tem sido a disposição de alguns judeus ortodoxos modernos em aceitar a liderança religiosa de suas comunidades não hassídicas por rabinos Lubavitch cuja crença messiânica central sobre o status do Rebe e o fim iminente do mundo eles não compartilham. A afirmação de uma ala do movimento Lubavitch após a morte do Rebe em 1994 de que o Messias voltaria postumamente para completar sua missão chega perigosamente perto de crenças rejeitadas por polemistas rabínicos por quase 2.000 anos em resposta às reivindicações cristãs. A indiferença ortodoxa a tais afirmações sobre o Rebe foi caracterizada por alguns judeus ortodoxos modernos como um escândalo. Alguns *haredim* , como Aharon Feldman, reitor da yeshivah Ner Israel em Baltimore, exortaram

publicamente que os judeus ortodoxos devem evitar orar em Habad sinagogas que confessam a crença no Rebe como o Messias, mas o que é mais impressionante é a extensão em que tais chamadas foram ignoradas e a disposição dos judeus da diáspora de crenças amplamente diferentes de adorarem juntos e fecharem os olhos para as questões que poderiam de outra forma separá-los. [20]

Essa tolerância mútua é muito menos característica de alguns *haredim* na sociedade israelense contemporânea, onde a noção de que os humanos têm o direito de usar a força para garantir o cumprimento da Torá não é incomum. Os carros que entram em áreas *haredi* de Jerusalém ou Bnei Brak no sábado correm o risco de serem apedrejados, assim como os arqueólogos que perturbam os mortos escavando tumbas antigas. Mulheres que entram em enclaves *haredi* enquanto 'indecentemente' vestidas com shorts ou com os braços nus correm o risco de abuso verbal ou pior. O mesmo acontece com as mulheres que demonstram seu direito de conduzir um serviço religioso feminino enquanto usam xales de oração no Muro das Lamentações do Templo em Jerusalém. Nos últimos anos, alguns *haredim do* sexo masculino tentaram impor a propriedade religiosa (como eles vêem) segregando homens e mulheres nos ônibus. As viagens aéreas, nas quais a proximidade física prolongada com viajantes do sexo oposto pode ser difícil de evitar, podem provocar debates intensos sobre escrúpulos religiosos em relação à liberdade pessoal. Em dezembro de 2011, homens *haredi* anti-sionistas em Beit Shemesh, uma cidade a oeste de Jerusalém, tentaram fechar uma escola religiosa para meninas sionistas gritando insultos às alunas, de seis a 12 anos, acusando-as de serem prostitutas. Os pais das meninas assustadas responderam acompanhando suas filhas à escola com cachorros como proteção, e a polícia teve que intervir para manter os dois lados separados. Tal violência raramente é explicitamente tolerada pela maioria dos *haredim* , mas também não é condenada.

A intolerância entre judeus religiosos no Israel contemporâneo também é às vezes direcionada na direção oposta, contra os *haredim* . Quando os *haredim* receberam privilégios especiais, como financiamento do estado para estudantes de yeshivá em tempo integral por Ben Gurion na fundação do estado em 1948, seu número era pequeno, mas como suas comunidades cresceram dramaticamente, eles passaram a ser vistos por alguns como um drenar no estado. O estilo de vida *haredi* promove ressentimento entre muitos outros israelenses, em parte por causa da recusa geral até mesmo do *haredim* mais sionista de cumprir o serviço militar, um dever que proporciona uma experiência de ligação peculiarmente poderosa para outros judeus israelenses de origens diferentes por causa da tensão constante em que o país existe desde a sua formação. *A* evitação dos militares dos *Haredi* deve-se menos à relutância em matar em defesa do estado do que à preocupação com a misturados sexos nas forças armadas, o perigo percebido de corrupção moral, a exposição ao secularismo e o desafio à observância religiosa, bem como, em alguns casos, dúvidas teológicas sobre a legitimidade do Estado que estariam defendendo. Em resposta a pressões econômicas e incentivos governamentais, alguns *haredim* estão optando por trabalhar em unidades de ambulância ou em unidades especiais do exército criadas para jovens *haredim* que não estão na yeshivá. Mas todos eles são ensinados inequivocamente que a devoção ao estudo da yeshivá não deve ser vista como menos valiosa do que o serviço militar por causa de sua eficácia suprema em encorajar o favor divino para com Israel.

O ressentimento secular israelense é alimentado ainda mais pela confiança dos *haredi* no sistema de seguridade social do estado para sustentar famílias grandes nas quais o pai está muito envolvido nos estudos da yeshivá, durante grande parte ou todo o período potencialmente produtivo de sua vida, para ganhar a vida. A provisão de generosos subsídios do governo para yeshivot - ela própria um produto de negociações políticas pelos líderes de partidos religiosos ao longo dos anos - permitiu que um número crescente de *haredim* permanecesse como estudantes em tempo integral depois dos 20 anos de uma forma que só era possível para alunos de elite na cultura de yeshivá do leste europeu, cujas tradições as yeshivot israelenses modernas afirmam manter. Mesmo com a ajuda estatal e as baixas expectativas entre os *haredim* quanto ao seu padrão de vida, a educação em massa da yeshivá para toda a vida é muito cara de manter e, embora poucos *haredim* israelenses quebrem o tabu de estudar em universidades seculares, alguns começaram a frequentar cursos vocacionais para adquirir habilidades comercializáveis em programas

para o mesmo sexo estabelecidos por universidades e faculdades com financiamento do governo especificamente para o benefício de estudantes *haredi* , e as mulheres *haredi* estão muito mais amplamente envolvidas do que seus homens em ganhar para suas famílias.

As causas da antipatia por *haredim* entre os judeus da diáspora são mais oblíquas. Judeus não ortodoxos às vezes levaram a oposição às tentativas dos ortodoxos de estabelecer um *eruv* , talvez porque essa prática religiosa envolva uma incursão nas preocupações do público não judeu de uma forma que ofende o instinto de manter a prática do Judaísmo como um assunto privado. A distinção deliberada dos *haredim* no mundo moderno pode parecer uma ameaça para os judeus que desejam integrar sua prática do judaísmo na sociedade mais ampla em que vivem. A chegada em sua vizinhança de uma comunidade de 'chapéus pretos' pode parecer uma pressão moral para adotar uma vida religiosa estrangeira ou um incentivo aos não judeus para se ressentir da presença de todos os judeus.

20
Renovação

As tensões entre os *haredim* que tentam ignorar ou minimizar a influência das mudanças no mundo ocidental nos últimos dois séculos e a maioria dos judeus que se adaptaram a tais mudanças aumentaram acentuadamente nos últimos cinquenta anos como resultado do ritmo acelerado de mudança dentro da sociedade em geral e o crescente poder dos *haredim* de impor sua vontade a outros judeus. Muitas das preocupações dos movimentos contemporâneos de renovação judaica refletiram as mudanças radicais nas expectativas sociais e culturais, particularmente em relação ao papel da mulher e as normas das relações sexuais, na América do Norte desde 1960, e a maioria dessas novas tendências dentro do judaísmo. também se originaram nos Estados Unidos, embora alguns tenham surgido na sociedade israelense.

Em meados da década de 1990, o teólogo Arthur Green examinou em uma palestra pública no Hebrew Union College, o seminário para rabinos reformistas, o significado de um anúncio na *Semana Judaica de* Nova York inserido por uma jovem que se descreveu como 'DJF, 34, Espiritual, não religioso, procurando JM 'com a mesma opinião:

> *Esta jovem deve ser de fato interessante para nós. Permita-me tratá-la, se quiser, como um ícone de nossa era. Acho que ela tem uma ideia bastante clara do que entende por "espiritual, não religioso" . Você poderia conhecê-la, junto com muitos outros judeus, em um retiro de Kripalu Yoga Ashram, onde ela vai para um fim de semana de ioga, massagem, uma palestra sobre ensinamentos espirituais, comida vegetariana saudável e conversas com pessoas que pensam da mesma forma. Você não a encontrará em sua sinagoga, da qual ela continua se sentindo alienada. Mas ela jejua e medita em Yom Kippur, um dia que tem algum 'significado especial' para ela. Ela lê histórias sufis e hassídicas. Ela costumava ir aos concertos de Shlomo Carlebach e ocasionalmente entrava em uma de suas músicas. A Páscoa com sua família ainda é um caso desagradável e turbulento, "totalmente não espiritual", como ela diria. Mas um ano seus pais estavam fora emum cruzeiro, e ela teve que ir a um seder feminino. Era um pouco verbal e estridente demais para o gosto dela, mas ela gostaria de tentar mais desse tipo de coisa, se estivesse convenientemente disponível. Ela leu parte de I and Thou anos atrás e gostou, mas a maior parte de suas leituras inspiradoras foram feitas por autores orientais ou americanos que escolheram um caminho oriental. O fato é que ela realmente não lê muito. Por pertencer à geração do vídeo, ela prefere assistir a fitas de palestras do Dalai Lama, de sua propriedade, do que ler seu livro ...*

A busca pela espiritualidade pelos judeus, principalmente na juventude, desde a década de 1960 levou muitos às religiões orientais, especialmente o budismo, mas outros encontraram uma nova forma de espiritualidade dentro do judaísmo por meio da "renovação judaica", um movimento informal para capturar a espiritualidade de Hasidismo dentro de um estilo de vida amplamente secular, baseado nos escritos de Martin Buber e Abraham Joshua Heschel para suporte teológico, mas inspirado pela música infecciosamente melódica e inspirada em hassídicos de Shlomo Carlebach e um renascimento geral do interesse pela música klezmer, com seus ecos do *shtetls da* Europa Oriental . [1]

ALEPH, a 'Aliança para a Renovação Judaica', foi fundada em 1962 pelo ex-professor de Arthur Green, Zalman Schachter- Shalomi , que tinha sido um Habad *hasid* (como Shlomo Carlebach), com o objetivo de espalhar espiritualidade para todos os judeus, em vez de se tornar uma nova denominação ao lado de outras que surgiram nos tempos modernos. O movimento encorajou uma busca por *devekut* , 'apego' ou comunhão com Deus, como entendido no hassidismo, por quaisquer meios espirituais, da cabala e outros recursos

judaicos nas tradições midrashicas e hassídicas , até ioga, formas budistas e sufistas de oração e meditação , usando dança, música, contação de histórias e artes visuais. Um fenômeno distintamente norte-americano na origem, com um forte compromisso com o ativismo ecológico e pela paz e com a justiça social, a Renovação Judaica também se mostrou atraente para alguns israelenses seculares que buscam realização espiritual sem sujeição ao que eles veem como o mundo estranho dos religiosos. O movimento também ganhou alguns seguidores, mas em menor grau, entre os judeus da América do Sul e da Europa. [2]

A busca por experiência e expressão espiritual por jovens judeus na América do Norte nas últimas décadas reflete, é claro, tendências culturais na sociedade em geral (especialmente na Califórnia), não apenas em reação ao materialismo da geração mais velha. A Renovação Judaica, com sua concentração na realização pessoal e inspiração (como no hassidismo) por um líder carismático, permite que seus seguidores decidam por si mesmos o quanto perseguirem outros lugares, noções judaicas tradicionais de comunidade e estudo da Torá. Mas na década de 1960 alguns daqueles judeus que buscavam renovação espiritual nos Estados Unidos começaram a se reunir em *havurot* , reuniões para comunhão religiosa vagamente modeladas em uma noção amplamente imaginada de tais grupos na época do Segundo Templo entre fariseus e essênios. Concebido como locais de adoração e estudo separados da formalidade do culto na sinagoga, *havurot* rapidamente se tornou popular nas cidades universitárias como parte da contra-cultura estudantil, com experimentos em formas de adoração e uma estrita falta de hierarquia, mas na década de 1980 muitas comunidades de sinagoga nos Estados Unidos, estabeleceu *havurot* próprio para operar em conjunto com o culto mais organizado. [3]

Um aspecto importante da liberação no *havurot* desde o início foi a igualdade dos sexos dentro de cada grupo. Apesar da teoria dentro do judaísmo reformista europeu no século XIX de que o judaísmo deveria acentuar a fé e a ética pessoais e que as mulheres têm os mesmos direitos e estão sujeitas aos mesmos deveres religiosos que os homens, na prática muitos judeus reformistas eram de classe média e compartilhavam as noções de seus compatriotas cristãos sobre a domesticidade feminina, que se encaixavam bem com o papel tradicional das mulheres judias como guardiãs do lar. Na década de 1960, o que ficou conhecido como feminismo de "segunda onda" encorajou um grande número de mulheres a buscar a ordenação dentro do movimento reformista, em parte como um símbolo do compromisso genuíno do movimento com o igualitarismo. Vimos (Capítulo 17) que a primeira mulher a ser ordenada como rabino reformista nos Estados Unidos foi Sally Priesand em 1972. Ela foi seguida rapidamente por Jackie Tabick na Inglaterra em 1975. Também vimos (Capítulo 18) que As congregações reconstrucionistas foram rápidas em seguir o exemplo, e essa foi a questão dentro do movimento conservador que levou à separação dos judeus conservadores tradicionais. Cerca de metade dos alunos atualmente estudando para a ordenação como rabinos não ortodoxos são mulheres. [4]

A ordenação de mulheres trouxe muito mais do que simplesmente uma ampliação das oportunidades para autoridade religiosa. Isso encorajou uma proliferação de estudos feministas críticos de textos sagrados, incluindo a Bíblia e o Talmud, e a invenção de novas cerimônias religiosas e liturgias para marcar eventos na vida das mulheres, como uma oração por cura após um aborto espontâneo: 'Qual é a minha súplica? Pessoas estúpidas e novas mães, me deixem em paz. Livra-me, Senhor, desta dura placenta. Abra meu coração para meu marido-amante-amigo para que possamos confortar um ao outro. Abra meu útero para que ainda dê frutos vivos. ' A maioria dos esforços coordenados para colocar as questões feministas na agenda das comunidades judaicas foram encontrados emAmérica do Norte, Israel e Grã-Bretanha, mas os envolvidos nem sempre buscaram os mesmos resultados, como fica evidente em um debate animado - sobre tudo, desde funerais feministas até se os judeus deveriam possuir árvores de Natal - na revista *Lilith* , publicada desde 1976 e orgulhosamente anunciada como 'independente, judia e francamente feminista'. [5]

Para alguns, o que importa é o acesso a todos os aspectos da experiência religiosa no Judaísmo aberto aos homens, como na apreciação do ritual descrito por Susan Grossman ao *aplicar tefilin* (filactérios) pela primeira vez:

> *Eu costumava sofrer de tefilin -phobia. Era uma condição constrangedora, difícil de explicar aos meus amigos ou estranhos. Eles me viram confortavelmente envolto em meu talit azul celeste[xale de oração] e perguntava: 'E você também usa tefilin ?' 'Não', eu respondia, invariavelmente encolhendo os ombros e olhando para baixo ... Tudo parecia estranho e constrangedor até que comecei a envolver meus dedos nas alças do yad [o tefilin para o braço] . Enquanto enrolei as alças em volta do dedo médio e anelar, li no livro de orações este trecho do profeta Oséias: 'Vou desposar você comigo para sempre, vou desposar você comigo mesmo em retidão e justiça, na bondade e na misericórdia, eu vou desposar você comigo mesmo em fidelidade e você conhecerá o Senhor. '*

Na comunidade ortodoxa moderna, que agora inclui muitas mulheres com amplo conhecimento judaico, as mulheres têm cada vez mais, desde o início dos anos 1970, estabelecido seus próprios grupos para orações separadas, muitas vezes encontrando-se em Rosh Hodesh, a Lua Nova, seguindo uma lenda rabínica em *Pirkei de Rabbi Eliezer disse* que Deus fez da Lua Nova um dia especial para as mulheres em recompensa por sua recusa em se juntar a seus maridos na construção do bezerro de ouro quando Moisés estava no Monte Sinai. Tornou-se comum para meninas ortodoxas modernas passarem um período estudando textos judaicos em um seminário antes de entrarem em uma universidade secular. A noção de que mulheres eruditas em círculos ortodoxos podem ser ordenadas como rabis com autoridade religiosa sobre os homens continua controversa, mas Sara Hurwitz, que serviu por algum tempo na comunidade ortodoxa do Instituto Hebraico de Riverdale em Nova York como, na verdade, rabino assistente, recebeu uma ordenação particular e o título *MaHaRat* , 'líder em questões haláchicas, espirituais e de Torá'. O título foi mudado em 2010 para *Rabba* (uma forma feminina de 'rabino'), apesar da oposição de outros no mundo ortodoxo. A ordenação de mulheres se tornou a principal questão na disputa entre a 'ortodoxia aberta' defendida por Avi Weiss, o rabino que ordenou Sara Hurwitz, e os judeus ortodoxos mais tradicionais que preferem rotular o movimento da ortodoxia aberta como 'Neo-conservador'. [6]

Para outras feministas judias, a emancipação das mulheres dentro do judaísmo exigia uma reavaliação completa, ou mesmo a recriação, dos conceitos mais básicos do judaísmo. Judith Plaskow defendeu uma transformação das noções judaicas da natureza de Deus, incorporando (ou reintegrando) aspectos femininos do divino. Ela pediu uma integração da história das mulheres na memória viva do povo judeu, insistindo na necessidade de refletir a experiência feminina por completo, incluindo a sexualidade feminina, quase totalmente ignorada no judaísmo tradicional:

> *Em consonância com a visão feminista fundamental de que a sexualidade é socialmente construída, uma compreensão feminista judia da sexualidade começa com a insistência de que o que acontece no quarto nunca pode ser isolado do contexto cultural mais amplo do qual o quarto faz parte ... Assim, uma feminista judia A abordagem da sexualidade deve assumir a mutualidade sexual como uma tarefa para toda a vida e não apenas para a noite de sexta-feira, encaixando seu compromisso com a igualdade sexual em sua visão mais ampla de uma sociedade baseada na mutualidade e no respeito pela diferença.* [7]

Paralela, desde a década de 1960, à demanda por reconhecimento do papel da mulher no judaísmo, tem sido a demanda de lésbicas e gays (e bissexuais e transgêneros) por reconhecimento dentro de um sistema religioso que tradicionalmente ignora ou condena sua existência. Dentro da ortodoxia moderna, tanto a aversão intuitiva refletida por Norman Lamm em 1974, que escreveu que 'atos homossexuais masculinos são tratados na Bíblia como uma' abominação '(Lv 18:22)' porque são ' repulsivos *prima facie* ', e o ultraje expressa na afirmação de Moshe Feinstein em 1976 de que "todas as pessoas, mesmo os perversos, desprezam os homossexuais, e até mesmo os parceiros homossexuais se consideram desprezíveis", foram moderadas pelos últimos cinquenta anos de aceitação cada vez mais pública das relações gays e lésbicas nos Estados Unidos, grande parte da Europa e partes de Israel, de modo que a afirmação padrão das gerações anteriores de que tal sexualidade não era encontrada entre os judeus não é mais comum. Em 1999, Steven Greenberg se tornou o primeiro rabino ortodoxo a declarar abertamente que é homossexual, publicando em 2004 um relato de sua longa luta para reconciliar o que ele via como dois lados opostos de sua identidade, e tentando reinterpretar as passagens relevantes nas escrituras para permitir a possibilidade de que o amor homossexual seja aceitável na tradição judaica. Uma resposta implícita a Greenberg em 2005, por um rabino

Habad britânico , Chaim Rapoport, evitou a condenação das gerações anteriores, afirmando a necessidade das comunidades ortodoxas acolherem, compreenderem e apoiarem gays e lésbicas, continuando a insistir na inadmissibilidade dos atos sexuaise a Yeshiva University organizou um fórum sobre a compreensão e aceitação de homossexuais ortodoxos sem qualquer sugestão de tolerar a homossexualidade por motivos haláchicos. [8]

Dentro dos movimentos de reforma e reconstrução e outros constituintes da União Mundial para o Judaísmo Progressista, como os judeus liberais no Reino Unido, o reconhecimento de gays e lésbicas como membros plenos da comunidade foi naturalmente muito mais rápido e sincero. Após a descriminalização parcial de atos homossexuais masculinos em privado no Reino Unido em 1967 e a era da libertação gay militante nos Estados Unidos após os distúrbios de Stonewall em Nova York, o Congresso Mundial de Judeus Gays e Lésbicas foi fundado em 1972, sozinho -conscientemente, congregações de gays e lésbicas estabelecidas em áreas metropolitanas ao redor do mundo - muitas a serem vinculadas, no devido tempo, aos movimentos reformistas ou reconstrucionistas. O movimento conservador caracteristicamente pesou os diferentes lados do argumento com grande cuidado, como observado em uma passagem na 'carta rabínica' enviada por Elliot Dorff à Assembleia Rabínica em 1996 sobre as deliberações em 1991 e 1992 do Comitê de Leis do movimento, que foi encarregado de interpretar a lei judaica e a ética para o movimento como um todo:

> *O Comitê de Lei e Padrões Judaicos aprovou quatro responsa sobre a questão do sexo homossexual. Três o rejeitaram como um toevah (abominação) ou como um enfraquecimento do Judaísmo centrado na família ou como requerendo um desenraizamento inadmissível de uma lei da Torá. Um afirmou que o sexo homossexual não deve ser visto como uma toevah e recomendou uma comissão para estudar toda a questão da sexualidade humana. O Comitê de Leis e Padrões Judaicos determinou que cerimônias de compromisso não deveriam ser realizadas e que homossexuais sexualmente ativos não deveriam ser admitidos nas escolas rabínicas e cantoriais do Movimento. O quarto responsum qualificou ambas as últimas disposições como sujeitas a pesquisas adicionais e possível revisão. Coube a cada rabino da sinagoga determinar até que ponto os homossexuais poderiam ser professores ou líderes de jovens dentro da congregação e até que ponto os homossexuais seriam elegíveis para posições de liderança na sinagoga e honras nos serviços de oração.*

Dez anos depois dessa carta, em 2006 o movimento conservador decidiu abrir a maior parte de seu treinamento rabínico para candidatos abertamente gays e lésbicas. Para rabinas lésbicas como Rebecca Alpert, houve uma verdadeira 'transformação da tradição'. As lésbicas estão bem cientes de que seu novo papel é 'como pão no prato de seder', mas os dilemas pessoais e religiosos dos fiéis de Beth Simchat Torá em Nova York, fundada em1973 em Greenwich Village e agora a maior sinagoga gay e lésbica dos Estados Unidos, revela como é complicado reunir tal congregação, mas também como as práticas da sinagoga evoluíram para refletir os valores judaicos e gays, apesar da grande variedade de tipos do Judaísmo (e de fato identidades gays) entre seus membros. [9]

A afirmação autoconsciente daqueles que se descrevem como 'judeus queer' de um direito de inovar a fim de dar ao judaísmo seu lugar no mundo ocidental moderno não vai tão longe quanto aqueles judeus norte-americanos que, desde os anos 1960, buscaram para criar um Judaísmo sem Deus. Judeus humanistas, cuja visão de mundo é baseada no humano autônomo ao invés do divino, procuram, como outros humanistas, usar a razão como base da ética, mas também se reúnem em comunidades para cultivar línguas judaicas, estudar a cultura judaica e celebrar feriados judaicos e eventos do ciclo de vida , às vezes sob a liderança de um guia ou rabino. O Instituto Internacional para o Judaísmo Humanístico Secular oferece treinamento desde 1986, e uma série de guias para cerimônias apropriadas na liturgia foram concebidos por Sherwin Wine, originalmente ordenado como um rabino da Reforma, mas, a partir de 1963, quando a primeira congregação do Judaísmo Humanístico foi fundada em Michigan, dedicado a um Judaísmo sem Deus:

> *Os judeus humanistas têm duas identidades importantes. Eles são judeus, parte do povo judeu, membros de um antigo grupo de parentesco, unidos por um destino social com todos os outros judeus. Eles também estão ligados a todos os outros humanistas, quaisquer que sejam seus apegos de parentesco e qualquer que seja sua origem étnica. Para alguns judeus humanistas, sua identidade judaica é o vínculo emocional mais forte. Para outros judeus humanistas, seu compromisso intelectual e moral com o humanismo é mais poderoso do que seu vínculo com seu judaísmo. Ambos os grupos valorizam sua identidade judaica - mas em graus variados. O judaísmo humanístico tem espaço para ambos os compromissos. Judeus humanistas compartilham uma*

agenda judaica com outros judeus. Feriados, Israel, anti-semitismo e o estudo da história judaica são alguns dos itens desta lista de atividades comuns.

Wine insistiu que o Judaísmo Humanístico é um credo positivo:

> *É muito importante nunca permitir que outros definam você publicamente em termos de seus próprios apegos. Os humanistas não apenas não acreditam na criação bíblica; eles não acreditam na evolução. Eles não apenas não acreditam na eficácia da oração; eles não acreditam no poder de esforço e responsabilidade humana. Eles não apenas não acreditam na realidade do sobrenatural; eles não acreditam na origem natural de todas as experiências ... Os crentes dizer às pessoas primeiro o que eles acreditam, não o que eles não acreditam.*

A pequena congregação de Wine em Farmington Hills tinha originalmente uma perspectiva reformista, mas à medida que desenvolveu uma linguagem para refletir suas crenças, Wine percebeu que a palavra "Deus" poderia ser eliminada da liturgia e concluiu (seguindo os positivistas lógicos) que, uma vez que é impossível provar a existência ou não existência de Deus, o conceito não tem sentido. À luz da intensa hostilidade a tal postura por parte do público em geral nos Estados Unidos, e não apenas de outros judeus, essa postura tomou considerável coragem, e apenas muito poucos judeus se identificaram com o movimento do Judaísmo Humanístico. [10]

A noção de um judeu humanista depende em grande medida da dupla origem da identidade judaica tanto na descendência quanto na afiliação religiosa. Na diáspora, uma identidade judaica secular sem apoio institucional pareceu a alguns muito difícil de sustentar. Os judeus agnósticos costumam se sentir mais confortáveis permanecendo dentro de comunidades religiosas e tratando-as como um foco da vida social, uma vez que a falta de fé geralmente permanece incontestada, se não aplicada aos outros, como em muitas paróquias da Igreja da Inglaterra. Em meados do século XX, o eminente historiador da filosofia judaica de Harvard, Harry A. Wolfson, escreveu com desdém sobre "teístas verbais" que disfarçavam sua falta de crença por razões sociais e políticas. Um contemporâneo mais jovem de Wolfson, o sionista socialista Ben Halpern, acusou os judeus americanos de se retirarem para o bastião das sinagogas como uma forma de tornar seu judaísmo mais aceitável para a sociedade americana em geral, tratando a identidade judaica como se fosse apenas uma questão de fé religiosa privada .

Em Israel, por outro lado, onde a identidade judaica é carimbada em carteiras de identidade, os judeus seculares têm se preocupado muito em uma batalha contra a coerção religiosa, e o movimento pelo judaísmo humanístico secular tem como objetivo principal o encorajamento do pluralismo e do diálogo entre o secular e o ortodoxo, dentro da sociedade israelense. Dentro do mesmo movimento Yaakov Malkin, professor de estética e retórica em Tel Aviv, promoveu o estudo do Judaísmo como uma cultura secular em várias instituições. Alguns (como o Alma College em Tel Aviv) têm se dedicado especificamente a esse propósito. Em 1988, Malkin produziu um credo sobre as crenças dos judeus seculares, caracterizado por ele como 'livre':

> *O que os judeus seculares acreditam? Judeus livres - isto é, judeus livres do domínio da religião haláchica, livres de uma interpretação religiosa exclusiva das mitzvot , de uma interpretação religiosa da celebração, tradições e cultura judaicas, judeus livres de uma visão inflexível da Bíblia e da literatura pós-bíblica - tais judeus acreditam em: A liberdade de escolher as formas de realizaro judaísmo de alguém ... Judeus livres acreditam em Deus como o herói de seu livro central e de outras obras clássicas da literatura judaica ... Judeus livres acreditam na Bíblia como uma antologia literária e histórica ... Judeus livres acreditam no humanismo e na democracia como essenciais para o judaísmo ... Grátis Os judeus acreditam no pluralismo como fundamental para a identidade e cultura judaica ao longo de sua história ... Os judeus livres acreditam na abertura para outras culturas ... Os judeus livres acreditam nas celebrações de feriados como expressões de valores familiares e comunitários únicos ... Os judeus livres acreditam na singularidade dos judeus como um nação ... Os judeus livres acreditam que o judaísmo faz parte da cultura mundial ... Os judeus livres acreditam na educação judaica como a vanguarda da socialização de todas as mulheres e homens judeus, de todas as idades.* [11]

Parte VI

EPÍLOGO

21
Esperando pelo Messias?

Até a segunda metade do século XX, a resposta dos judeus europeus e americanos ao Iluminismo e aos desenvolvimentos mais recentes na sociedade ocidental passou despercebida entre os judeus de origem sefardita do norte da África ou do Oriente Médio. A maioria dos judeus nessas regiões permaneceu felizmente inconsciente dos movimentos contraditórios que emergiram da agonia moral dos judeus alemães na primeira metade do século XIX. Para esses judeus, a religião era tradicional e sem problemas. Nem, na maior parte, os judeus europeus tentaram perturbar seu equilíbrio. Assim, por exemplo, a 'elevação cultural e moral' através da qual a Alliance Israélite Universelle , fundada em 1860, visava a partir de sua sede em Paris para melhorar o status social e legal dos judeus nessas regiões significava essencialmente doutrinação, não de qualquer forma particular do judaísmo, mas na cultura francesa, e a decisão de muitos judeus francófonos do norte da África de escolher a França como seu lugar de refúgio em vez de Israel na década de 1950 foi mais cultural do que religiosa.

Essas comunidades tradicionais estavam acostumadas a tolerar um amplo período de observância religiosa e aceitaram os esforços da modernização em seu ritmo. Na verdade, eles viam como uma ameaça maior à sua identidade judaica na sociedade europeia a possibilidade de homogeneização Ashkenazi, levando em reação a um orgulho particular em costumes especificamente locais. Daí, por exemplo, o entusiasmo com que os piqueniques familiares e comunitários do festival de Mimouna são celebrados no dia seguinte a Pessach por judeus de origem norte-africana. As origens e o significado do festival são desconhecidos e ele é popular apenas porque é distinto (e agradável). Conseqüentemente, até mesmo a muito assimilada comunidade judaica marroquina de Paris começou a celebrar a Mimouna nos últimos anos. [1]

A Mimouna também é amplamente observada em Israel sob a influência de mais de um milhão de israelenses de origem marroquina. Mas, além dos marroquinos,o Estado de Israel também absorveu desde 1948 os judeus do Iêmen e uma massa de judeus da ex-União Soviética, junto com muitos grupos menores com costumes distintos, desde os aldeões judeus de língua aramaica do Curdistão ao Bene Israel da região ao redor Bombay and the Cochin Judeus da costa do Malabar no sul da Índia e judeus da Etiópia, Iraque, Pérsia, Líbia e outros lugares.

É salutar lembrar que os judeus iemenitas, que somavam cerca de 70.000 no início do século XX, mas todos haviam migrado para Israel na década de 1950, quase não foram afetados por quaisquer tendências modernizadoras na Europa e na América do Norte nos séculos XIX e XX - assim como os movimentos messiânicos no Iêmen do século XIX (como aquele centrado em 1862-4 em um certo Judá b. Shalom, que foi seguido também por alguns muçulmanos Zaydi locais) tiveram pouco efeito no mundo judaico lá fora. No início do século XX Yihye b. Solomon Kafah , amplamente reconhecido como a autoridade preeminente dentro dos judeus iemenitas, tentou introduzir reformas na educação da

comunidade criando uma escola em 1910 em Sana para encorajar o estudo do Talmud e esclarecimento sobre o modelo da Haskalah na Europa sobre um século antes, mas ele provocou uma tempestade de oposição, especialmente quando questionou a autoria do Zohar por Shimon bar Yohai . A comunidade, constituída principalmente de vendedores ambulantes e artesãos pobres na base da pirâmide social da sociedade iemenita, tinha poucos direitos; ainda na década de 1920, o estado exigia que qualquer criança judia órfã de menor de idade se convertesse ao islamismo. Cerca de um terço da população emigrou para Israel entre 1919 e 1948, com mais 48.000 transportados de avião para lá entre junho de 1949 e setembro de 1950. Para a maioria dos judeus iemenitas, sua resposta ao mundo moderno foi, portanto, confundida com uma resposta à imigração para um novo sociedade em Israel. [2]

Muitos ritos tradicionais dessas comunidades orientais sobreviveram ao transplante para Israel, apesar da erosão de suas línguas distintas, à medida que as gerações mais jovens adotam o hebraico, e muitos judeus orientais (*mizrahi*) em Israel mantêm um estilo de vida religioso, mesmo que não se considerem religiosos. Dos israelenses que se definem como *shomrei masoret* ('defensores da tradição') em vez de seculares ou religiosos, a maioria é de origem oriental. Como entre um quarto e meio dos israelenses se atribuem a essa categoria, isso constitui uma tendência significativa na sociedade israelense. Mas dentro da comunidade *haredi* , a retórica autoconfiante da cultura da yeshivá Ashkenazi tende a dominar até mesmo as comunidades de origem norte-africana e iraquiana. Muitos *haredim* sefarditas em Israel optam por estudar nas yeshivot Ashkenazi. Até Ovadia Yosef, o O ex-rabino-chefe sefardita de Israel que fundou na década de 1980 o que viria a se tornar Shas, uma força poderosa na política de Israel estabelecida para combater a discriminação contra não-asquenazim e para reforçar entre os sefarditas o orgulho de sua identidade, estava intimamente ligado politicamente ao O idoso rabino lituano Elazar Shach , que dominou o mundo dos *haredim* não hassídicos Ashkenazi em Israel durante o último quarto do século XX. Por outro lado, a reputação de cabalistas sefarditas como o rabino marroquino Israel Abuhatzeira , conhecido como Baba Sali , que era famoso como um fazedor de milagres pelo poder da oração, foi reconhecida também no mundo Ashkenazi. O Baba Sali morreu em 1984, e seu túmulo em Netivot, uma pequena cidade perto de Gaza, tornou-se um local de peregrinação. [3]

Há menos pressão para se conformar fora de Israel, onde a identidade judaica de qualquer tipo é em grande parte uma questão de autodefinição, e as bases para a autodefinição como judeu variam muito, com diferentes graus de aceitação dentro do mundo judaico mais amplo. A maioria dos judeus se considera judia porque pelo menos um de seus pais era judeu, mas a herança patrilinear de, por exemplo, muitos dos emigrantes da ex-União Soviética que estabeleceram comunidades judaicas consideráveis na Alemanha e em Israel não é reconhecido nos círculos ortodoxos.

Os costumes judaicos herdados do Beta Israel etíope (ver Capítulo 9) provaram evidência suficiente da identidade judaica para que o Estado de Israel os tratasse como judeus e encorajasse a migração de grande parte de sua comunidade para Israel na década de 1990, mas o rabinato ortodoxo permanece desconfiado deles. Reivindicações de judaísmo por uma variedade de outros grupos com costumes judaizantes no sul da África, América Latina, Índia e Japão foram geralmente tratados como exóticos, mas irrelevantes dentro da comunidade judaica mais ampla. Essas alegações proliferaram com os avanços da genética desde os anos 1970, com grupos étnicos como os Lemba no Zimbábue e na África do Sul recebendo testes de DNA que sugerem a origem de alguns de seus ancestrais masculinos no Oriente Médio. Os Lemba , que apontam para a observância do sábado, circuncisão masculina e tabus alimentares como evidência de suas práticas judaicas herdadas, às vezes foram identificados como as tribos perdidas de Israel, assim como os Bnei Menashe no nordeste da Índia.

Judeus liberais nos Estados Unidos, ansiosos por mostrar suas credenciais anti-racistas, muitas vezes receberam bem essas alegações à distância. Eles têm sido menos acolhedores com as reivindicações de grupos cristãos de ascendência negra africana nos próprios Estados Unidos, como os israelitas hebreus negros, de serem os únicos israelitas autênticos em contraste com as reivindicações étnicas dos judeus comuns. A autodesignação cristã

como o verdadeiro Israel remonta, é claro, ao início da história da separação dos caminhos do Judaísmo.e o cristianismo (ver Capítulo 7), e uma infinidade de diferentes grupos israelitas negros devotados a manter as práticas judaicas, com doutrinas e nomes distintos como 'Mandatários', surgiram nas grandes cidades americanas no século XX. Numerosos membros de uma dessas comunidades, os israelitas hebreus africanos de Jerusalém, se estabeleceram em Israel onde, após ter sido negado um direito automático à cidadania israelense como judeus, eles receberam, no entanto, residência permanente e integrados em uma extensão considerável na sociedade israelense.

Os israelenses e a maioria dos judeus da diáspora têm se mostrado mais desconfiados das afirmações de judeus étnicos convertidos ao cristianismo de que os judeus que aceitam Jesus como Messias não estão abandonando o judaísmo, mas o cumprindo. 'Judeus por Jesus', fundado em 1973 com uma missão enérgica para a comunidade judaica mais ampla, é o mais proeminente de numerosos grupos que promoveram o Judaísmo Messiânico aos judeus desde 1960. As congregações judaicas messiânicas cresceram rapidamente no início do século XXI, especialmente nos Estados Unidos e em Israel. Os judeus messiânicos observam caracteristicamente o sábado aos sábados e mantêm os principais festivais judaicos. Muitos observam as leis dietéticas judaicas - se não por convicção, então como uma forma de contato com outros judeus. Eles se referem a Jesus por seu nome hebraico, 'Yeshua'. [4]

Esta abordagem missionária dos judeus messiânicos dentro da comunidade judaica é incomum; os únicos outros judeus contemporâneos com igual entusiasmo missionário são os *hasidim de* Lubavitch (ver Capítulo 19). Na maior parte do tempo, comunidades judaicas de perspectivas diferentes operam separadamente umas das outras e seus critérios conflitantes para a identidade judaica podem ser ignorados. Os problemas surgem com mais frequência quando se trata de casamento, quando dúvidas sobre o status de um dos parceiros podem impedir o casamento de acordo com a lei judaica ortodoxa. O obstáculo geralmente não tem nada a ver com as crenças e práticas de qualquer uma das partes, embora, em princípio, todas as objeções possam ser contornadas pelo longo procedimento de conversão sob os auspícios de um tribunal rabínico ortodoxo de qualquer indivíduo cujo status esteja em dúvida.

Dentro do mundo ortodoxo, um problema ainda mais recalcitrante é o status de um *mamzer* (muitas vezes grosseiramente, mas incorretamente, traduzido como 'bastardo'), já que Deuteronômio proíbe a descendência de uma união adúltera ou incestuosa de se casar com outro judeu; a possibilidade de adquirir tal status foi grandemente aumentada pelo número de judeus que se casaram novamente após um divórcio civil sem passar por um divórcio judeu válido por meio da provisão de um *get* , uma carta de divórcio, do marido para a esposa. O problema foi agravado tanto pelo desaparecimento de muitos no Holocausto sem registro de sua mortee pela dificuldade de forçar um marido recalcitrante apenas pela pressão social a dar à sua esposa uma carta de divórcio, deixando-a como uma 'mulher acorrentada' incapaz de se casar novamente dentro da comunidade ortodoxa. O estado de limbo em que essas mulheres são deixadas é amplamente reconhecido como injusto, mas é difícil encontrar soluções na jurisprudência haláchica ortodoxa. [5]

Apesar da variedade caleidoscópica que vimos no judaísmo em todos os períodos de sua história, e da amargura ocasional de disputas sobre tais questões práticas e (mais raramente) sobre dogmas, a tolerância, embora muitas vezes relutante, emergiu como um fio consistente ao longo desta história. Enquanto o Segundo Templo existia, judeus de diferentes escolas filosóficas e seitas frequentavam os serviços do Templo juntos e serviam como sacerdotes, apesar da intensa discordância sobre como os rituais deveriam ser realizados e sobre questões básicas da doutrina teológica como a vida após a morte. A literatura rabínica está repleta de histórias de rabinos que concordaram em discordar. A aceitação do costume local surgiu cedo como um princípio no pensamento rabínico, e quando comunidades inteiras foram transplantadas, o direito de cada congregação de manter sua identidade separada foi universalmente reconhecido. Às vezes, a intervenção de estados seculares com a intenção de imposição de uniformidade impôs tolerância de cima, mas nas sociedades multiculturais em que os judeus contemporâneos agora se encontram na Europa e (especialmente) na América do Norte, os próprios judeus às vezes consideram

a variedade como desejável em si mesma. As muitas vozes dentro do judaísmo são vistas pelo teólogo ortodoxo David Hartman, um defensor apaixonado do pluralismo que veio de Nova York, mas foi uma voz influente nos círculos ortodoxos modernos em Jerusalém da década de 1970 até sua morte em 2013, como um 'coração de muitos quartos'. [6]

A imprevisibilidade das mudanças dentro do judaísmo como resultado do Holocausto e da fundação do Estado de Israel durante o século vinte exige cautela nas previsões sobre o vigésimo primeiro. Existem bases plausíveis para acreditar que a adesão à religião diminuirá e que aumentará. Um declínio na autoridade dos líderes religiosos locais fora dos círculos ultra-religiosos foi acompanhado, na era da internet, por duas tendências concorrentes. Por um lado, uma visão oficial pode agora ser obtida quase instantaneamente sobre quase qualquer tópico de professores rabínicos com acesso a conhecimento haláchico excepcional armazenado em bancos de dados de responsa rabínica. Por outro lado, fóruns de judeus com ideias semelhantes começaram a forjar novas formas de judaísmo por meio da cooperação no espaço democrático da rede mundial. Judaísmo ortodoxo tradicional na diáspora, quando é baseado apenas em hábitos herdados e livre de piedade pessoal ou decertezas teológicas podem desaparecer em face de tentações seculares nesses países, como os Estados Unidos, onde os judeus se sentem capazes de se fundir na cultura geral sem sofrer discriminação, e a identidade nacional mais poderosa que emergir de Israel nas próximas gerações pode ser agressivamente secular e desinteressado em qualquer herança religiosa judaica. Mas equilibrar essas mudanças demográficas será a extraordinária fecundidade das famílias *haredi* determinadas a cumprir a vontade divina, acrescentando à congregação de Israel por meio da procriação, e a alta taxa de retenção nas comunidades *haredi* daqueles que não conheceram outra maneira de viver suas vidas .

Ainda mais difícil de estimar é a atração do estilo de vida *haredi* para os seculares e descompromissados, especialmente entre os jovens, que se juntarão às crescentes fileiras de *baalei teshuvá* , ' penitentes' . A mesma busca pela espiritualidade individual, particularmente desde a década de 1970, que gerou movimentos de renovação dentro do judaísmo nos Estados Unidos, levou muitos judeus insatisfeitos com a religiosidade insuficiente de sua criação a "retornar" à observância religiosa ortodoxa. O fenômeno claramente deve muito ao incentivo de grupos como Lubavitch, com seu zelo messiânico distinto, e Aish haTorah ('Fogo da Torá'), que usa sites e uma ampla gama de mídia social, bem como capelães de campus para atrair estudantes da diáspora em uma idade impressionável em uma apreciação de sua herança religiosa ortodoxa. A mensagem pregada por Aish de sua sede, um impressionante edifício de yeshivá perto do Muro das Lamentações do Templo na Cidade Velha de Jerusalém, não é sofisticada - seu Seminário de Descoberta faz muitos dos códigos bíblicos reminiscentes do mais fundamentalista dos cristãos americanos contemporâneos. A mistura de uma busca da Nova Era por autorrealização e as tradições da yeshivá lituana ensinadas por seu fundador, o rabino americano Noah Weinberg (que morreu em 2009), pode parecer categorizar Aish como um movimento de renovação em si, mas não é assim que *baalei teshuvá* vêem a si mesmos: ao contrário, sua esperança é serem aceitos como membros plenos de qualquer congregação ortodoxa a que se associem. Seu 'retorno' à tradição começa caracteristicamente não com as revelações, milagres e sonhos comumente relatados por cristãos renascidos, mas, de forma mais prosaica, com uma mudança no estilo de vida e a adoção de práticas que os diferenciam de suas vidas passadas, na maioria das vezes se tornando mais rígidas na observância do sábado e observância das leis alimentares. A tensão resultante com amigos e família pode servir para validar o significado de seu novo compromisso. Aprender o Talmud, como um ato religioso em si, torna-se parte dessa observância desde o início, apesar das dificuldades óbvias de imergir um aluno no estudo de um texto tão difícil sem uma preparação extensa em hebraico e aramaico e estudos bíblicos desde a infância. Novas yeshivot foram criadas para atender aqueles que precisam adquirir essas habilidades. [7]

A religião para a qual esses judeus "retornam" tem pouca semelhança com a religião atribuída a Moisés na Bíblia da qual ela pretende derivar. A poligamia desapareceu, assim como a escravidão. Os regulamentos em Levítico para lidar com o mofo nas paredes das casas e preocupações com adivinhação e adivinhação há muito caíram em suspenso, assim

como as leis do Jubileu que foram elaboradas para garantir a justiça social entre o povo de Israel. E assim como os requisitos da Torá para as relações entre os indivíduos mudaram para refletir essas novas realidades sociais, também mudaram as principais maneiras que Moisés estipulou para a adoração a Deus, por meio de incenso, libações, ofertas de alimentos e sacrifícios de animais. Nada disso é uma preocupação para o *baalei teshuvah* para quem o judaísmo autêntico não está localizado no deserto do Sinai há mais de 3.000 anos ou na cidade de peregrinação de Jerusalém mil anos depois, mas nas yeshivot e *shtetls* da Europa oriental no século XVIII e séculos XIX. Para eles, como para a maioria dos judeus religiosos, um retorno ao culto conforme estipulado na Torá deve aguardar a era messiânica, e mesmo assim sua reintrodução dependerá da vontade divina.

Mas alguns *haredim* religiosos sionistas são menos pacientes e começaram a planejar a reconstrução imediata do Templo em seu local original, onde agora está o Domo da Rocha. O Instituto do Templo em Jerusalém tem preparado os itens rituais necessários para o serviço do Templo, seguindo de perto as descrições desses objetos nas fontes bíblicas conforme interpretadas pela tradição rabínica. O peitoral e o resto do uniforme especial do Sumo Sacerdote, incluindo sua coroa, já estão completos, e muito esforço foi despendido no desenvolvimento de planos de construção para a reconstrução do edifício. Esses planos são altamente controversos dentro da comunidade *haredi* , com a maioria dos rabinos veementemente contra até mesmo colocar os pés no local do Templo em caso de sacrilégio. Até agora, quaisquer planos práticos para restabelecer a adoração sacrificial foram, em qualquer caso, adiados pela incapacidade do Instituto do Templo de encontrar uma novilha completamente vermelha de cujas cinzas, conforme estipulado no livro de Números, deve ser derivada a purificação necessária para entrar em o santuário (novilhas identificadas como aptas em 1997 e 2002 mostraram-se insuficientemente monocromáticas). [8]

Estes são tempos sem precedentes para o povo judeu, com um estado revivido puxado em diferentes direções por forças religiosas e políticas e uma sensação constante de catástrofe potencial intensificada por memórias, ainda vivas, dos horrores do Holocausto. As expectativas escatológicas florescem, mesmo que se expressem de maneiras muito diferentes. Em 2004, um grupo de setenta e um rabinos fez uma tentativa em uma reunião em Tiberíades para restabelecer o Sinédrio. Quanto mais os colonos sionistas religiosos ficam sob pressão nos territórios ocupados, mais eles são tentados a apelar não apenas para as promessas divinas do passado, mas para as esperanças messiânicas futuras. Será este realmente o futuro do Judaísmo? A violência que nas últimas décadas começou a caracterizar as disputas religiosas entre judeus, especialmente no Estado de Israel, aumentará ou diminuirá, como aconteceu com tanta frequência nos últimos 2.000 anos, em uma aceitação relutante da diferença? O historiador Josefo, que achava que conhecia o futuro tanto como profeta por seus próprios méritos e por meio de suas leituras do livro de Daniel, ainda assim hesitou em explicar aos leitores gregos e romanos o significado da visão de Daniel dos quatro impérios, observando que 'Não achei apropriado relatar isso, visto que se espera que eu escreva sobre o que foi passado e feito e não sobre o que será ...' Tal reticência em prever o que acontecerá no próximo século é certamente sábia. [9]

Ilustrações



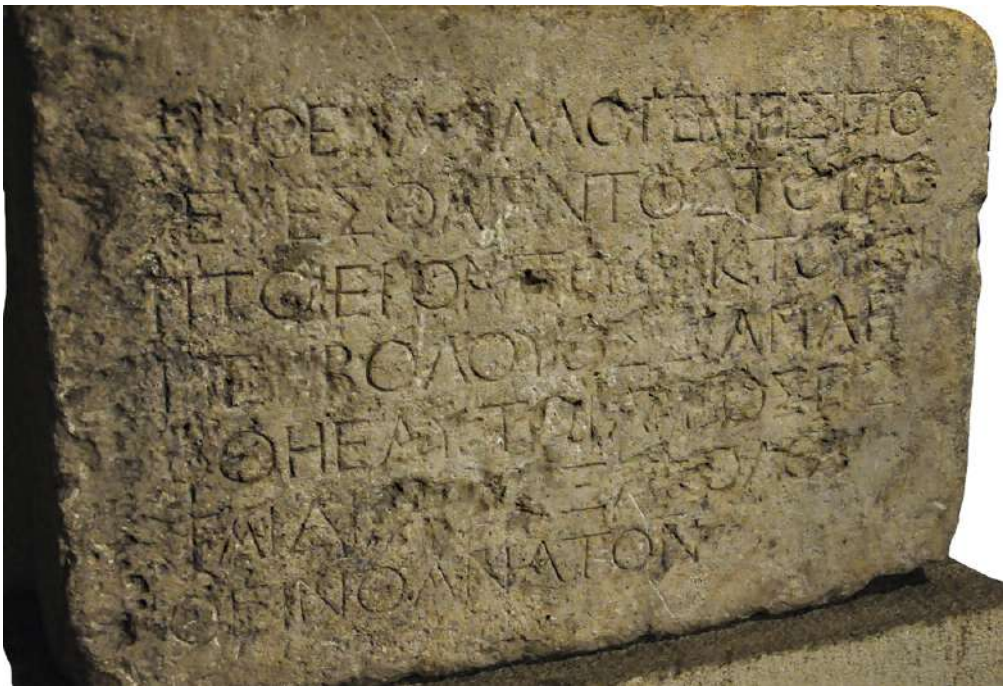
1 . Um minúsculo rolo de prata de cerca de 600 AEC, inscrito com uma parte da bênção sacerdotal em Num. 6: 24–6. Foi encontrado em uma câmara mortuária em Ketef Hinnom em Jerusalém e provavelmente usado como um amuleto. A escrita nele constitui o mais antigo texto sobrevivente da Bíblia Hebraica.



2 . Interior da cápsula de *tefilina* da cabeça do primeiro século EC , provavelmente de Qumran. Feito de couro de bezerro, mede apenas 13 mm × 22 mm. As quatro tiras dobradas nos compartimentos inferiores contêm passagens do Pentateuco escritas em letras minúsculas.



3 . Um rolo quase completo do livro bíblico de Isaías em 54 colunas, descoberto em Qumran em 1947. As colunas 8–10, reproduzidas aqui, contêm Isaías 8: 8–11: 12. Datado de *c* . 125 AEC , o texto do rolo de Isaías discorda apenas em pequenos detalhes do texto tradicional encontrado nos manuscritos medievais que formam a base das Bíblias modernas.



4 . Inscrição de advertência em grego tirada da balaustrada do Templo entre o Pátio dos Gentios e o Pátio de Israel, datada do primeiro século EC e dizendo: 'Nenhum estrangeiro deve entrar no recinto em volta do santuário. Quem for pego será culpado pela morte que se seguirá. '



5 . O Monte do Templo (Haram al-Sharif) em Jerusalém, visto do Monte das Oliveiras. A Cúpula da Rocha, com seu telhado dourado, foi construída no século 7 EC como uma mesquita na plataforma construída por Herodes.



6 . O Muro Ocidental do exterior do Monte do Templo tem sido um local de oração judaica desde a destruição do Segundo Templo em 70 EC . As enormes pedras agora visíveis ao nível do solo foram as bases da parede original.



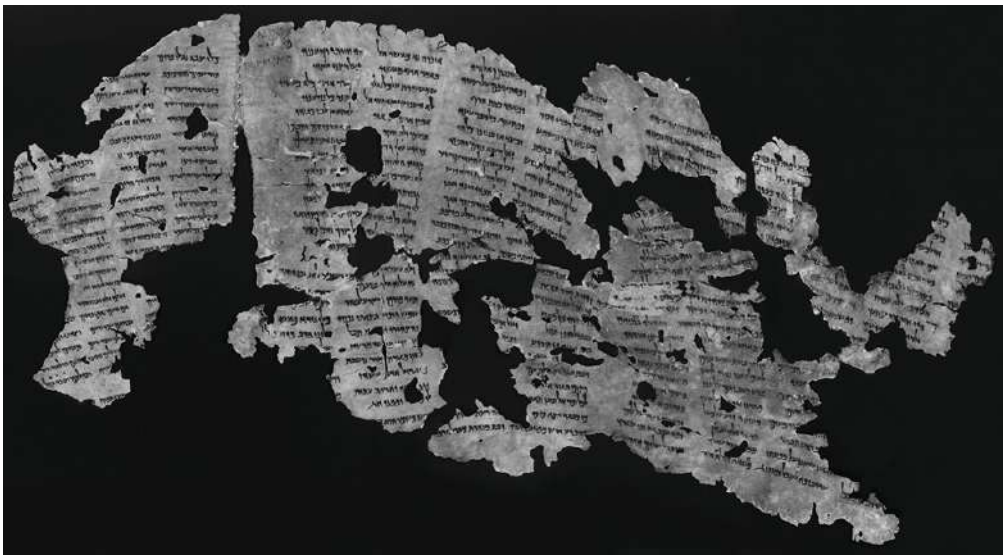
7 . A fachada do Templo de Jerusalém representada em um tetradrachm cunhado por rebeldes judeus na Judéia em 132 EC . A memória do Templo permaneceu um elemento extremamente importante no Judaísmo muito depois que o próprio Templo foi destruído.



8 . Bloco de pedra esculpido em Migdal, na Galiléia, com a imagem mais antiga conhecida da *menorá* do Templo encontrada em uma sinagoga. A pedra, que é de 24 polegadas de comprimento, 20 polegadas de largura e 18 polegadas de altura e apoiados em pernas de pedra, foi localizado no centro do edifício, que remonta ao primeiro século DC .



9 . Massada, a grande fortaleza e local do suicídio em massa dos *sicários* em 74 EC . O palácio de Herodes fica na extremidade norte da rocha em primeiro plano. O Mar Morto é visível à esquerda.



10 . Parte do livro de Ben Sira (Ecclesiasticus) encontrado em Masada. Este fragmento, contendo porções de Eclesiástico 39: 27–43.30, foi copiado no primeiro século AEC , dentro de um século e meio da composição do livro.



11 . Qumran perto do Mar Morto, mostrando o local de assentamento ocupado nos primeiros séculos AEC e EC e algumas das cavernas em que os manuscritos do Mar Morto foram encontrados.



12 . Colunas 16 e 17 do Grande Manuscrito dos Salmos, contendo partes dos Salmos 136, 108 e 145. O manuscrito, datado da primeira metade do primeiro século EC , foi encontrado na Gruta 11 em Qumran. O nome divino, que aparece no meio da primeira linha da coluna da direita e é recorrente no texto, é marcado pelo uso de letras paleo- hebraicas distintas .



13 . Vasos de pedra de Jerusalém no final do período do Segundo Templo. Esses recipientes eram populares na Judéia e na Galiléia no primeiro século EC , provavelmente em parte porque a pedra, ao contrário da cerâmica, era considerada insusceptível à impureza ritual.



14 . *Mikveh* em Qumran do primeiro século EC . Muitos desses banhos para garantir a pureza ritual foram encontrados em sítios arqueológicos na Palestina romana.



15 . A base de um recipiente de vidro, que seria afixado próximo a um nicho de sepultura como um marcador de tumba, da Roma do século IV. O desenho em folha de ouro, fixado entre duas camadas de vidro translúcido, mostra uma arca da Torá com três camadas de rolos, acima de uma *menorá* .



16 . Uma das muitas cenas bíblicas encontradas nas paredes da sinagoga de meados do terceiro século em Dura-Europos, na Síria, quando o edifício foi descoberto em 1932. Moisés é mostrado conduzindo os filhos de Israel para fora do Egito e através do Mar Vermelho, com a ajuda de forte braço direito de Deus.



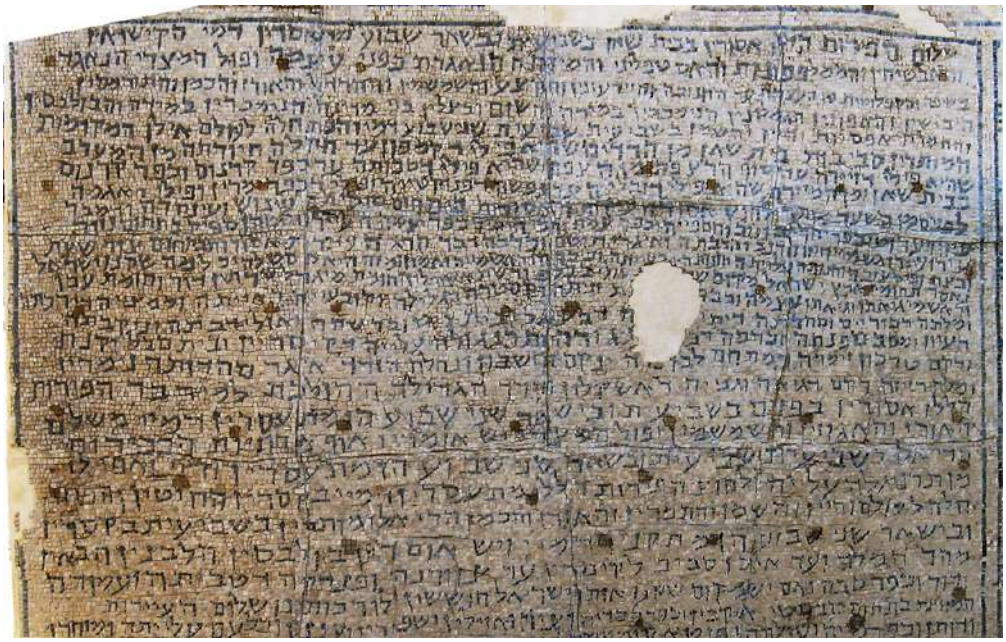
17 . Mosaico do piso da sinagoga do século IV em Hammat Tiberias, na Galiléia. O painel principal representa os signos do zodíaco (identificados em hebraico), com o deus sol no círculo central e as estações nos quatro cantos. O painel acima mostra o Templo ladeado por imagens de uma *menorá, lulav* , shofar e pá de incenso; o que está abaixo menciona os doadores em grego, incluindo Severos , um membro da casa dos ' patriarcas ilustres ' .



18 . Mosaico de piso, datado do século VI, de uma sinagoga em Gaza. A representação da figura tocando a lira segue a iconografia padrão na representação de Orfeu, mas a inscrição em hebraico aqui o identifica como Davi.



19 . Tigela mágica de bronze da Babilônia (século V a VI DC). Essas tigelas, com o interior coberto por feitiços de proteção, eram colocadas de cabeça para baixo nas entradas para prender os demônios e impedi-los de entrar na casa.



20 . Mosaico de piso halakhic da sinagoga do século VI em Rehov, perto da fronteira da terra de Israel, conforme definido pelos rabinos. A inscrição, que trata da implementação do ano sabático na área ao redor de Rehov, é a versão escrita mais antiga de um texto rabínico.



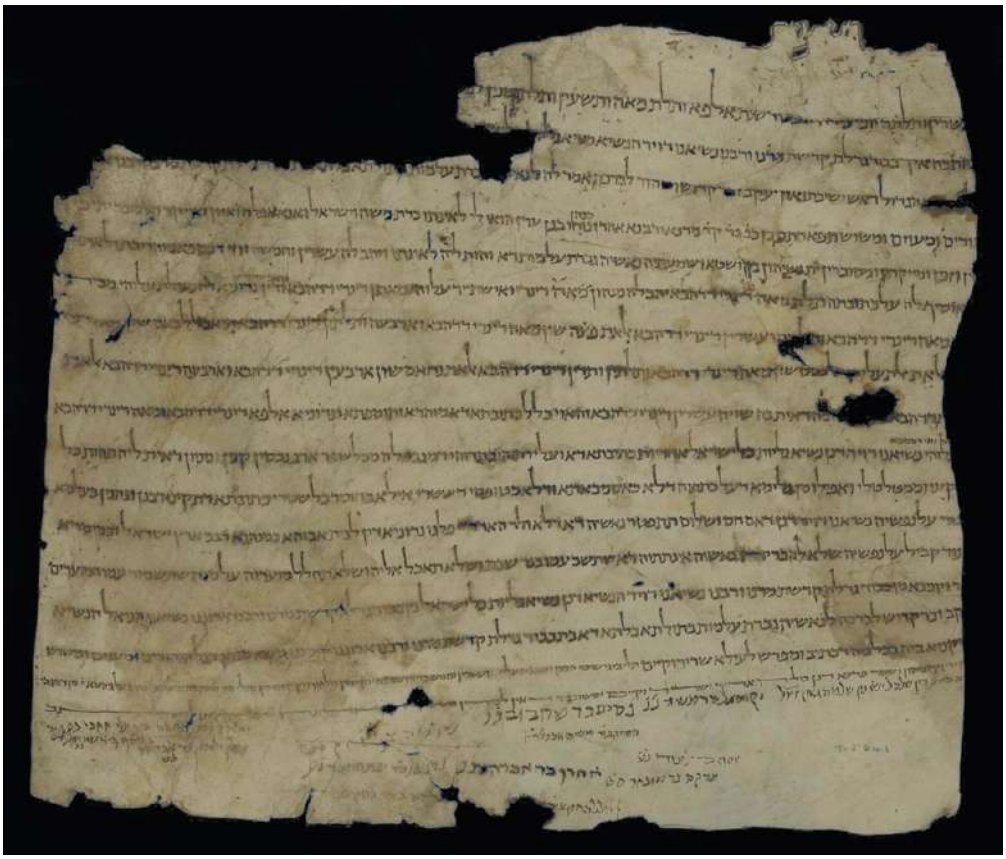
21 . Mesa de mármore na sinagoga monumental (130 por 20 metros) em Sardis do século IV. Convertido de um edifício público anterior, provavelmente no final do século III e em uso pelo menos até o século VI, ele podia abrigar mil fiéis.



22 . Tampa do sarcófago de Faustina, mulher sepultada em Roma, provavelmente no final do século III. O nome de Faustina é grego, mas o shofar, *menorah* e *lulav* indicam sua origem judaica, assim como a palavra hebraica *shalom* . Máscaras de teatro são uma característica comum em sarcófagos.



23 . Rascunho do autógrafo de Maimônides, escrito em escrita hebraica cursiva em *c* . 1180, de uma seção de sua *Mishneh Torá* , o primeiro código sistemático da lei judaica, encontrado no Cairo Genizah.



24 . Parte de uma *ketubá* (contrato de casamento) em hebraico, aramaico e judeu- árabe, entre uma mulher caraíta e um homem rabbanita , escrita em 1082 EC , provavelmente no Cairo. As cláusulas especiais estabelecem que o noivo não forçará a noiva a comprometer seus princípios caraíta e que a noiva observará os festivais rabbanita com seu marido.



25 . A sinagoga de El Transito construída em Toledo no século XIV. Sua altura e proeminência são incomuns e refletem a influência política de seu fundador, Samuel haLevi Abulafia , em Castela . A catedral atrás foi construída no século anterior no local de uma mesquita ao lado do bairro judeu. Judeus, cristãos e muçulmanos viviam nas proximidades da cidade.



26 . Obras de estuque no interior da sinagoga El Transito , com inscrições hebraicas monumentais. A elaborada decoração interior é fortemente influenciada pelos estilos artísticos islâmicos.



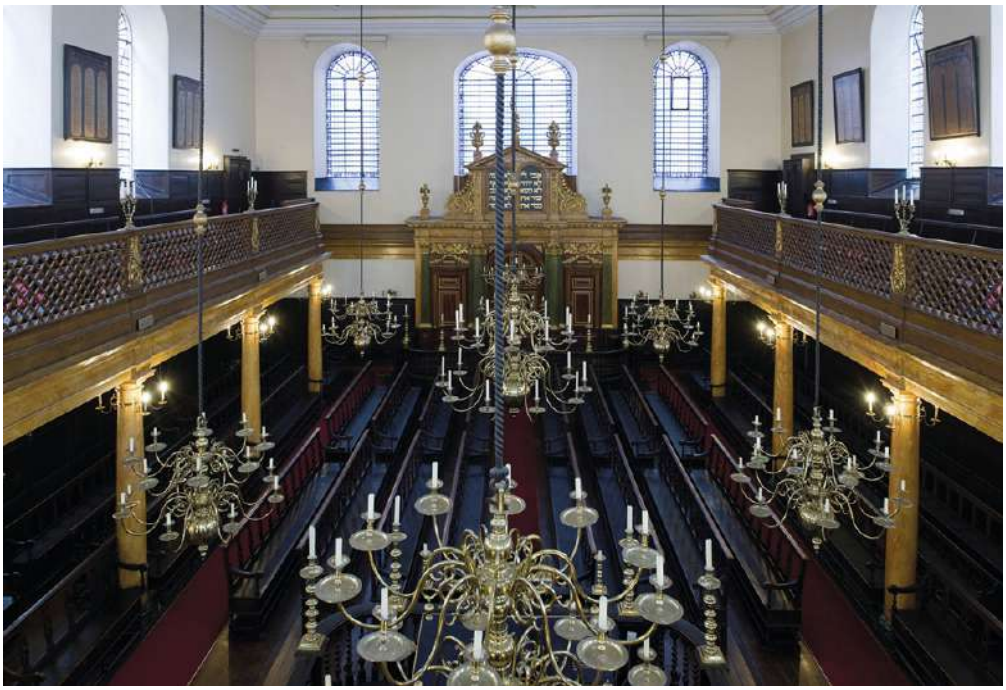
27 . O Altneuschul em Praga, construído em 1270 em estilo gótico e ainda em uso hoje. Seu impressionante exterior é um testemunho da importância da comunidade judaica na cidade.



28 . A nova sinagoga em Oranienburger Strasse, no centro de Berlim, por Emile Pierre Joseph de Cauwer (1828 a 1873). Projetado em estilo mourisco e grande o suficiente para acomodar 3.000 pessoas, o edifício foi inaugurado na presença de Otto von Bismarck em 1866.



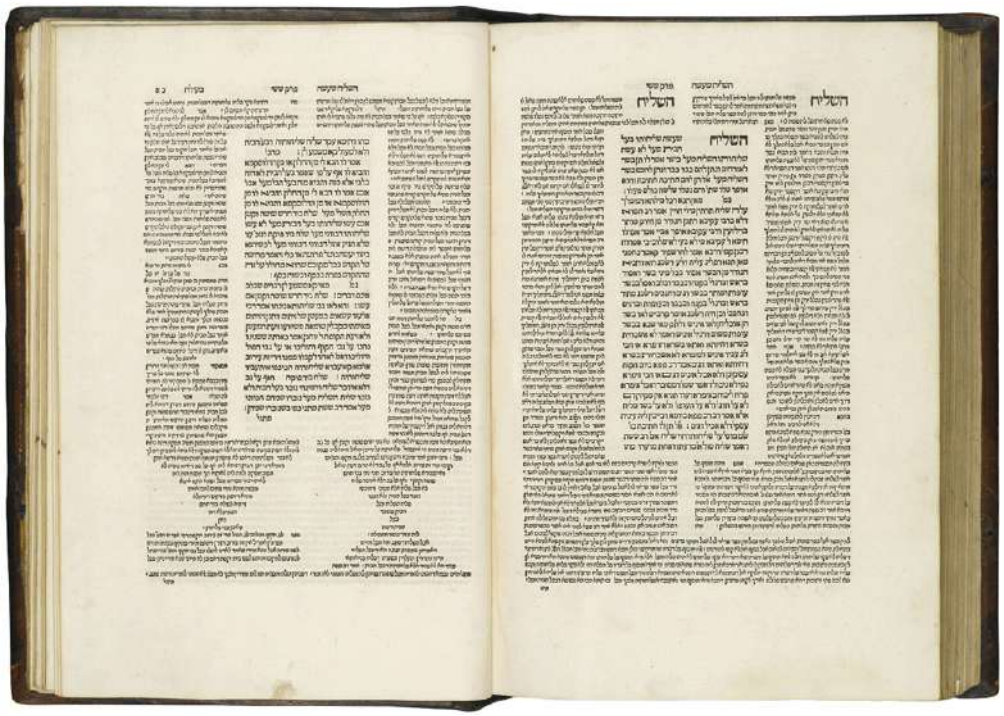
29 . A Esnoga portuguesa em Amesterdão, de um pintor holandês desconhecido. Concluída em 1675, a sinagoga era um dos maiores edifícios da cidade.



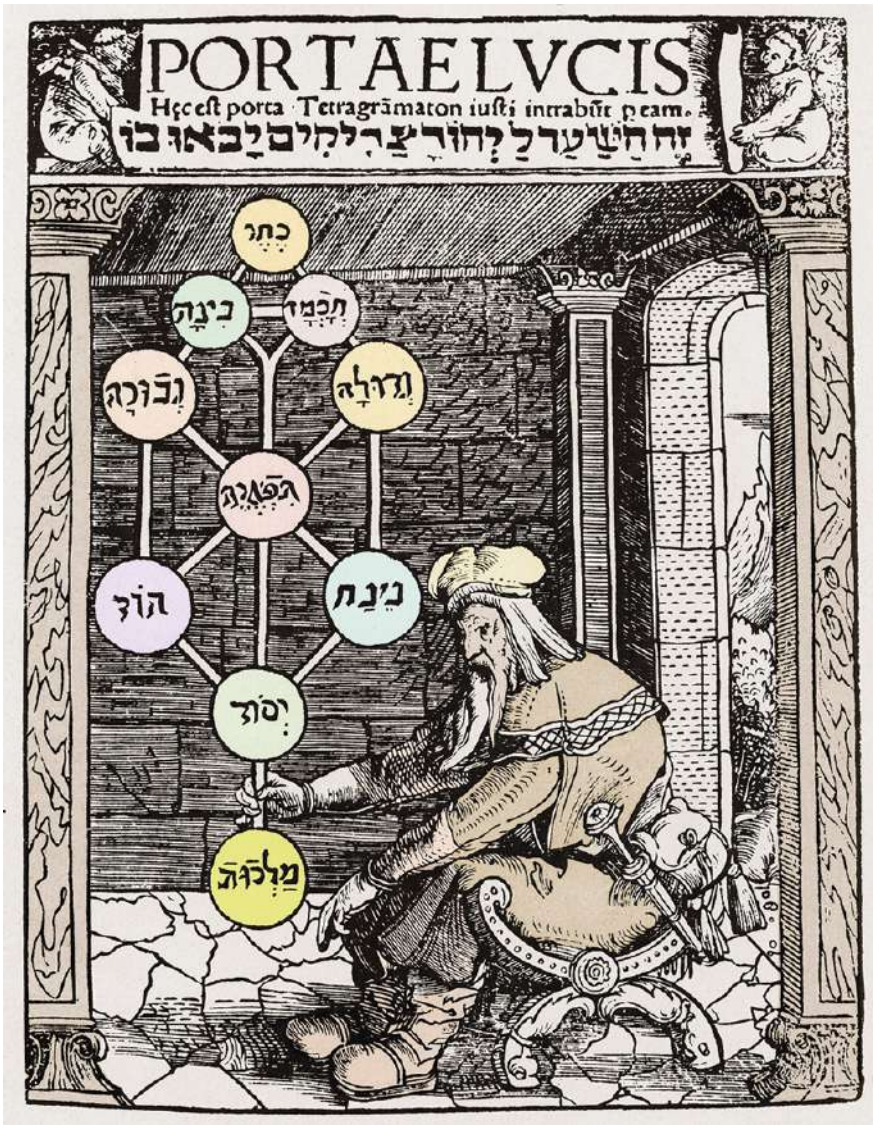
30 . Sinagoga Bevis Marks na cidade de Londres, construída em 1701 para a comunidade espanhola e portuguesa em um estilo influenciado tanto pela recém-concluída Amsterdam Esnoga quanto por capelas contemporâneas não conformistas na Inglaterra.



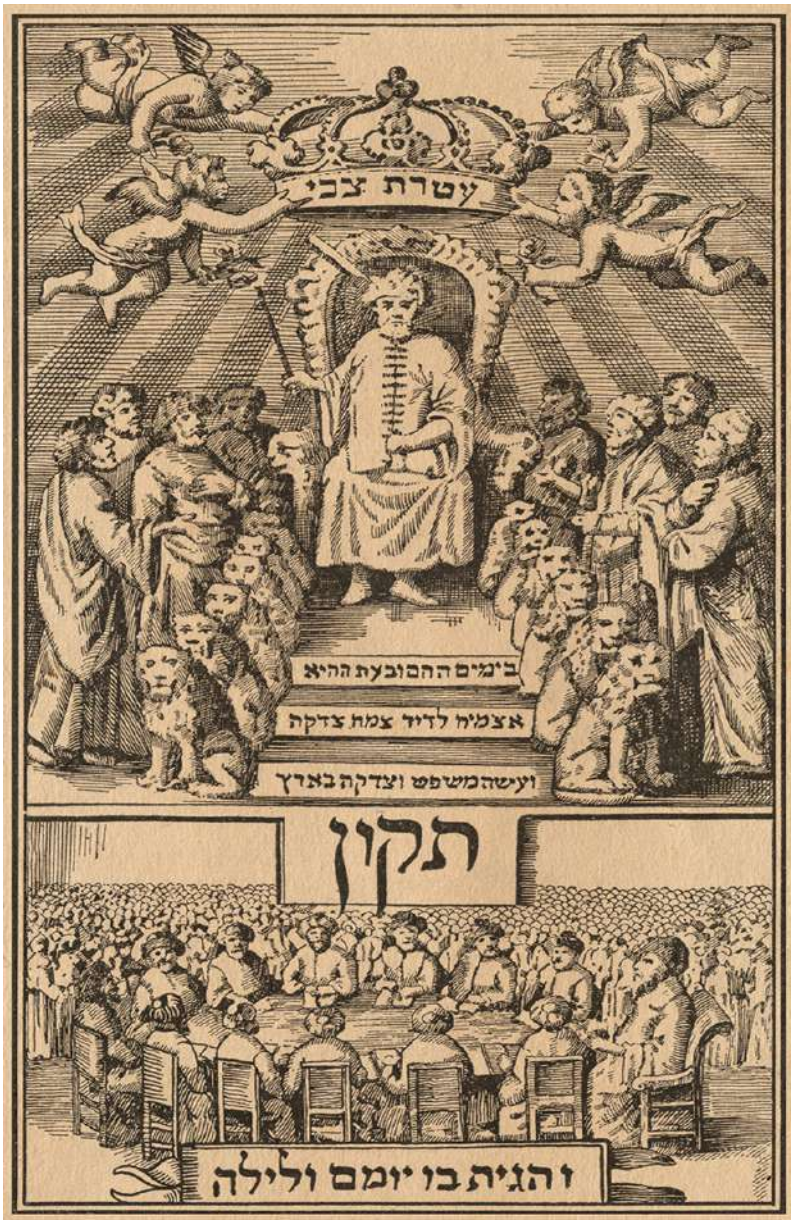
31 . Ilustração do Seder de Pessach da Hagadá de Sarajevo, um manuscrito magnificamente iluminado datado de meados do século XIV.



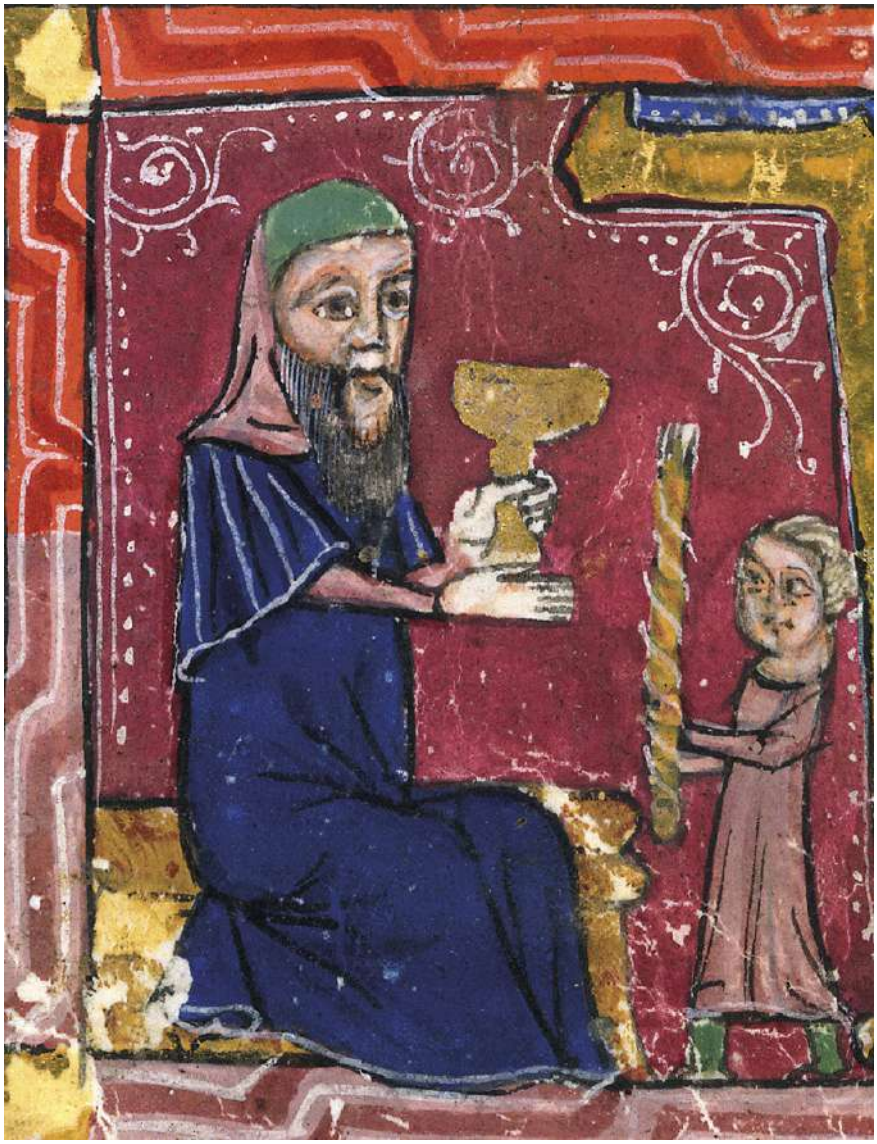
32 . Texto de b. Meilah 20a-21a no Talmud Bayloniano impresso por Daniel Bomberg em Veneza em 1519. Os painéis centrais, nos quais a Mishná é seguida pela *gemara* (a discussão amoraica), são cercados por comentários medievais de uma forma menos formal (' Rashi ') roteiro. Este formato, estabelecido por Bomberg , permaneceu padrão nas impressões posteriores do Talmud.



33 . O sistema de *sefirot* retratado em 1516 na capa de uma tradução latina de uma obra cabalística, *Sha'arei Orah* ('Portões de Luz'), por Yosef b. Avraham Gikatilla . O tradutor, Paulo Riccio, era judeu convertido ao cristianismo.



34 . Frontispício de um Tikkun, um pequeno livro de orações a ser recitado dia e noite pelo autoproclamado messias Sabbetai Zevi. Publicado em Amsterdã em 1666, ano em que Sabbetai anunciou que a redenção viria, mostra-o entronizado como rei e sentado a uma mesa com doze anciãos.



35 . Vinho e velas para a cerimônia de Havdalá representada em miniatura na Hagadá de Barcelona, que data do século XIV. Havia um costume generalizado de dar a uma criança a vela para segurar.



36 . Caixas de especiarias em estanho e prata feitas nos séculos XVIII e XIX na Alemanha e na Europa Oriental para a cerimônia de Havdalah . Esses objetos rituais eram bens domésticos preciosos, junto com as velas do sábado.



37 . Pintura de Marco Marcuola (1740-93) de uma circuncisão em Veneza (1780). O bebê é segurado por dois homens, cada um usando um *talit* (xale de oração). A cadeira elevada à esquerda da gravura está reservada para o profeta Elias. A operação na criança está fora da vista das mulheres, que estão sentadas ao longo da parede à direita da imagem.



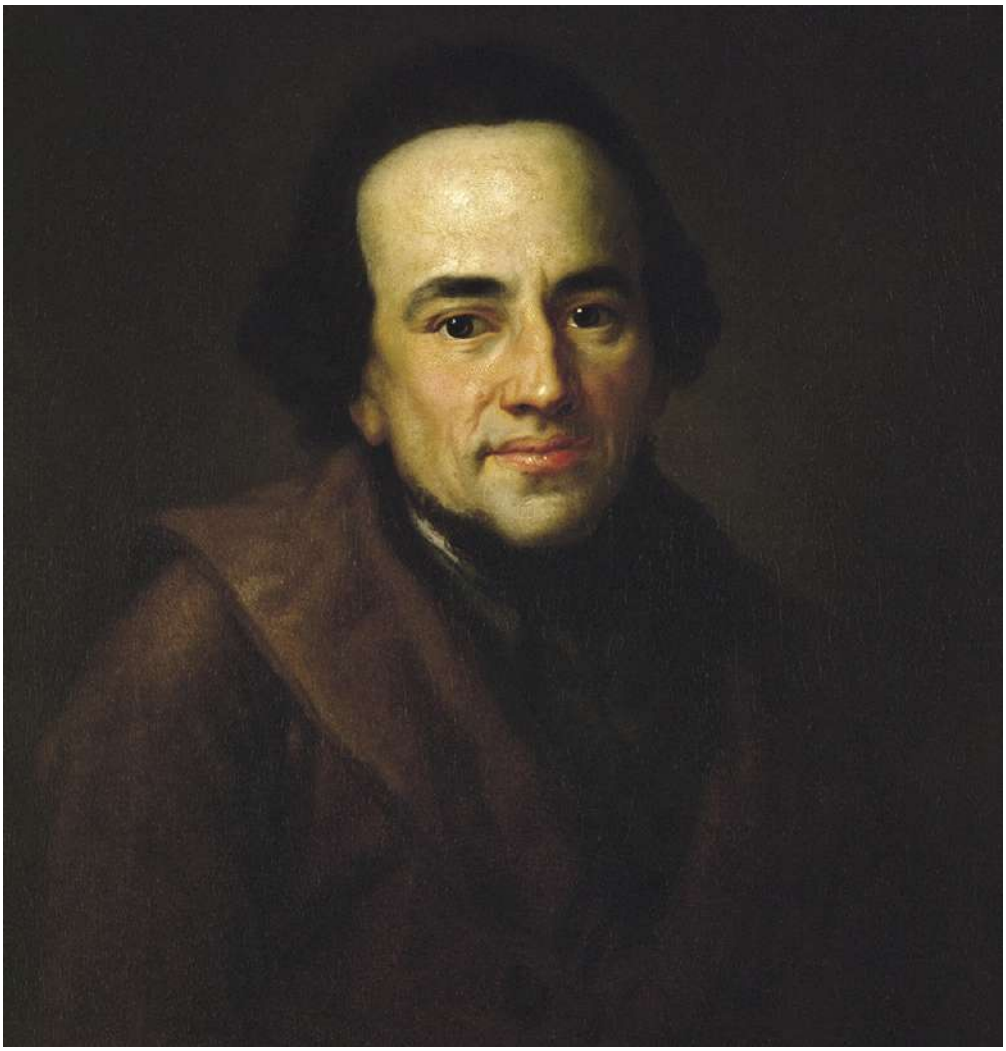
38 . Baruch Spinoza (1632-77), o grande filósofo do Iluminismo, por um artista desconhecido holandês do século XVII.



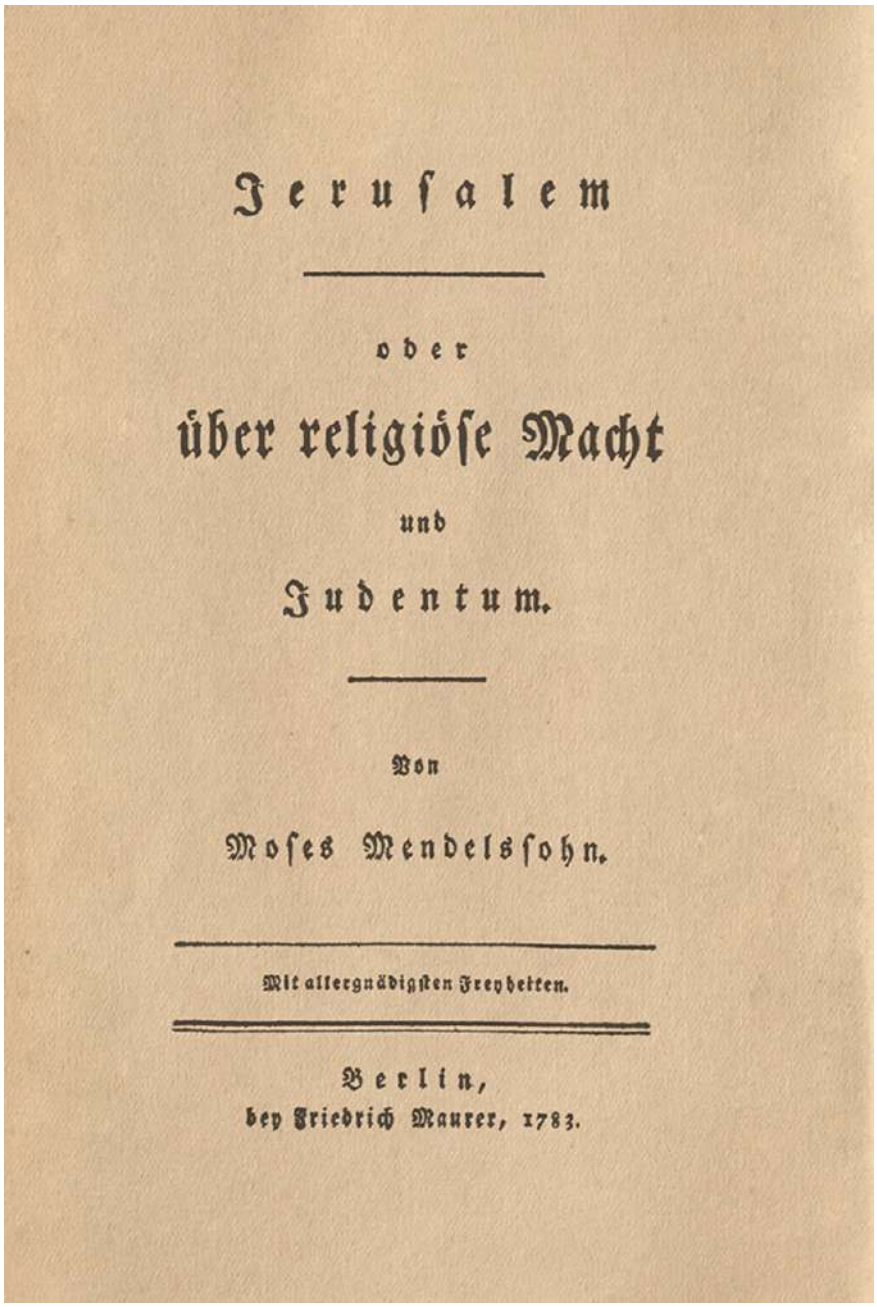
39 . Retrato de um judeu holandês do mesmo período. Suas roupas, como as de Spinoza, refletem naturalmente o estilo holandês contemporâneo, mas ele também usa um *talit* grande e carrega um rolo da Torá encimado por *rimmonim* (florões) e uma coroa.



40 . *Meguilá* (rolo) do Livro de Ester para uso em Purim (século XVIII; holandês). A decoração do *megillot* de Purim era comum. Observe a representação dos signos do Zodíaco da mesma forma que em Hammat Tiberíades no século IV (ilustração 17).



41 . O filósofo Moses Mendelssohn (1729-86), pintado por Anton Graff em 1771. Mendelssohn aparece à primeira vista como uma figura bem barbeada do Iluminismo, mas tem uma barba abaixo do queixo e queixo.



Jerusalem

oder

über religiöse Macht

und

Judentum.

Von

Moses Mendelssohn.

Mit allergnädigsten Freyheiten.

Berlin,
bey Friedrich Maurer, 1783.

42 . Página de rosto da primeira edição (1783) da obra mais influente de Mendelssohn, *Jerusalém* .



43 . Uma gravura de Louis François Couché (1782–1849) que celebra a 'reintegração da religião judaica por Napoleão em 30 de maio de 1806'. Na prática, isso constituiu o estabelecimento de uma Assembleia de Notáveis Judeus para representar a comunidade judaica.



44 . *Sucá de* madeira (estande) de Fischach , sul da Alemanha, *c* . 1837. Telhado com cobertura de folhagem com frutos pendurados para decoração. Um pintor local retratou nas paredes a vila de Fischach e uma Jerusalém idealizada.



45 . Litografia do *Shabat no Shtetl* (*c* . 1914) pelo artista ucraniano Issachar Ber Ryback (1897–1935), que viajou pelo interior da Rússia para estudar a arte e a vida popular judaica. Esta imagem foi publicada em *Shtetl, Mayn khoyever heym : a gedenknish* (1922), a descrição elegíaca de Ryback da vida judaica em seu shtetl antes de sua destruição nos pogroms de 1919.



46 . Par de *rimmonim* de prata do final do século XIX modelado em um pagode chinês de duas camadas, com balaustradas de padrão de flor de cerejeira e telhado chinês no primeiro nível, e com ganchos para os sinos em cada nível.



47 . Caixa de madeira pintada da Torá do Iêmen (século XIX). O uso de tais caixas de Torá de madeira, com o rolo mantido em pé dentro da caixa para leitura, é encontrado não só no Iêmen, mas também em algumas comunidades judaicas do Iraque, Irã, Afeganistão, Curdistão, Síria e Norte da África.



48 . Capa de rolo de veludo da Torá com trança dourada do norte da África do século XX. O arco mouro no centro contém uma inscrição hebraica dedicatória em homenagem a um indivíduo falecido. A mão direita aberta (*hamsah*) representada no final dos padrões de arabescos em cada canto e acima do arco é um sinal de proteção contra o mau-olhado comum entre cristãos e muçulmanos, bem como judeus.



49 . *Reunião* em massa dos *hassidim* de Satmar no Brooklyn no septuagésimo primeiro aniversário da fuga de seu *rebbe* , Yoel Teitelbaum, da Hungria em dezembro de 1944.



50 . Estudante de Lubavitch no Brooklyn sob um retrato gigante do *Rebe de* Lubavitch , Menahem Mendel Schneerson , 2004.



51 . As meninas ajudam suas amigas a acender velas nas celebrações do *bat mitzvah* em um salão de baile de Manhattan, em 1998. Os rituais para as meninas marcarem seu *bat mitzvah* continuam a evoluir.



52 . Carregando novos rolos da Torá para uma sinagoga em Pinner, noroeste de Londres, em 1993. Rabino-chefe Jonathan Sacks (*centro*) lidera a procissão como líder espiritual da Sinagoga Unida, a maior união de comunidades ortodoxas na Grã-Bretanha.



53 . A ordenação do Rabino Alina Treiger em 2010 pelo Abraham Geiger Kolleg em Potsdam foi a primeira ordenação rabínica de uma mulher na Alemanha desde o Holocausto.



54 . Dançando com a Torá em Simhat Torá em Jerusalém em 2013, em comemoração à conclusão do ciclo anual de leitura da Torá.

Leitura Adicional

A pesquisa clássica de SW Baron, *A Social and Religious History of the Jewish* , 2ª ed. (New York, 1952–) é extremamente informativa e permanece muito legível, mas foi deixada incompleta (em 18 volumes, com dois volumes de índice separados) em a morte do autor em 1989. WD Davies et al., eds., *The Cambridge History of Judaism* (Cambridge, 1984–), que atualmente tem 4 volumes, cobre o milênio do período persa ao final do período romano-rabínico.

Das histórias gerais dos judeus, os breves relatos mais acessíveis podem ser encontrados em N. de Lange, *Atlas do Mundo Judeu* (Oxford e Nova York, 1984) e M. Gilbert, *The Routledge Atlas of Jewish History* , 6ª ed. (Londres , 2003). S. Grayzel , *A História dos Judeus: A partir do Exílio babilônico até o presente* , 2º ed (Nova York, 1968) é agora muito fora da data, mas muitas das contribuições em HH Ben- Sasson , ed,. *A History of o povo judeu* (Londres, 1976) continua valioso. P. Johnson, *History of the Jewish* (Londres, 1987) é entusiasmado e envolvente. S. Schama, *The Story of the Jewish* (Londres, 2013–) está sendo publicado em três volumes e fornece uma narrativa mais substancial, mas ainda não irá substituir a soberba narrativa de vários autores em D. Biale , ed., *Cultures of os judeus: uma nova história* (Nova York, 2002), que enfatiza a variedade de experiências judaicas em diferentes lugares e períodos.

Para a história do desenvolvimento do Judaísmo no período bíblico, veja A. Rainer, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period* , 2 vols. (Louisville, Ky, 1994). Sobre o período tardio do Segundo Templo e suas consequências, SJD Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah* , 3rd edn (Louisville, Ky, 2014) fornece um guia claro. S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society, 200 B.CE* a *640 CE* . (Princeton, 2001) se preocupa principalmente em promover uma tese distinta e estimulante (embora controversa) sobre o impacto do Cristianismo no mundo romano no desenvolvimento do Judaísmo, mas no processo oferece aos leitores um excelente relato da variedade da vida religiosa judaica no mundo romano antes do Islã. Para o mundo do pensamento dos sábios rabínicos no período talmúdico , EE Urbach , *The Sages, their Concepts and Beliefs* , 2 vols. (Jerusalém, 1975) continua valioso, apesar de sua metodologia desatualizada na descrição do desenvolvimento desses conceitos e crenças desde os tempos tannaíticos até os amoraicos. Para a sociedade rabínica na Babilônia na qual essas idéias tomaram forma, os relatos recentes mais acessíveis em inglês são os capítulos relevantes em ST Katz, ed., *The Cambridge History of Judaism* , vol. 4: *The Late Roman-Rabbinic Period* (Cambridge, 2006).

R. Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture* (New Haven e London, 1998) fornece uma descrição clara e erudita do judaísmo rabínico nos últimos

séculos do primeiro milênio EC . A coleção substancial de ensaios em M. Polliack , ed., *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources* (Leiden, 2004) é a melhor introdução a este aspecto do judaísmo além dos rabinos. Para o Judaísmo grego na Idade Média, consulte A. Sharf , *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade* (Londres, 1971).

A maioria dos livros sobre o Judaísmo medieval enfoca rabinos ou movimentos religiosos específicos, mas S. Stroumsa , *Maimonides em seu Mundo: Retrato de um Pensador Mediterrâneo* (Princeton, 2009) tem um escopo mais amplo. DH Frank e O. Leaman , eds., *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy* (Cambridge, 2003) contém ensaios sobre a abordagem filosófica do judaísmo adotada por judeus medievais do século IX ao XVI sob a influência do Islã e do Cristianismo. L. Jacobs, *A Tree of Life: Diversity, Flexibility, and Creativity in Jewish Law* , 2ª ed. (Londres e Portland, Oreg ., 2000) é um estudo clássico, repleto de erudição e percepções, que cobre mais do que apenas o período medieval . A iluminadora apresentação de complexos textos medievais e posteriores em DR Blumenthal, *Understanding Jewish Mysticism: A Source Reader* , 2 vols. (Nova York, 1978-82) incentiva a compreensão simpática das tendências místicas, ao mesmo tempo que impede explicações simples. Sobre o judaísmo moderno inicial, a melhor pesquisa é feita por D. Ruderman, *Early Modern Jewry: A New Cultural History* (Princeton, 2010). D. Abulafia, *The Great Sea: A Human History of the Mediterranean* (Londres, 2011) fornece muitos detalhes e cores sobre as comunidades judaicas em todo o Mediterrâneo nos períodos medieval e no início da modernidade. Para uma introdução clara às questões que moldaram o judaísmo no período moderno, consulte a coleção de ensaios em N. de Lange e M. Freud-Kandel, eds., *Modern Judaism: An Oxford Guide* (Oxford, 2005).

Muitas breves introduções ao Judaísmo contemporâneo estão disponíveis e todas fornecem alguns antecedentes históricos. Entre os melhores estão N. de Lange, *Judaism* , 2nd edn (Oxford, 2003); idem, *An Introduction to Judaism* , 2ª ed. (Cambridge, 2010); O. Leaman , *Judaism: An Introduction* (Londres, 2011); N. Solomon, *Judaism: A Very Short Introduction* , 2ª ed. (Oxford, 2014). De obras de referência, C. Roth, ed., *Encyclopaedia Judaica* , 16 vols. (Jerusalém, 1971) é preeminente e não foi totalmente substituída pela segunda edição, editada em 22 volumes por M. Berenbaum e F. Skolnik (Detroit, 2007), que está muito menos disponível. I. Singer, ed., *The Jewish Encyclopedia* , 12 vols. (Nova York, 1901-6) agora tem mais de um século e, portanto, carece de qualquer cobertura do século XX, mas toda a obra está disponível gratuitamente na internet e muitas das entradas sobre o judaísmo anterior continuam úteis.

Entre outras valiosas obras de referência, ver L. Jacobs, *The Jewish Religion: A Companion* (Oxford, 1995), N. de Lange, *The Penguin Dictionary of Judaism* (Londres, 2008) e A. Berlin e M. Grossman, eds., *O Dicionário Oxford da Religião Judaica* , 2ª ed. (Nova York e Oxford, 2011).

Notas

ABREVIATURAS E TRANSLITERAÇÃO

Abreviaturas seguem as convenções em S. Hornblower, A. Spawforth e E. Eidinow , eds,. *A Oxford Classical Dictionary* , 4ª ed (Oxford, 2012); DN Freedman, ed., *The Anchor Bible Dictionary* (New York, 1992), lii – lxxviii, para textos antigos não em *OCD* ; H. Danby, *The Mishnah* (Oxford, 1933), 806, para tratados na Mishnah e Tosefta ; A. Berlin, ed,. *O Dicionário Oxford da religião judaica* , 2ª ed (Nova York, 2011), XVII-XVIII, para outros textos rabínicos; F. Garcia Martinez e EJC Tigchelaar , eds., *The Dead Sea Scrolls Study Edition* , 2 vols. (Leiden, 1997), para pergaminhos do Mar Morto.

Outras abreviações:
AJAJ
American Jewish Archives Journal
AJH
História Judaica Americana
AJS
Associação para Estudos Judaicos
b.
ben ('filho de')
b.
Talmud Babilônico
PC

Filologia Clássica
BARRA
Revisão de Arqueologia Bíblica
Heb.
hebraico
HJS
Estudos Húngaro-Judaicos
HM
História e Memória
HTR
Harvard Theological Review
HUCA
Hebrew Union College Annual
JAS
Estudos Judaico-Árabes
JBL
Journal of Biblical Literature
JJS
Journal of Jewish Studies
JJTP
Journal of Jewish Thought and Philosophy
JQR
Revisão Judaica Trimestral
JRS
Journal of Roman Studies
JSJ
Jornal para o estudo do judaísmo
JSQ
Jewish Studies Quarterly
JSS
Estudos Sociais Judaicos
JThS
Journal of Theological Studies
KHŻ
Kwartalnik Historii Żydów
LBIYB
Livro do ano do Instituto Leo Baeck
m.
Mishná
MJ
Judaísmo moderno
OH
Orah Hayyim
R.
Rabino
RQ
Renaissance Quarterly
SCJ
Estudos em judaísmo contemporâneo
Cantor-Sacks S. Singer e J. Sacks, *O Autorizado Oração Diária Livro das Congregações Hebraicas Unidas da Commonwealth* , 4ª ed (Londres, 2006)
SJ
Studia Judaica
t.
Tosefta
Tur.

Arba'ah HaTurim
y.
Yerushalmi (Talmude Palestino)
Yad
haYad haHazakah
YD
Yore De'ah
ZPE
Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
As citações da Bíblia Hebraica são tiradas da Nova Versão Padrão Revisada, com capítulo e versículo de acordo com o texto em inglês. Tenho feito muito uso das versões existentes em inglês de fontes antigas e textos rabínicos, quando disponíveis. Usei em particular G. Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English* (Londres, 1997) , mantendo o uso nessas traduções de {} para indicar texto fornecido de um manuscrito diferente do mesmo documento, [] para reconstruções hipotéticas, e () para glosas necessárias para fluência (ver ibid., p. 93). Também adotei várias traduções publicadas na Loeb Classical Library, especialmente as traduções de Josephus por H. St J. Thackeray e LH Feldman, e a tradução da Mishná em H. Danby, *The Mishnah* (Oxford, 1933) . Em muitos casos, adaptei essas e outras traduções anteriores para um inglês mais coloquial.

Numerosos sistemas são de uso comum para a transliteração do hebraico e de outras línguas semíticas. Quando uma tradução padrão em inglês de um nome ou termo técnico é de uso geral, eu adotei isso por uma questão de simplicidade. Em outros casos, usei as regras gerais de transliteração em C. Roth, ed., *Encyclopaedia Judaica* , 16 vols. (Jerusalém, 1971), 1:90, exceto que a letra *het* não está marcada com um ponto e a letra *tzade* foi transliterada como ' ts ' para auxiliar a pronúncia.

INTRODUÇÃO: APROXIMANDO A HISTÓRIA DO JUDAÍSMO

1. Êxodo 19: 1, 3-6, 16-19. **2.** Jos. *Ap.* 2,164-5 (teocracia); 2.169-71. **3.** Jos. *AJ* 1.16; *Ap.* 2,154; Hecataeus , ap. Diod . Sic. 40.3.3; Apollonius Molon , ap. Jos.*Boné.* 2. 145; Quint. *Inst.* 3.7.21; Jos. *Ap.* 2,185, 188. **4.** Jos. *Ap.* 2,178, 179-81 (trad. Barclay). **5.** M. Goodman, *Missão e Conversão: Proselitismo na História Religiosa do Império Romano* (Oxford, 1994). **6.** Histórias anteriores do judaísmo: I. Epstein, *Judaism: A Historical Presentation* (Harmondsworth, 1959); SW Baron, *Uma História Social e Religiosa dos Judeus* , 2ª ed. (Nova York, 1952–) (uma obra em vários volumes nunca concluída). **7.** ML Satlow , *Creating Judaism: History, Tradition, and Practice* (Nova York, 2006). **8.** Sobre Finéias, veja Nm 25: 6-13; sobre tolerância ao longo da história do judaísmo, ver M. Goodman et al., *Toleration within Judaism* (Oxford e Portland, Oreg ., 2013).

CAPÍTULO 1: DESERTOS, TRIBOS E IMPÉRIOS

1. Sobre *as Antiguidades Judaicas de* Josefo como um todo, ver LH Feldman em *Flavius Josephus: Translation and Commentary* , vol. 3: *Judaean Antiquities* , Books 1-4 (Leiden, 1999). **2.** Sobre a vida de Josephus, ver T. Rajak , *Josephus: The Historian and his Society* , 2ª ed. (Londres, 2002). **3.** Jos. *AJ* 1.18 (sobre Moisés); sobre Abraão: Jos. *AJ* 1.140-53, 155-8, 256, 345. **4.** Jos. *AJ* 2.194-200. **5.** Jos. *AJ* 2.201-2 (raça dos israelitas), 195 (tribos), 210 (Amram); 4,326 (morte de Moisés); sobre o nome 'Israel': *AJ* 3.133. **6.** Jos. *AJ* 5.125 (gigantes), 132 (volúpia), 348 (Samuel); 6,40 (nomeação do rei). **7.** Sobre o uso de nomes diferentes para judeus: Jos. *AJ* 6,26, 29; em Agag, *AJ* 6.137; sobre David, *AJ* 6.160. **8.** Essas elegias são presumivelmente aquelas em 2 Sam 1: 19-27; para a narrativa sobre Davi, veja Jos. *AJ* 7.6-7, 20, 53, 60, 65 (cidade de Davi), 68 (515 anos). As duas meias-tribos são Efraim e Manassés (veja acima), de modo que o número total das tribos de Israel é doze (como sempre na Bíblia). **9.** Jos. *AJ* 7.391-4. **10.** Sobre Salomão, Jos. *AJ* 8.42 (sabedoria), 55 (arquivos Tyrian), 211 (80 anos); sobre Roboão, Jos. *AJ* 8.221-9, 251-3. **11.** On Shishak, Jos. *AJ* 8.254; sobre o cerco de Samaria, *AJ* 9.277-82; sobre os samaritanos, *AJ* 9.288-91. **12.** Jos.

AJ 10.108-44, 184. **13** . Sobre a profecia de Daniel: Jos. *AJ* 10.232, 243-4; na fortaleza em Ecbatana, *AJ* 10.264-5. **14** . Jos. *AJ* 11.3-5 (Cyrus), 19 (Cuthaeans), 26-7 (Cambyses), 58 (Zorobabel e Darius). **15** . Sobre o tratamento do último rei de Jerusalém: Jos. *AJ* 10.299; sobre a nova constituição: Jos. *AJ* 11.111; sobre a história de Ester: Jos. *AJ* 11.184-296. **16** . Sobre Alexandre: Jos. *AJ* 11.330-33; sobre os samaritanos: Jos. *AJ* 11.340, 344, 346. **17** . Sobre Ptolomeu: Jos. *AJ* 12.4, 7-9; sobre as campanhas dos selêucidas: Jos. *AJ* 12.129-31. **18** . Jos. *AJ* 12.145-6. **19** . Sobre os helenizadores : Jos. *AJ* 12.240; sobre a motivação de Antíoco: Jos. *AJ* 12.248-9; sobre altar pagão e perseguições: Jos. *AJ* 12.253-5. **20** . Na campanha de Pompeu: Jos. *AJ* 14.63-4; sobre a perda de liberdade: Jos. *AJ* 14.77. **21** . Sobre a mudança no sumo sacerdócio: Jos. *AJ* 14.75; sobre a adesão de Herodes: Jos. *AJ* 14.384, 388. **22** . Cronologia da história de Ester: Jos. *AJ* 11.184; narrativa do bezerro de ouro: Êxodo 32: 1-35. **23** . Jos. *Ap.* 1,60. **24** . Em Solymi : Jos. *Ap.* 1.173-4. **25** . Ver PR Davies, *In Search of Ancient Israel* (Londres, 1992), sobre a invenção da história bíblica; sobre histórias nacionais inventadas na antiguidade clássica, ver EJ Bickerman , ' Origines Gentium', *CP* 47 (1952), 65-81. **26** . Sobre os limites da arqueologia bíblica, veja TW Davis,*Shifting Sands: The Rise and Fall of Biblical Archaeology* (Oxford, 2004); HGM Williamson, ed., *Understanding the History of Ancient Israel* (Oxford, 2007). **27** . Sobre Megiddo, ver GI Davies, *Megiddo* (Cambridge, 1986); sobre as escavações ao sul das escavações do Monte do Templo, ver E. Mazar, 'Did I Find King David's Palace?', *BAR* 32 (2006), 16-27, 70; sobre as primeiras inscrições hebraicas, veja GI Davies, *Ancient Hebrew Inscriptions* , 2 vols. (Cambridge, 1991-2004); sobre as campanhas de 701 AC , ver A. Kuhrt , 'Sennacherib's Siege of Jerusalem', em AK Bowman, HM Cotton, M. Goodman e S. Price, eds., *Representations of Empire: Rome and the Mediterranean World* (Oxford, 2002), 13-33. **28** . Sobre a manipulação dessa história pelas gerações posteriores, ver MZ Brettler , *The Creation of History in Ancient Israel* (Londres, 1995), 20-47; sobre as moedas, ver Y. Meshorer , *A Treasury of Jewish Coins from the Persian Period to Bar Kokhba* (Jerusalém, 2001); sobre os documentos Elefantinos, ver B. Porten et al., *The Elephantine Papyri in English: Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change* (Leiden, 1996). **29** . Para um relato conciso dessa história, consulte A. Kuhrt , *The Ancient Near East c. 3000-330 AC* , 2 vols. (Londres, 1995) e G. Shipley, *The Greek World after Alexander, 323-30 AC* (Londres, 2000). **30** . Sobre os mitos da criação da Mesopotâmia, consulte WG Lambert, *Babylonian Creation Myths* (Winona Lake, Ind., 2013); sobre a romanização parcial da Jerusalém herodiana, ver E. Netzer , *The Architecture of Herod, the Great Builder* (Tübingen, 2006). **31** . Sobre o crescimento da diáspora antes de 70 EC , ver E. Gruen, *Diaspora: Judeus entre Gregos e Romanos* (Cambridge, Mass., 2004); sobre Asinaeus e Anilaeus , veja Jos. *AJ* 18.314-70; sobre intervenções em nome dos direitos políticos das comunidades da diáspora, ver M. Pucci ben Zeev , *Jewish Rights in the Roman World: The Greek and Roman Documents Quoted by Josephus Flavius* (Tübingen, 1998). **32** . Sobre a variedade de nomes em uso e seu significado, consulte M. Goodman, 'Romans, Jewish and Christianity on the Names of the Judeus', em DC Harlow et al., Eds., *The 'Other' in Second Temple Judaism* (Grand Rapids, Mich., 2011), 391-401.

CAPÍTULO 2: A FORMAÇÃO DA BÍBLIA

1 . Para uma introdução à Bíblia, veja J. Barton, *What is the Bible?* (Londres, 1991). **2** . Sobre a história da composição dos livros bíblicos, ver JA Soggin , *Introdução ao Antigo Testamento: de suas origens ao fechamento do Cânon Alexandrino* (Londres, 1989). **3** . Sobre a crítica da redação em estudos bíblicos, ver J. Barton, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study* (Londres, 1996), 45-60; para uma leitura holística de Isaías, ver EW Conrad, *Reading Isaiah* (Minneapolis, 1991); no pergaminho Qumran Isaiah, veja E. Ulrich e P. Flint, *Qumran Cave 1. II: The Isaiah Scrolls* , 2 vols. (Oxford, 2010). **4** . Sobre as burocracias mesopotâmicas, ver H. Crawford, *Sumer and the Sumerians* (Cambridge, 2004); sobre a história do dilúvio, ver A. Dundes , ed., *The Flood Myth* (Berkeley, 1988); sobre Hammurabi, ver D. Charpin , *Hammurabi of Babylon* (Londres, 2012). **5** . Sobre a hostilidade ao Egito, veja Jr 46:25; para o Judaísmo apresentado como uma contra-religião, ver J. Assmann ,

Moses the Egyptian (Cambridge, 1997), 23-54; para especulação sobre anjosno final do período bíblico como um reflexo das influências religiosas da Babilônia e da Pérsia, ver DS Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Philadephia , 1964), 257-62; em Eclesiastes: Ec 1: 2; M. Hengel , *Judaism and Hellenism* , 2 vols. (Londres, 1974), 1.115-28 (influência grega); RN Whybray , *Ecclesiastes* (Sheffield, 1989), 15-30 (critérios de datação). **6 .** Jos. *Ap.* 1,39-40; sobre 'a lei e os profetas' no Novo Testamento, ver J. Barton, '"The Law and the Prophets": Who are the Prophets?', *Oudtestamentische Studien* 23 (1984), 15; sobre o Pentateuco em Qumran, ver E. Tov, *Bíblia Hebraica , Bíblia Grega e Qumran: Collected Essays* (Tübingen, 2008), 131; sobre Moisés, veja Nm 12: 7-8; Dt 34:10; Num 20:12; Êxodo 20: 1; 34: 1; Lv 4: 1. **7 .** Jos. *Ap.* 1: 37-40. **8 .** Sobre o conceito de cânone, ver J. Barton, *Oracles of God* (New York, 2007), 1-95. **9 .** Jos. *BJ* 2.229-31 (rolo), 289-92 (Cesaréia); Jos. *Vit.* 418 (presente); *m. Yad* 3: 2; M. Goodman, 'Sagrada Escritura e "Profanação das Mãos"', in idem, *Judaism in the Roman World* (Leiden, 2007), 69-78; 2 Sam 6: 7 (Uzá); regras de cópia: *m. Meg.* 1: 8; *m. Homens.* 3: 7; sobre as regras para floreios decorativos (*tagin*), consulte *b. Homens.* 29b; sobre o nome divino nos pergaminhos de Qumran, ver JP Siegel, 'The Employment of Paleo-Hebrew Characters for the Divine Names at Qumran in Light of Tannaitic Sources', *HUCA* 42 (1971), 159-72. **10 .** Sobre arquétipos de textos mantidos em Jerusalém, ver A. van der Kooij , 'Preservação e Promulgação: Os Manuscritos do Mar Morto e a História Textual da Bíblia Hebraica', em N. Dávid et al., Eds., *The Hebrew Bible in Light of the Dead Sea Scrolls* (Göttingen, 2012), 29-40; sobre os textos bíblicos encontrados em Qumran, ver E. Tov, 'The Biblical Texts from the Judaean Desert', em ED Herbert e E. Tov, eds., *The Bible as Book* (Londres, 2002), 139-66; sobre Esdras como escriba, veja Esdras 7: 6, 11, 12; sobre os escribas de Qumran, ver Tov, *Bíblia Hebraica, Bíblia Grega e Qumran* , 112-20; para uma discussão das evidências disponíveis para os escribas, ver C. Schams , *Jewish Scribes in the Second-Temple Period* (Sheffield, 1998); para a prática cotidiana dos escribas, ver HM Cotton e A. Yardeni , eds., *Aramaic, Hebrew and Greek Documentary Texts from Nahal Hever and Other Sites* (Oxford, 1997); sobre 'tornar as mãos sujas', ver *m. Yad* 3: 5; sobre escultura religiosa, ver Cic . *Verr .* II.4.2. **11 .** Sobre a data da última parte do livro bíblico de Daniel, ver LL Grabbe , *Judaism from Cyrus to Hadrian* (Londres, 1994), 226; sobre a variedade de tradutores da Septuaginta, ver JM Dines, *The Septuagint* (Londres, 2004), 13-24; para uma discussão detalhada da carta de Aristeas , ver S. Honigman , *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas* (Londres, 2003); sobre o festival Pharos, ver Philo, *Vita Mos.* II.41; sobre o processo de tradução, veja Let. Aris. 302; Philo, *Vita Mos.* II.36-7. **12 .** Sobre a Septuaginta como um documento cristão, ver M. Hengel , *The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of your Canon* (Londres, 2002); sobre o texto grego dos profetas menores em Qumran, ver E. Tov, RA Kraft e PJ Parsons, *The Greek Minor Prophets Scroll de Nahal Hever : 8 Hev XII gr* (Oxford, 1990); KH Jobes e M. Silva, *Convite para a Septuaginta* (Grand Rapids, Mich., 2000), 171-3; na Septuaginta no Talmud Babilônico, ver *b. Meg.* 9a; sobre os usos dos *targumim* , ver J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature: An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture* (Cambridge, 1969), 23-8; nas revisões de a Septuaginta, ver A. Salvesen e TM Law, eds., *Greek Scripture and the Rabbis* (Leuven, 2012). **13 .** Sobre Enoque, veja Gn 5: 18-24; sobre ' Enochic Judaism', ver G. Boccaccini , ed., *The Origins of Enochic Judaism* (Torino, 2002). **14 .** Anais do templo: 1 Rs 6-8; histórias do tribunal: 2 Sam 9-20; 1 Kgs 1-2; contos populares: 2 Sam 1-3; Canção de Débora (Juízes 5); Amós 5: 2; Ec 1: 2. **15 .** Ecclesiasticus, Prologue; sobre Ben Sira em textos tannaíticos , ver SZ Leiman , *The Canonization of Hebraico Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence* (Louisville, Ky, 1976), 92-102; sobre Cântico dos Cânticos e Eclesiastes, veja *m. Yad* 3: 5; em Ruth e Esther, veja *b. Meg.* 7a. **16 .** M. Goodman, 'Introduction to the Apocrypha', in idem, ed., *The Apocrypha* (The Oxford Bible Commentary) (Oxford, 2012), 1-13.

CAPÍTULO 3: ADORAÇÃO

1 . Lv 1: 3, 8-9. **2 .** Veja Êxodo 25: 1 a 27:21 para a descrição completa do Tabernáculo; razão para a exibição em Êxodo 25: 2, 8. **3 .** Sobre templos no Egito, Mesopotâmia e Canaã,

consulte 'Templos e Santuários', em DN Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary* , 6 vols. (New York, 1992), 6: 369-80. **4** . Sobre templos na Grécia arcaica, ver RA Tomlinson, *Greek Sanctuaries* (Londres, 1976); no templo de Salomão, veja 1 Rs 6: 21-2, 11-13. **5** . Hag 1: 2, 9-10; Ezequiel 47: 1-10. **6** . Miq 6: 8; Mal 1: 8; Os 9: 1; Jr 7:18, 21-3; sobre os profetas no Templo, ver A. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel* (Cardiff, 1962); J. Barton, 'The Prophets and the Cult', em J. Day (ed.), *Temple and Worship in Biblical Israel* (Londres, 2005), 111-22; Sal 50: 9, 12-13; 50: 5; 50:14 (mas veja Barton, 'The Prophets and the Cult', 116-17). **7** . 1 Rs 6-8. **8** . Sobre os santuários israelitas do período da Idade do Ferro, consulte WG Dever , *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel* (Grand Rapids, Mich., 2005), 135-75. **9** . Pilhagem por Roboão (1 Rs 14: 25-6); Asa (1 Reis 15: 18-19); Ezequias (2 Rs 18: 14-16); destruição pelos babilônios: Jr 52:12; 2 Rs 25:13, 16-17; sobre a história da arca, ver J. Day, 'O que Aconteceu com a Arca da Aliança?', in idem, *Temple and Worship* , 250-70; no Templo de Zorobabel: Esdras 1:11; Zc 8: 3; Deixei. Aris. 100-117; cf. CTR Hayward, *The Jewish Temple: A Non-Biblical Sourcebook* (Londres, 1996). **10** . 1 Macc 1: 41-61 (perseguição); 4:38, 42-53 (rededicação). **11** . Veja Jos. *AJ* 15.380 sobre o motivo de Herodes; Jos. *BJ* 5.222 no ouro; em reparos: Jos. *AJ* 20.219; *BJ* 5.190. **12** . Jos. *AJ* 15.391-425; *BJ* 5.184-237; Mishnah *Kodashim* , *m. Midd* .; Num 28.11. **13** . Impressões do espaço: Hecataeus em Jos. *Ap.* 1,198; Philo, *Spec Perna* I.74 - 5, 156; corrente dourada: Jos. *AJ* 19.294; portão dourado: *m. Yom.* 3:10; tapeçarias: Jos. *BJ* 5.212-13; videira dourada: Jos. *BJ* 5.210; Tac. *Hist* . 5,5; ver Goodman, *Judaism in the Roman World* (Leiden, 2007), 49; luz intensa: Ps. Philo, *LAB* 26; Hayward, *Temple* , 15-16. **14** . Silencioso: Let. Aris. 92-5; sobre Salmos no Templo, ver S. Mowinkel , *The Psalms in Israel's Worship* , 2 vols. (Grand Rapids, Mich., 2004); em Hannah, veja 1 Sam 1: 9-18; sobre ofertas públicas: Lv 23: 12-13, 17, 19. **15** . Êxodo 23:17; Dt 16:16; sobre ofertas privadas, ver EP Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 AC –66 DC* (Londres e Filadélfia, 1992), 112-16, 125-41; na Páscoa, ver JB Segal, *The Páscoa hebraica desde os primeiros tempos até 70 DC* (Londres, 1963); Sanders, *Judaism* , 132-8; no Pentecostes: *m. Bikk* . 3: 2-8. **16** . Dt 16:13, 14-15; *m. Sukk* . 1: 1; *m. Taan* . 1: 3. **17** . Goodman, 'A Economia de Peregrinação de Jerusalém no Período do Segundo Templo', in idem, *Judaism in the Roman World* , 59-67; Atos 2: 5, 9-11; Philo, *Spec Leg* I.67-8, 69-70. **18** . *m. Sukk* . 5: 4; 5: 1. **19** . Sobre o segundo dízimo, veja Dt 14: 22-7; Mt 21: 12-13; S. Safrai , 'The Temple', em S. Safrai et al., Eds., *O Povo Judeu no Primeiro Século: Geografia Histórica, História Política, Vida Social, Cultural e Religiosa e Instituições* , 2 vols. (Assen, 1974-6), 2.902-3. **20** . Sobre a peregrinação internacional, ver Goodman, 'Pilgrimage', in idem, *Judaism in the Roman World* , 63-4; sobre números em 65 DC , ver Jos. *BJ* 6.420-27; sobre a procissão dos primeiros frutos, ver *m. Bikk* . 3: 2-8 (ver nota 15); oposição ao Desenho da Água: *m. Sukk* . 4: 9; dançando pelo Rei Davi: 2 Sm 6: 14-16; Elephantine papyri: B. Porten , *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony* (Berkeley, 1968), 128-33. **21** . Êxodo 28: 1; Lv 21: 18-20; sobre a pureza da linhagem: Jos. *Ap.* 1,35; sobre a proibição do casamento do sacerdote com uma mulher divorciada, ver BA Levine, *Leviticus* (Philadelphia, 1989), 143-4; sobre arquivos: Jos. *Ap.* 1: 30-36. **22** . Sacrifícios como 'alimento de Deus': Lv 21: 6, 8, 17, 21, 22; ofertas: Lv 1: 2, 14-17; 1: 9; 3: 1-5; 7: 11-15, 29-34. **23** . Na tribo de Levi: Dt 10: 8; sobre os levitas no período do Segundo Templo: LL Grabbe , *Uma História dos Judeus e do Judaísmo no Período do Segundo Templo. I. Yehud : Uma História da Província Persa de Judá* (Londres, 2004), 227-30; sobre *netinim* , veja Ne 3:26; sobre roupas levitas, Jos. *AJ* 20.216-18. **24** . Sobre a intimidação de padres pobres: Jos. *AJ* 20.181; sobre os levitas no tempo de Neemias: Ne 10:37; sobre os padres em geral: Jos. *Ap.* 2,187, 186; na identificação de *tsara'at* : Lv 13-14; *m. Neg.* ; a bênção sacerdotal: Nm 6: 22-7. **25** . No ritual do Dia da Expiação: Lv 16; *m. Yom.* ; sobre o papel secular dos sumos sacerdotes: J. VanderKam , *De Josué a Caifás: sumos sacerdotes após o exílio* (Minneapolis, 2004); na descida de Zadok: 2 Sm 8: 15-18; 1 Rs 1: 38-9, 4: 1-4; sobre Macabeus e, posteriormente, Sumos Sacerdotes: Jos. *AJ* 15.320-22; M. Goodman, *The Ruling Class of Judaea* (Cambridge, 1987), 41; Templo idealizado: Ezequiel 44: 15-31. **26** . Cristãos no pátio do templo: Atos 2: 46-7; sobre Filo como um peregrino, ver Filo, *Prob* 2.64; A. Kerkeslager , 'Jewish Pilgrimage and Jewish Identity in Hellenistic and Early Roman Egypt', em D. Frankfurter (ed.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt* (Leiden, 1998), 107; sobre dízimos, ver Sanders, *Judaism* , 146-56; *m. Shek* . 2,4; Êxodo 30:15; 4Q159, ver

JM Allegro, *Qumran Cave 4, I* (4Q158–4Q186) (Oxford, 1968); Cic . *Flac* . 28. **27** . Jos. *Ap.* 2,193; 1 Rs 12: 26-30; nas escavações em Dan, veja Dever , *God Have a Wife?* , 139-51; em altares com chifres, ver Dever , *Did God Have a Wife* ?, 100, 119-21. **28** . 2 Macc 10: 6-7; sobre 2 Macabeus e o Templo, ver R. Doran, *Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees* (Washington, DC, 1981); sobre as origens do Hanukkah, veja 2 Macc 1: 9; no templo de Leontópolis : Jos. *AJ* 13.63, 65, 66-7 (site pagão); 13,72 (menor e mais pobre); cf. *BJ* 1,33; 7,427; sobre a profecia antiga, veja Is 19:19, cf. Jos. *AJ* 13,64; *BJ* 7.432; santuário único: Jos. *AJ* 13.65-7; rival de Jerusalém: Jos. *BJ* 7.431; sobre o período de operação, o Jos. *BJ* 7.436 refere-se a 343 anos, mas isso parece um erro; no fechamento: Jos. *BJ* 7.433-6; em ofertas: *m. Homens.* 13:10; procure por referências secretas em G. Bohak , *Joseph e Aseneth e o Templo Judaico em Heliópolis* (Atlanta, 1996). **29** . J. Macdonald, *Theology of the Samaritans* (Londres, 1964), 15-21; 2 Rs 17: 24-8. **30** . Esdras 4: 4-5,24; sobre as inscrições de Delos, ver R. Pummer , *The Samaritans in Flavius Josephus* (Tübingen, 2009), 6, 16-17; M. Kartveit , *The Origin of the Samaritans* (Leiden, 2009), 216-25; comentários de Josefo: Jos. *BJ* 1,63; cf. Jos. *AJ* 11.310-11 para a construção do templo, descrito nos mesmos termos que em Jerusalém; Jos. *AJ* 9.291; 12,257, 259-60; Mishná sobre os samaritanos: *m. Ber.* 7: 1. **31** . Jos. *Ap.* 2.175, 178, 181. **32** . LI Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years* , 2ª ed. (New Haven, 2005), 398-404; Philo, *Leg.* 156; Atos 15:21. **33** . J.-B. Frey, ed., *Corpus Inscriptionum Judaicarum* , 2 vols. (Roma e Nova York, 1936–1975), vol. 2, não. 1404; Jos. *Ap.* 2,187-8; Ne 8: 2-3, 8. **34** . Em ordem fixa de leitura: *m. Meg.* 3: 4; *b. Meg.* 29b. **35** . Atos 13:15; Lucas 4: 16-21; *m. Meg.* 4:10; *m. Meg.* 1: 1-2. **36** . *m. Meg.* 4: 4; sobre as traduções do aramaico, ver M. Maher, trad., *The Aramaic Bible* , vol.1B. Targum Pseudo-Jonathan: Genesis (Edimburgo, 1992), 79-80. **37** . 1QpHab. 5: 1-8. **38** . Jos. *AJ* 2.230-31; Ex. Rab . 1:26, trad. SM Lehrman (Londres, 1939); cf. G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism* , 2ª ed. (Leiden, 1973), 1-10, sobre a antiguidade de muitos motivos exegéticos rabínicos. **39** . Sobre Jubileus, ver JC VanderKam , *The Book of Jubilees* (Sheffield, 2001); sobre a mulher cusita: Números 12: 1; sobre Moisés como um general: Jos. *AJ* 2.243-53; Artapanus , ap. Eusébio , *Praep . evang* . 9,27; regras hermenêuticas : Mechilta de Rabbi Ishmael , *Nezikin* 9 (trad. Alexander). **40** . Termo *proseuche* : CIJ II 1440-44, 1449; Josefo em Tiberíades: Jos. *Vit.* 276-9, 280, 290-303. **41** . Adições gregas a Ester (NRSV Ester 14: 3, 19); 4Q509, frag. 3, linhas 7-8, em M. Baillet , *Qumrân Grotte 4, III* (4Q482–4Q520) (Oxford, 1982); cf. DK Falk, *Daily, Sabbath and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls* (Leiden, 1998); hino de ação de graças: 1QH, col. 8, linhas 16-17; coro misto: Philo, *Vita Cont* 88. **42** . Sobre o debate entre E. Fleischer e S. Reif sobre se a liturgia rabínica começou em 70 EC , ver *Tarbiz* 59 (1990), 397-441; 60 (1991), 677-88 (heb.); *m. Ber.* 1: 4 sobre bênçãos; para Shema, veja Dt 6: 4-9; 11: 13-21; Nm 15: 37-41 (cf. *m. Ber.* 2: 2); no papiro Nash, ver M. Greenberg, 'Nash papiro', em M. Berenbaum e F. Skolnik , eds., *Encyclopaedia Judaica* , 2a ed , 22 vols. (Detroit, 2007), 14: 783-4; Dez Mandamentos no Templo: *m. Tam.* 5: 1; proibição de recitação dos Dez Mandamentos: *b. Ber.* 12a; *Shemoneh Esreh* : *m. Ber.* 4: 3; na décima nona bênção, agora a décima segunda na ordem atual, veja abaixo, Capítulo 10 . **43** . *m. Ber.* 5: 3; postura para Shema: *m. Ber.* 1: 3; Dt 6: 7; *m. Ber.* 4: 5; *m. Ber.* 5: 1; prostração na oração: *m. Yom.* 6: 2; para uma discussão das posturas adotadas durante a oração, ver U. Ehrlich, *The Non-Verbal Language of Prayer: A New Approach to Jewish Liturgy* (Tübingen, 2004). **44** . Para inscrições na sinagoga, consulte W. Horbury e D. Noy, *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt* (Cambridge, 1992), nos. 22, 24, 25, 27, 117; G. Lüderitz e JM Reynolds, *Corpus jüdischer Zeugnisse aus der Cyrenaika* (Wiesbaden, 1983), no. 72; no banquete da Páscoa: Philo, *Spec Leg* II.145, 148; no serviço do Seder: Êxodo 12: 29-39; B. Bokser , *The Origins of the Seder: The Passover Rite and Early Rabbinic Judaism* (Berkeley, 1984), 53-4; no Hanukkah, ver 2 Macc 1: 9 (acima, n. 28); *m. BK* 6: 6 (velas); *m. Meg.* 3: 6 (leitura). **45** . Em leituras tradicionais emvariação com os manuscritos, ver E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* , 3rd edn (Minneapolis, 2012), 54-9; Atos 18: 1-17; D. Noy, *Inscrição Judaica da Europa Ocidental,* 2 vols. (Cambridge, 1993-5), vol. 2, nos. 117, 209, 540, 544, 558, 584; E. Schürer , rev. G. Vermes et al., *História do Povo Judeu na Era de Jesus Cristo* , 3 vols. (Edimburgo, 1973-87), 2: 434-46; 3: 100-101; Jos . *Vit.* 277-98 (Tiberíades); Marcos 1: 21-9; 3: 1-7; Jos . *BJ* 2.285-90 (Cesaréia). **46** . Philo, *Leg.* 134; Jos . *BJ* 7,45; Philo, *Quod Omn* 81 (essênios); Jos . *BJ* 2.291

(Cesaréia). **47** . Para uma visão diferente, consulte DD Binder, *Into the Temple Courts: The Place of the Synagogues in the Second Temple Period* (Atlanta, 1999), 226, 336-41, e P. Flesher, 'Palestinian Synagogues before 70 DC .: A Review of the Evidence ', em D. Urman e PVM Flesher (eds.), *Ancient Synagogues: Historical Analysis and Archaeological Discovery* (Leiden, 1995), 27-39.

CAPÍTULO 4: A TORA DE MOISÉS: JUDAÍSMO NA BÍBLIA

1 . Plutarco, *Quaest . conv.* 4.6.2; para a fórmula judaica, veja Êxodo 3: 15-16. **2** . Gen 1: 1; sobre as noções bíblicas de Deus, ver M. Mills, *Images of God in the Old Testament* (Londres, 1998); intangível e invisível: Êxodo 33: 19-22; imagens: Salmos 29:10; Gn 1: 26-8; 5: 1-3; 9: 6; Dt 33: 2; Sal 84: 10-11. **3** . YHVH: 2 Rs 8: 27-9; *m. Yom.* 6.2 (apenas em Santo dos Santos): E. Tov, *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert* (Leiden, 2004), 218; origens: Êxodo 3: 13-14; B. Porten , *Arquivos de Elefantina: A Vida de uma Antiga Colônia Militar Judaica* (Berkeley, 1968), 105-6; Gen 14:22. **4** . Êxodo 15:11; Jz 2: 11-12 (seguindo outros deuses); Is 45: 6; Dt 33: 2; Js 5: 14-15; Satanás: Zc 3: 1-2; Jó 2: 6-7; Sabedoria: Pv 8:22, 29-31. **5** . Sobre as relações com os corpos naturais: Ez 8:16 (sobre a adoração do sol no Templo de Jerusalém); Jó 9: 7; Js 10: 12-13; 2 Rs 20:11; Is 40:22 ('como gafanhotos'); Êxodo 34: 6-7 (proclamação de qualidades). **6** . Sal 136 (bondade); guerreiro: Sal 74:14; Is 42:13; no temor do Senhor: Pv 2: 1-6; 9,10; 14: 26-7; 15:33; 19:23. **7** . Êxodo 19: 7-8; 32: 1, 23; 35; Dt 30: 16-19; para maldições: Dt 28:20, com uma lista completa e assustadora em Dt 28: 16-65; Dt 30: 11-14. **8** . Comportamento extático : 1 Sam 10:10; impelido a falar: Amós 3: 8; Jr 20: 7-9; visões: Ez 1: 1; Amós 8: 1-3; Zech 1: 7-13; eschaton: Joel 2:28 (Hebraico 3: 1); Urim e Tumim: 1 Sm 23: 10-11; Jos. *AJ* 3.218; *m. Sot.* 9:12. **9** . Exílio como julgamento divino: Lv 26: 3-45; endurecimento do coração de Faraó: Êxodo 4:21; 7: 1-5; 14: 1-4; promessa a Noé: Gn 9: 8-16; Israel como luz para as nações: Is 42: 6-7; últimos dias: Is 2: 2-4; Zech 8: 20-23; Nínive: Jonas 3; Rute 4: 13-17; 1:16; Esdras sobre esposas estrangeiras: Esdras 10: 2-14. **10** . Êxodo 20: 12-17 (Dez Mandamentos); caridade: Deut 15:11 (RSV); Is 58: 7; Lv 19: 9-10; Dt 24:19; Ruth 2; Dt 24:17, 19-20, 22 (lembrando a escravidão no Egito). **11** . Êxodo 21: 23-5; Dt 25: 11-12; Dt 22: 28-9; Lv 20:10; Dt 21: 18-21; Êxodo 21:16; 22: 1-4 (Hebreus 21: 37–22: 3); sobre a lei criminal bíblica, ver R. Westbrook e B. Wells, *Everyday Law in Biblical Israel: An Introduction* (Louisville, Ky, 2009); Lv 25: 35-7 (sem juros sobre os empréstimos); Dt 23: 19-20 (empréstimos a estrangeiros); Lv 25: 9-10 (Jubileu). **12** . Casamento com a viúva de um irmão: Dt 25: 5-6, 8-9 (cerimônia de recusa); divórcio: Dt 24: 1; Nm 5: 14-31 (resumido), sobre a 'água de amargura'; Gn 1:28 (procriação); escravos: Êxodo 21:20, 26-7; Dt 23: 15-16; escravos no sábado: Êxodo 20:10; 23:12; Dt 5:14; escravos na Páscoa: Êxodo 12:44. **13** . Jos. *Ap.* 2,185 (Barclay); Elias e Acabe (1 Rs 18:18); santidade: Lv 19: 2; primogênito: Êxodo 13: 11-13; Dt 15: 19-23 (animais); Nm 18: 15-18 (israelitas). **14** . Leis alimentares: Lv 11: 1-23; 17: 10-14; 19:26 (evitação de sangue); emissões: Lev 12-15; sobre noções bíblicas de pureza, ver J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism* (Nova York, 2000), 20-42; menstruação: Lv 15: 19-30; 18:19. **15** . Nm 15: 37-41 (franjas); proibição da mistura de lã e linho: Lv 19:19; Dt 22:11; proibição de penteados e tatuagens: Lv 19: 27-8. **16** . Gn 17: 9-12, 14; Lv 19: 23-5 (árvores). **17** . Lv 18: 22-3; Gn 1: 27-8; 38: 9-10 (Onan). **18** . Batentes das portas: Dt 6: 6, 9; R. de Vaux e JT Milik, *Qumrân Grotte 4, II* (Oxford, 1977), 80-85; YB Cohn, *Tangled Up in Text: Tefillin and the Ancient World* (Providence, RI, 2008), 55-79, 93-8; Sábado: Êxodo 16:23; 31: 12-17; 20: 8-10. **19** . Lv 20:22, 23; 25: 3-4 (terra para descansar); Gn 12: 7 (terra prometida a Abraão); aliança com Abraão: Gn 15: 1, 5, 7, 18. **20** . Terra santa: Zc 2:12; Dt 11:12 (RSV); Gn 12: 5 (Terra de Canaã); limites da terra: Gn 15:18; 2 Sam 24: 2; Nm 34: 3-12. **21** . Sobre os idiomas: Gn 1: 5, 8, 10 (hebraico); Dan 2: 4-7: 28 (aramaico); sobre a situação da língua hebraica no Judaísmo do Segundo Templo, ver S. Schwartz, 'Language, Power and Identity in Ancient Palestine', *Past and Present* 148 (1995), 3-47. **22** . Festivais: Lv 23:40; Dt 12:12; 16:11; Dia da Expiação; Lv 23: 26-8; Ez 33:11 (expiação em geral); Êxodo 34: 7 (pecados dos pais); Dan 12: 2 (punição após a morte); Lv 16:21 (confissão). **23** . Rituais de expiação: Dt 21: 1-8 (assassinato não resolvido); arrependimento individual: Sl 130: 3-4; Sal 51:17.

24 . Is 2: 3-4; Gn 9:10; Joel 1: 2-12; 2: 31-2. **25** . Sal 6: 6 (Sheol); Jer 1: 4.

CAPÍTULO 5: JUDEUS EM UM MUNDO GRAECO-ROMANO

1 . 2 Macc 4: 9. Explicações contrastantes sobre as origens da revolta dos Macabeus em VA Tcherikover , *Hellenistic Civilization and the Jewish* (Filadélfia, 1959); E. Bickerman , *O Deus dos Macabeus: Estudos sobre o Significado e Origem da Revolta dos Macabeus* (Leiden, 1979); D. Gera, *Judaea and Mediterranean Politics, 219-161 AC* (Leiden, 1998). **2** . 2 Macc 4:24. **3** . 1 Macc 1: 20-23. **4** . 2 Macc 5:15; Dan 11: 29-31. **5** . 1 Macc 1: 41-3; Jos. *AJ* 12.257-64 (Samaritanos). **6** . 2 Macc 6: 7, 10. **7** . 1 Macc 2:44. **8** . 1 Macc 4:52, 56, 59. **9** . Discussão dessas questões políticas em J. Sievers, *The Hasmoneans and their Supporters: From Mattathias to the Death of John Hyrcanus I* (Atlanta, 1990). **10** . Dicas: Jos. *AJ* 12.414, 434; declaração explícita: Jos. *AJ* 20.237. **11** . 1 Macc 10: 18-21 (carta); 1 Macc 14:28 (montagem); declaração: 1 Macc 14:35, 41; comprimidos: 1 Macc 14: 48-9. **12** . Jos. *AJ* 13.257-8 (Idumaeans). **13** . Sobre as moedas de John Hyrcanus, veja Y. Meshorer , *A Treasury of Jewish Coins* (Jerusalém, 2001); Aristóbulo : Jos. *AJ* 13.301; Ituraeans : Jos. *AJ* 13.319 (citando Strabo); compromissode Alexandre Jannaeus : Jos. *AJ* 13.320. **14** . Sobre Alexandra Jannaea , veja T. Ilan , *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* (Peabody, Mass., 1995); eadem , *Silencing the Queen: The Literary Histories of Shelamzion and Other Jewish Women* (Tübingen, 2006); sobre a relação com os fariseus e a seleção de Hircano, ver Jos. *AJ* 13.408. **15** . «Fileleno»: Jos. *AJ* 13.318; Philo, o poeta épico em Eusébio, *Praep . evang* . 9,20, 24, 37; Ezekiel the Tragedian em H. Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel* (Cambridge, 1983). **16** . Em Eupolemus , consulte BZ Wacholder , *Eupolemus : Um Estudo de judaico -Grego Literatura* (Cincinnati, 1974); 1 Macc 8: 17-32; em Justus: Jos. *Vit.* 40. **17** . Sobre a literatura judaica grega em geral, ver M. Goodman, 'Jewish Literature Composed in Greek', em E. Schürer , rev. G. Vermes et al., *A História do Povo Judeu na Era de Jesus Cristo* , 3 vols. (Edimburgo, 1973-87), 3: 470-704; sobre noções sobre sabedoria em Qumran em relação às concepções helenísticas do sábio, ver H. Najman et al., *Tracing Sapiential Traditions in Ancient Judaism* (Leiden, 2016). **18** . Jos. *AJ* 14.66. **19** . Jos. *AJ* 14.34-6, 41, 65-7. **20** . Para uma narrativa detalhada dos eventos subsequentes, consulte Schürer , *History* , vol. 1. **21** . Jos. *AJ* 14.403. Sobre a conversão dos idumeus no tempo de João Hircano, ver nota 12 . **22** . No 'dia de Herodes', ver Pérsio , *sábado.* 5.180; sobre o governo de Herodes em geral, ver P. Richardson, *Herod: King of the Jewish and Friend of the Romans* (Columbus, SC, 1996). **23** . Um relato mais completo da história judaica neste período em M. Goodman, *Roma e Jerusalém: The Clash of Ancient Civilizations* (Londres, 2007). **24** . Sobre Agrippa I, ver DR Schwartz, *Agrippa I: The Last King of Judaea* (Tübingen, 1990); sobre Agrippa II, ver M. Goodman, 'The Shaping of Memory: Josephus on Agrippa II in Jerusalem', em GJ Brooke e R. Smithuis , eds., *Jewish Education from Antiquity to the Middle Ages* (Leiden, 2017), 85– 94 **25** . M. Goodman, 'Coinage and Identity: The Jewish Evidence', em C. Howgego , V. Heuchert e A. Burnett, eds., *Coinage and Identity in the Roman Provinces* (Oxford, 2005), 163-6. **26** . Jos. *BJ* 4.155-7 (trad. Hammond). **27** . Para Josefo sobre governadores, ver Jos. *BJ* 2.266-79; para as causas da revolta em geral, ver M. Goodman, *The Ruling Class of Judaea* (Cambridge, 1987). **28** . Sobre a Quarta Filosofia, ver Jos. *AJ* . 18,11, 23 (e abaixo, Capítulo 6); sobre o oráculo messiânico, ver Jos. *BJ* 6.312 (e abaixo, Capítulo 8); sobre Simão, filho de Gioras , ver Jos. *BJ* 7.29. **29** . Sobre a derrota de Céstio Galo, ver Jos. *BJ* 2.499; para relatos detalhados da revolta, ver J. Price, *Jerusalém sob Cerco: O Colapso do Estado Judeu, 66-70 DC* . (Leiden, 1992); S. Mason, *A History of the Jewish War: AD 66-74* (Cambridge, 2016). **30** . Sobre a relutância de Tito em destruir o Templo, ver Jos. *BJ* 6.236-43, 256. **31** . Sobre a expectativa de que um sumo sacerdote deveria consultar um *sinédrio* , veja Jos. *AJ* 20.197-203; sobre o julgamento de Paulo, veja Atos 23: 1-9. **32** . Sobre o edito de Claudius, veja Jos. *AJ* 19.288; para a embaixada de Philo, consulte Philo, *Gaium* . **33** . Sobre problemas de multidão em festivais, ver Jos. *BJ* 6.422; em 66 EC , veja Jos. *BJ* 2.449-50. **34** . Sobre 'paz e prosperidade' em 62 EC , veja Jos. *BJ* 6.300.

1. Jos. *BJ* 2.119; Jos. *AJ* 18.9, 23 (Quarta Filosofia); Jos. *AJ* 18.11 (antiguidade); comparação com as filosofias gregas: Jos. *Vit.* 12 (estóicos); Jos. *AJ* 15.371 (Pitagoraus); AI Baumgarten, *O Florescer das Seitas Judaicas na Era Macabéia: Uma Interpretação* (Londres, 1997). **2.** Para as percepções dos judeus pelos pagãos, ver M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jewish and Judaism* , 3 vols. (Jerusalém, 1974-86); sobre o judaísmo comum como suficiente para a maioria dos judeus, ver EP Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 AC -66 DC* (Londres e Filadélfia, 1992). **3.** Sobre a odisséia espiritual de Josephus, veja Jos. *Vit.* 10; sobre fariseus e prosélitos, veja Mt 23:15; sobre a missão judaica em geral, ver M. Goodman, *Mission and Conversion* (Oxford, 1994); sobre a população judaica e Bar Hebraeus , ver B. McGing , 'Population and Proselytism: How Many Jewish Were There in the Ancient World?', em JR Bartlett, ed., *Jewish in the Hellenistic and Roman Cities* (Londres, 2002), 88 -106; para a história da conversão da família real de Adiabene , ver Jos. *AJ* 20.17-96; sobre combate à fome: Jos. *AJ* 20.49, 51, 101; na Mishná: *m. Yom.* 3:10. **4.** No *Seder Olam* , veja o cap. Milikowsky , 'Seder Olam', em S. Safrai et al., Eds., *The Literature of the Sages* , 2 partes (Assen, 1987-2006), 2: 231-7; sobre *Megillat Ta'anit* , ver V. Noam, ' Megillat Taanit : The Scroll of Fasting', ibid., 339-62; *m. Ab.* 1: 2-12. **5.** Mt 23:13, 16, 17, 33 (ai); 23: 2, 27 (túmulos); EB Pusey, *Our Pharisaism : A Sermon* (Londres, 1868). **6.** Jos. *Vit.* 9-12 (Josefo); Paulo: Fp 3: 5, 8; Atos 22: 3; 5:34; 26: 4-5; 23: 6. **7.** AI Baumgarten, 'The Name of the Pharisees', *JBL* 102 (1983), 411-28; sobre o significado de *perushim* , ver D. Flusser , *Judaism of the Second Temple Period* , 2 vols. (Grand Rapids, Mich., 2007), 1: 97-8; J. Bowker, *Jesus and the Pharisees* (Cambridge, 1973). **8.** Gal 1:13 (a vida anterior de Paulo no judaísmo); Fp 3: 6 ('irrepreensível'); Jos. *Vit.* 12 (estoicismo); sobre Nicolaus, ver DR Schwartz, 'Josephus and Nicolaus on the Pharisees', *JSJ* 14 (1983), 157-71. **9.** Jos. *BJ* 2.163; *AJ* 18.14; *BJ* 2.162 ('precisão'); *Vit.* 191 (Simão filho de Gamaliel); Atos 22: 3 (Paulo). **10.** Mat 23:25 (pureza); Jos. *BJ* 2.123, 129 (Essênios sobre a pureza); Mt 22:23 (dízimo); Marcos 2: 23-4, 27 (sábado); Jos. *BJ* 2.147 (sábado essênio); *m. Yad* 4: 6-7. **11.** Juramentos: Mt 23: 16-22; Jos. *AJ* 17.41-2; influência: Jos. *AJ* 18,15; *AJ* 13.298 (contraste com os saduceus); 17,42 (6.000); 17,41 (mulheres da corte de Herodes); 18,12 (evitação de luxo); Mt 23: 6-7 (autopromoção). **12.** Jos. *AJ* 13.297; Marcos 7: 5 (cf. também Mt 15: 2); Hipólito, *Haer .* 9.28.3; cf. AI Baumgarten, 'The Pharisaic Paradosis', *HTR* 80 (1987), 63-77; Jos. *AJ* 13.297 (tradições não escritas); Philo, *Spec Leg* IV.149-50. **13.** M. Goodman, 'A Note on Josephus, the Pharisees and Ancestral Tradition', in idem, *Judaism in the Roman World* (Leiden, 2007), 117-21. **14.** Jos. *BJ* 2.166; *AJ* 18.12, 15 (influência); Mt 23: 5; controvérsias com saduceus: Jos. *AJ* 13.298; *m. Yad* 4: 7. **15.** Mt 23: 3 (objeção à prática, não à doutrina); Marcos 7: 9-13 (no *korban*). **16.** Gamaliel: Atos 22: 3; 5:33, 35-40; *m. Gitt .* 4: 2 (divórcio); *m. R.Sh .* 2: 5 (caminhada no sábado); *m. Sot.* 9:15; Simão, filho de Gamaliel: Jos. *Vit.* 191; *m. Ker.* 1: 7. **17.** *m. Yad* 4: 6 (Yohanan ben Zakkai); Alexander Jannaeus : E. Schürer , rev. G. Vermes et al., *The History of the Jewish Pessoas na Era de Jesus Cristo* , 3 vols. (Edimburgo, 1973–86), 1: 222-4; *b. Ber.* 48a. **18.** JM Lieu, 'Epiphanius on the Scribes and Pharisees', *JThS* 39 (1988), 509-24. **19.** Josefo sobre os saduceus: Jos. *BJ* 2.166; *AJ* 18.17; 20,199; 13,298; para a imagem padrão dos saduceus, ver Schürer , *History* , 2: 404-14; visão revisionista em M. Goodman, 'The Place of the Sadducees in First-Century Judaism', in idem, *Judaism in the Roman World* , 123-35. **20.** Sobre o nome 'Saduceu', ver Goodman, 'The Place of the Sadducees', 125-6; referência anterior: Jos. *AJ* 13.171. **21.** Ananus : Jos . *BJ* 2.197; *AJ* 20.197-203. **22.** Jos . *Vit.* 10 (Josefo como Saduceu); Jos . *AJ* 13.291-6 (John Hyrcanus); Ananus : Jos. *BJ* 2.562-3 (em 66); Jos. *BJ* 4.319-21 (elogio após a morte). **23.** Vida após a morte e anjos: Atos 23: 8; Jos. *BJ* 2.165; Atos 23: 8 pode referir-se apenas aos anjos na ressurreição, cf. D. Daube, 'On Acts 23: Sadducees and Angels', *JBL* 109 (1990), 493-7; fluxo contínuo de líquido: *m. Yad* 4: 7; novilha vermelha: *m. Par.* 3: 7. **24.** Jos. *AJ* 13.292 (somente regulamentos escritos); *omer* : Lv 23: 15-16; *m. Homens.* 10: 3 (em Boetusianos). **25.** J. Barr, *Fundamentalism* , 2ª ed. (Londres, 1981). **26.** Jos. *BJ* 2.165. **27.** Jos. *AJ* 13.173 (Saduceus); Jos. *AJ* 10.277-8 (Epicureus). **28.** Jos. *AJ* 13.298 (sem seguimento); Jos. *AJ* 18.17 (nada realizado). **29.** Jos. *AJ* 18.17; *AJ* 13.298; Rabban Gamaliel: *m. Erub .* 6: 7; Simon b. Gamaliel e Ananus : Jos. *Vit.* 193. **30.** Saduceus como disputatious: Jos. *AJ* 18.16; *BJ* 2.166; grupo político: *BJ* 1.288-98; Boethus : *AJ* 15.320-22; sobre saduceus e sacerdotes, ver J. Le

Moyne, *Les Sadducéens* (Paris, 1972); Atos 4: 1; 5:17. **31** . M. Goodman, 'Saducees and Essenes after 70', in idem, *Judaism in the Roman World* , 153-62. **32** . Philo, *Quod Omn* 88, 81; Jos. *AJ* 15.371-9 (Pitagóricos); Plínio *HN* 5.73.2; Synesius , *Dio* 3.2. **33** . Philo, *Quod Omn* 82; Jos. *BJ* 1,78; *AJ* 13.311; Hegesippus , ap. Eusébio, *Hist. eccl.* 4,22,7; Philo, *Quod Omn* 75 (relacionado a *hosiotes*); Philo, *Quod Omn* 91 (gloss of *hosioi*); Etimologias semíticas: G. Vermes, 'The Etymology of "Essenes"', *RQ* 2 (1960), 427-43. **34** . Philo, *Hypo* 12; *Quod Omn* 79; Jos. *AJ* 18.21. **35** . Philo, *Quod Omn* 75; Jos. *AJ* 18.20. **36** . Jos. *AJ* 15.371 (referência à descrição na *Guerra Judaica*); Jos. *BJ* 2.119-22, 124-7 (trad. Mason). **37** . Jos. *BJ* 2.128-33; 137-9; 141; 145-6; 143-4 (trad. Mason). **38** . Jos. *BJ* 2.128; 136; 147; 123 (evitar o óleo); 159 (hábitos de toalete). **39** . Judas, o Essênio: Jos. *BJ* 1,78; *AJ* 13.311-15; Manaemus : Jos. *AJ* 15.373-9. **40** . Jos. *BJ* 2.160; Philo, *Hypo* 14-17; Plínio, *HN* 5,73. **41** . Philo, *Quod Omn* 82; imortalidade da alma: Jos. *BJ* 2.154-5, 156-8; destino: Jos. *AJ* 13.172; 18,18. **42** . Quatro mil: Philo, *Quod Omn* 75; Jos. *AJ* 18.20; Comunidade do Mar Morto: Plínio, *HN* 5,70; Dio , ap. Synesius , *Dio* 3.2; generalizado: Philo, *Hypo* 1; Philo, *Quod Omn* 76; Jos. *BJ* 2.124, 125 (viagens); 5.145 (portão dos essênios). **43** . Em Essenes and Temple, compare as versões grega e latina de Jos. *AJ* 18.19, com discussão em JM Baumgarten, 'The Essenes and the Temple', in idem, *Studies in Qumran Law* (Leiden, 1977), 57-74; AI Baumgarten, 'Josephus on Essene Sacrifice', *JJS* 45 (1994), 169-83; Philo sobre essênios e sacrifício: Philo, *Quod Omn* 75, com discussão em JE Taylor, *The Essenes, the Scrolls and the Dead Sea* (Oxford, 2015), 30. **44** . Philo, *Vita Cont* 2.22-4, 27-8, 29. **45** . Philo, *Vita Cont* 35 ('ao vivo no ar'); 37 (dieta); 65 (Shavuot); 66 (mãos estendidas); 75 (banquete); 78 (alegorias); 83-5, 88-9 (hinos). **46** . Jos. *BJ* 2.161 (mulheres essênias); Philo sobre mulheres em geral: Philo, *Hypo* 14; mulheres entreTherapeutae: *Vita Cont* 32-3; 68; cf. JE Taylor, *Mulheres Filósofas Judias da Alexandria do Primeiro Século: Philo's 'Therapeutae' Reconsidered* (Oxford, 2006). **47** . Philo, *Vita Cont* 21; João o Essênio: Jos. *BJ* 2.567; 3,11, 19; Essênios e martírio: Jos. *BJ* 2.151-3. **48** . Plínio, *HN* 5,73; Philo, *Hypo* 3; Jos. *BJ* 2.120, 160; sobre os essênios após 70 DC , consulte o Capítulo 9 . **49** . Origins of Essenes: Jos. *AJ* 13.171; Plínio, *HN* 5,73; origens da Quarta Filosofia: Jos. *BJ* 2.118; Jos. *AJ* 18.9. **50** . Jos. *AJ* 18,23; teocracia: Jos. *Ap.* 2. 165; sobre objeções a um rei ao invés de juízes, veja 1 Sm 8: 7. **51** . Descrições da Quarta Filosofia: Jos. *BJ* 2.118; *AJ* 18,4-10, 23-5; Judas da Galiléia: Jos. *BJ* 2.118; *AJ* 18,23; Judas de Gamala : Jos. *AJ* 18.4, 10; nada como outras filosofias: Jos. *BJ* 2.118; como fariseus: Jos. *AJ* 18,23; Judas como líder: Jos. *AJ* 18.23. **52** . Jos. *AJ* 18,25 (levou ao desastre). **53** . Jos. *BJ* 7.253-4 (Massada), 418 (*sicários* no Egito); 2.254-5 (definidos como terroristas); sobre os descendentes de Judas, ver M. Hengel , *The Zealots: Investigation into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herodes I at 70* DC (Edinburgh, 1989). **54** . Jos. *BJ* 4.161 (nome dos zelotes); 197-201 (guerra); sobre os exércitos rebeldes divididos, consulte Tac. *Hist.* 5.12.3-4. **55** . Jos. *BJ* 4.560-63. **56** . Eleazar b. Simon: Jos. *BJ* 2.564, 565; Jos. *BJ* 4.153-7 (nomeado novo Sumo Sacerdote). **57** . Lucas 6:15; Pinchas : Num 25: 1-15; Ben Sira 48: 1-2; 1 Macc 2:26; zelo como louvável: João 2:17; Gal 1: 13-14; *m. Sanh* . 9: 6. **58** . Menachem: Jos. *BJ* 2.433, 434, 442, 444, 445; Eleazar b. Yair: Jos. *BJ* 2.447; Zelotes distinguidos de *sicários* : Jos. *BJ* 7.262-73. **59** . Jos. *AJ* 18.8-9, 25; Atos 5:37. **60** . Jos. *BJ* 5,99-104; *b. Yom.* 9b ('ódio sem causa'); M. Hadas -Lebel, *Jerusalém contra Roma* (Paris, 2006) (ódio a Roma). **61** . Para esses argumentos, ver M. Goodman, 'A Note on the Qumran Sectarians, the Essenes and Josephus', in idem, *Judaism in the Roman World* , 137-43. **62** . Canções do sacrifício do sábado: 4Q403, frag. 1, col. 1, linhas 30-34. **63** . Introdução aos manuscritos do Mar Morto em J. VanderKam e P. Flint, *O Significado dos Manuscritos do Mar Morto* (Londres, 2005); sobre Qumran, ver J. Magness, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids, Mich., 2002). **64** . Passagens citadas: 1QS, col. 1, linhas 1-20; col. 9, linha 21. **65** . Sobre a autodesignação da comunidade, ver Schürer , *History* , 2: 575, n. 4; texto citado: 1QS, col. 8, linhas 5-10. **66** . 1QS, col. 6, linhas 7-10, 24-7. **67** . CD-A, col. 6 linha 19 (nova aliança); col. 16, linha 10 (mulheres); col. 9, linha 11 (propriedade); col. 11, linha 11 (criados e criadas); col. 12, linha 1 (relações sexuais); col. 12, linhas 6-11 (gentios); col. 13, linha 15 (comércio). **68** . 4Q270, frag. 7, col. 1, linhas 13-14; texto híbrido: 4Q265. **69** . Sacerdote nas refeições: 1QS, col. 6, linhas 2-5; ensino: CD, col. 13, linhas 2-3; Guardião: CD, col. 13, linhas 7-9 (cf. 1QS, col. 6, linha 12); iniciação: 1QS, col. 1, linhas 16-24; Shavuot: Jub . 6: 17-22. **70** . On the War Scroll, veja J. Duhaime , *The War Texts: 1QM and Related*

Manuscripts (Londres, 2004); Pergaminho do Templo: 11Q19, col. 51, linhas 15-16; hinos: IQH (Hodayot). **71** . Sobre o comentário de Qumran sobre Habacuque (*Pesher Habacuque*): sobre Hab 1: 5, 1QpHab, col. 2, linhas 1-10; 1QpHab, col. 5, linhas 9-12, em Hab 1: 3; CD BII, col. 19, linha 33 – col. 20, linha 8. **72** . CD BII, col. 20, linhas 8-19. **73** . 4Q416, frag. 2, col. 3, linhas 12-13; 1QS, col. 11, linhas 8-9; sobre o Messias duplo, ver JJ Collins, *O Cetro e a Estrela: Os Messias dos Manuscritos do Mar Morto e Outra Literatura Antiga* (Grand Rapids, Mich., 2010).**74** . Sobre 4QMMT, ver J. Kampen e MJ Bernstein, eds., *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and History* (Atlanta, 1996); sobre calendários, ver Schürer , *History* , 2: 582; S. Stern, 'Qumran Calendar', in idem, ed., *Sects and Sectarianism in Jewish History* (Leiden, 2011), 39-62; sacerdote perverso: 1QpHab, col. 11, linhas 14-18, em Hab 2:15 (romper com a comunidade); col. 12, linhas 2-10, em Hab 2:17 (sofrimentos futuros). **75** . A comunidade como sacrifício de expiação: 1QS, col. 8, linha 6; no Pergaminho do Templo, ver J. Maier, *Die Tempelrolle vom Toten Meer und das 'Neue Jerusalem'* (Munique, 1997); em MMT, consulte, por exemplo, 4Q395, linhas 3-9; ver, em geral, M. Goodman, 'The Qumran Sectarians and the Temple in Jerusalem', em C. Hempel, ed., *The Dead Sea Scrolls: Texts and Contexts* (Leiden, 2010), 263-73. **76** . Crítica aos sacrifícios: Amós 5: 21-4; Is 1: 11-15; CD-A, col. 11, linhas 18-21; objeção ao imposto Temple: 4T159, frag. 1, linha 7. **77** . 1QS, col. 5, linhas 1-2; 4QMMTC (4Q397, frags. 14-21, linha 7); PS Alexander e G. Vermes, *Qumran Cave 4. XIX. Serekh ha- Yahad and Two Related Texts* (Oxford, 1998) (filhos de Zadok); para tentativas de arrancar mais história dessas alusões a indivíduos específicos, ver H. Eshel , *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State* (Grand Rapids, Mich., 2008). **78** . Sacerdote ímpio no Dia da Expiação: 1QpHab, col. 11, linhas 4-8; destruição de inimigos: 1QpHab, col. 10, linhas 2-5; col. 13, linhas 1-3. **79** . 1QSa, col. 2, linhas 20-21; col. 1, linhas 1-3; esta regra foi incluída no mesmo pergaminho da Regra da Comunidade da Gruta 1. **80** . 1QS, col. 5, linhas 1-6.

CAPÍTULO 7: OS LIMITES DE VARIEDADE

1 . Philo, *Migr* 89, 91-2. **2** . Sobre o nome *talmid hakham* , ver E. Schürer , rev. G. Vermes et al., *A História do Povo Judeu na Era de Jesus Cristo* , 3 vols. (Edimburgo, 1973–86), 2: 333, n. 44; *m. Ab.* 1: 1-4, 6, 10, 12, 16. **3** . *m. Ab.* 1: 7 (máximo atribuído a Nittai); sobre o desenvolvimento de lendas sobre rabinos desse período e a impossibilidade de escrever suas biografias, ver J. Neusner , *Development of a Legend: Stories on the Traditions Concerning Yohanan ben Zakkai* (Leiden, 1970); *m. Bruxa.* 2: 2. **4** . *m. Ber.* 8: 1-4, 7; *m. Eduy .* 4: 8 **5** . *m. Eduy .* 1:12 (a Casa de Hillel mudou de ideia); *m. Eduy .* 1: 1; HW Guggenheimer , ed., *The Jerusalem Talmud: First Order. Zeraim ; Tractate Berakhot* (Berlin e New York, 2000), 116. **6** . J. Neusner , *Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70* , 3 vols. (Leiden, 1971); BT Viviano , *Estudo como Adoração: Aboth e o Novo Testamento* (Leiden, 1978); Schürer , *History* , 2: 333; *t. Dem.* 2:13 (memorização). **7** . Sobre nomes de sábios, veja *m. Ab.* 5:22 (Ben Bag-Bag), 23 (Ben He-He); sobre os nomes judaicos neste período, ver T. Ilan , *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity* , Part 1 (Tübingen, 2002). **8** . Mt 23: 7 (Jesus se dirigiu a 'rabino'). **9** . Sobre a Câmara de Pedra Cortada, ver *m. Sanh .* 11: 2; *Sifre para Deuteronômio* 152 (Finkelstein). **10** . Nos naziritas : Num 6: 1-21; S. Chepey , Nazirites *in Late Second Temple Judaism* (Leiden, 2005). **11** . Atos 18: 18-21, cf. 21: 23-4; Jos. *BJ* 2.313 (Berenice); *m. Naz.* 3: 6. **12** . *t. Dem.* 2: 2. **13** . *m. Ter.* 4: 3 (valor da oferta alçada); Dt 12:17; *m. Maas.* 1: 1 (produtos sujeitos a dízimos), 2 (maturação); *t. Dem.* 2: 2 (confiável nos dízimos). **14** . *t. Dem.* 2:14 (declaração formal); prescrito *haver* : *t. Dem.* 2: 9; 3: 4. **15** . *t. Dem.* 2:12 (período de experiência); *t. Dem.* 2:15 (avô materno); 3: 9 (trad. Neusner , adaptado). **16** . *t. Dem.* 2:13. **17** . *t. Dem.* 2:17 (filha e esposa de *haver*); 3: 9 ('serpente'); *t. A. Zar .* 3:10 (Gamaliel). **18** . *m. Kidd.* 1: 9; *b. BB* 75a (*haverim* como estudiosos). **19** . Philo, *Spec Leg* I.134. **20** . Sobre a vida e a família de Philo, ver S. Sandmel , *Philo of Alexandria: An Introduction* (Nova York, 1979); em peregrinação: Philo, *Provid II* . 64; na embaixada: EM Smallwood, *Philonis Alexandrini Legatio ad Gaium* , 2ª ed (Leiden, 1970). **21** . Eusébio, *Hist. eccl.* 2.4.2 (trad. Runia); ver DT Runia , *Philo in Early Christian Literature: A Survey* (Assen, 1993), 212-34. **22** . Philo, *Op* 8 (sobre Moisés como filósofo); Philo, *Spec Leg* IV.105-9. **23** .

Philo, *Vita Mos* 74, 76; Philo, 20 de *dezembro* . **24** . Philo, *Mut* 15; DT Runia , *Philo de Alexandria e o Timeu de Platão* (Leiden, 1986); A. Kamesar , ed., *The Cambridge Companion to Philo* (Cambridge, 2009). **25** . Wis 16:12; Philo, *Heres* 230-31 (trad. Colson); *Op* 24 (Logos como mente de Deus); *Somn II* 188, com 183 (Logos entre o homem e Deus). **26** . Philo, *Migr* 1-3. **27** . Philo, *Quaes Gen I-IV* 2,57; M. Niehoff , *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria* (Cambridge, 2011); Philo, *Leg All* II.19-22 (Adam); *Vita Mos* 2.40. **28** . S. Belkin, *Philo and the Oral Law* (Cambridge, Mass., 1940) (sobre Philo e tradição rabínica); M. Niehoff , *Philo on Jewish Identity and Culture* (Tübingen, 2001) (sobre as leis como um todo); sobre Aristóbulo : CR Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors* , 4 vols. (Chico, Calif., 1987-96), 3: 153-5, 136-7, 185; Schürer , *History* , 3: 582. **29** . Philo, *De Abrahamo* 99 (Colson); sobre outros alegoristas, ver Philo, *De Posteritate Caini* 41-2; *Migr* 89 (alegoristas extremos). **30** . Jos. *AJ* 19,259-60 (Josephus em Philo); Philo, *Vita Mos* 1.1-2; uso dos escritos de Filo por Josefo: Jos. *AJ* 18.18-21 (Essênios); Jos. *AJ* 18.234–19.274 (Roma no tempo de Calígula). **31** . Porco: Philo, *Leg.* 361-2; *Spec Leg* IV.100-101 (carne de porco tão deliciosa); M. Goodman, 'Philo as a Philosopher in Rome', em B. Decharneux e S. Inowlocki , eds., *Philon d'Alexandrie : Un Penseur à l'intersection des Cultures gréco -romaine, orientale , juive et chrétienne* (Turnhout, 2011), 37-45. **32** . J. Gutmann, ed., *The Dura-Europos Synagogue: A Re-assessment (1932–1992)* (Atlanta, 1992) on the Dura-Europos Synagogue; Philo no comentário rabínico: *Ber. Rab .* 1: 1; Philo, *Op* 16; J. Weinberg, trad., *Azariah de 'Rossi: The Light of the Eyes* (New Haven, 2001); veja abaixo, Capítulo 14 . **33** . Jos. *AJ* 18.63-4. **34** . Fontes romanas: Tac. *Ann.* 15,44; Pliny, *Ep.* 10,96; fontes rabínicas: P. Schäfer, M. Meerson e Y. Deutsch, eds., *Toledot Yeshu ('The Life Story of Jesus') Revisited* (Tübingen, 2011). **35** . Sobre as controvérsias sobre a autenticidade dessa passagem, consulte A. Whealey , *Josephus on Jesus: The Testimonium Flavianum Controversy from Late Antiquity to Modern Times* (Nova York e Oxford, 2003). **36** . EP Sanders, *Jesus and Judaism* (Londres, 1988). **37** . Atos 5: 34-9 (Gamaliel); Jesus sobre a adoração no templo: Mt 5: 23-4. **38** . Atos 10: 9-15. **39** . Marcos 11: 15-17 ('limpeza do Templo'); Marcos 13: 1-2 (profecia). **40** . Mt 5: 21-2; Marcos 10: 5-9 (Jesus sobre o divórcio). **41** . Marcos 14: 55-64 (acusação de blasfêmia); 15:26 ('Rei dos Judeus'); G. Vermes, *Jesus: Nativity, Passion, Resurrection* (Londres, 2010). **42** . 1 Cor 1: 1; 2 Co 1: 3; 'filho de Deus': Rm 1: 4. **43** . João 11: 1-44 (Lázaro); G. Vermes, *Resurrection: History and Myth* (Londres, 2008). **44** . Sobre as primeiras crenças cristãs, ver P. Fredriksen , *From Jesus to Cristo: As Origens das Imagens de Cristo do Novo Testamento* , 2ª ed. (New Haven, 2000). **45** . Marcos 16: 5, 7 (jovem com túnica branca); Atos 2: 29-36 (discurso de Pedro em Shavuot); Atos 2: 5 (peregrinos internacionais). **46** . Estevão: Atos 7: 57-8, 2-56; 8: 1 (perseguição geral); 21: 27-30 (Cristãos pregando no Templo); Jos. *AJ* 20.200 (Tiago, irmão de Jesus); Jos. *BJ* 6.300-309 (Jesus b. Ananias); veja abaixo, Capítulo 8 . **47** . Fp 3: 4-6; Rm 11: 1; 1 Cor 11: 21-2, 24; EP Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People* (Philadelphia, 1983), 192 (punição implica inclusão); sobre Tiberius Julius Alexander: Jos. *AJ* 20.100. **48** . Atos 22: 24-9; sobre disputas sobre Atos como fonte histórica, ver M. Hengel , *Atos e a História do Cristianismo Anterior* (Filadélfia, 1979). **49** . Atos 22: 3 ('sentou-se aos pés de Gamaliel'); Gal 1:14 ('avançado no judaísmo'); J. Norton (sobre textos bíblicos em Paulo); perseguidor de cristãos: 1 Co 15: 9; Gal 1:13; Atos 9: 1-2 (autoridade do Sumo Sacerdote); 1 Co 9: 1 (visão de 'Jesus nosso Senhor'). **50** . Atos 9: 3-9, cf. 22: 15-16; 26: 4-15; 2 Cor 12: 2-4. **51** . Gal 1:16 (proclamando Jesus entre os gentios); sobre a missão de Paul, ver EP Sanders, *Paul* (Oxford, 1991); 1 Cor 9:20 ('como um judeu para os judeus'); Gal 2: 21-2. **52** . Atos 15: 9-21 (reunião em Jerusalém); 21: 23-6 (Paulo se descreve como fariseu); Rm 9: 3-5; 11:25, 28-9 ('todo o Israel será salvo'); Gl 2: 15-16 (fé necessária para a salvação); Gal 2: 11-14; a lei é boa para os judeus: Rm 7:12; 3: 30-31. **53** . Fp 2: 5-11; sobre a adoração a Cristo e as figuras mediadoras, ver L. Hurtado, *Um Deus, Um Senhor: Devoção Cristã Antiga e Monoteísmo Judaico Antigo* , 3ª ed. (Londres, 2015); W. Horbury, *Jewish Messianism and the Cult of Christ* (Londres, 1998); 1 Co 15: 3 (morte de Jesus como sacrifício); Gl 4: 4-5 ('adoção como filhos'); Rm 6: 3 ('batizado em Cristo'); Rm 12: 5 ('um corpo em Cristo'); sobre 'revestir' Cristo, veja Gl 3: 26-7; 1 Co 8: 5-6 ('um Deus ... e um Senhor'). **54** . Ourives em Éfeso: Atos 19: 23-41; ver M. Goodman, 'A Perseguição de Paulo pelos Judeus da Diáspora', in idem, *Judaism in the Roman World* (Leiden, 2009), 145-52. **55** . Is 60: 8-12 (nos últimos dias); Gal

2: 7 ('evangelho para os incircuncisos'); 2 Cor 3: 13-14. **56 .** Sobre evidências para cristãos judeus, ver AFJ Klijn e GJ Reinink , *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects* (Leiden, 1973); para problemas na interpretação desta evidência, veja MS Taylor, *Anti-Judaism and Early Christian Identity: A Critique of the Scholarly Consensus* (Leiden, 1995). **57 .** Sobre a história de 'Judeus por Jesus', ver DH Stern, *Messianic Judaism: A Modern Movement with an Ancient Past* (Jerusalém, 2007). **58 .** Sobre a separação dos caminhos, ver M. Goodman, 'Modeling the "Parting of the Ways "' , in idem, *Judaism in the Roman World* , 175-85.

CAPÍTULO 8: PREOCUPAÇÕES E EXPECTATIVAS

1 . Sal 51: 9; Is 4: 4; fluxo contínuo de líquido: MMT, 11,55-8; *m. Yad* 4: 7. Sobre a importância da pureza e da poluição da linguagem neste período, ver J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism* (Nova York, 2000). **2 .** Lv 11: 44-5; Jub . 22:17; 30:10; óleo gentio: Jos. *Vit.* 74-6; M. Goodman, 'Kosher Olive Oil in Antiquity', in idem, *Judaism in the Roman World* (Leiden, 2007), 187-203; sobre leite e carne: Êxodo 23:19; 34:24; Dt 14:21; *m. Casco.* 8: 1; Philo, *Virt* 144;D. Kraemer, *Jewish Eating and Identity through the Ages* (Nova York, 2007), 35-7, 50 (sobre o tabu como rabínico); IQS 5,13; Jos. *BJ* 2.149 (Essênios); Mat 23:26 (fariseus). **3 .** Sobre os banhos rituais (*mikvaot*), ver R. Reich, "The Hot Bath-house Balneum , the Miqweh and the Jewish Community in the Second Temple Period", *JJS* 39 (1998), 102-7; Jos. *BJ* 2.129 (Essênios); M. Simon, *seitas judaicas na época de Jesus* , trad. JH Farley (Filadélfia, 1967) (Hemerobaptists); Jos. *AJ* 18.117 (João Batista). **4 .** Jos. *AJ* 16. 168 (privilégio de não comparecer ao tribunal no sábado); Philo, *Migr* 89-93 (alegoristas extremos); Jos. *BJ* 2.147 (Essênios); Jornada do sábado: *m. Shab .* 23: 4; *m. Erub .* 4: 3; espaço isolado e saduceus: *m. Erub .* 6: 2; Macabeus no sábado: 1 Mac 1:43; 2: 35-8, 40-41. **5 .** Jos. *AJ* 14.63; Asinaeus : Jos. *AJ* 18.322, 233. **6 .** Sábado nos Jubileus: Jub . 2: 17-32; 50: 6-13; no calendário em Jubileus, ver L. Ravid , 'O Livro dos Jubileus e seu Calendário - Um Reexame', *Descobertas do Mar Morto* 10 (2003), 371-94; S. Stern, *Calendário e Comunidade: Uma História do Calendário Judaico, Século II AEC – Século 10 DC* (Oxford, 2001); *1 En .* 72: 2-3; 4Q 208-11; J. Ben Dov , *Qumran Calendar* (Leiden, 2008); cálculo do tempo lunar: Ben Sira 43: 7; *m. R.Sh .* 2: 8. **7 .** Falso juramento: Êxodo 20: 7; sacrifício por deixar de cumprir o juramento: Lv 5: 4-13; Nm 30: 3-5 (juramentos pela esposa ou filha); Ben Sira 23: 9-11; evasão de juramentos: Philo, *Spec Leg* II.1-38; 82-95 *dezembro* ; Jos. *BJ* 2.135, 139-42 (juramento de iniciação dos essênios); Jesus sob juramento: Mt 5: 33-7; 23: 16-21 (ataque aos fariseus). **8 .** Jos. *Vit.* 11; João Batista: Marcos 1: 6; Lucas 7:33; Mat 11: 18-19. **9 .** Tac. *Hist* . 5.4.3; Jos. *Ap.* 2.282; *m. Taan .* 2: 6. **10 .** *m. Taan .* 3: 8 (Honi); sobre Judite: Judite 8: 6, 8; 13: 6-20; sobre Esther e Susanna, ver A. Brenner, ed., *A Feminist Companion to Esther, Judith e Susanna* (Sheffield, 1995). **11 .** Ez 13: 18-20; Êxodo 22:18; Hanina b. Dosa : *b. Ber.* 34b, cf. *m. Ber.* 5: 5; *m. Sot.* 9:15; Ps. Philo, *LAB* 34 (Aod); Jos. *AJ* 8.45-9 (Salomão); Atos 19: 11-20. **12 .** Bíblia sobre demônios: Dt 32:17; 1 Sam 16:23; 18:10; *1 En .* 10:15; 15:19; 1QM 1: 13-14; Jub . 1:20; 15:33 (Mastema); Jub . 10: 1-5. **13 .** Jos. *BJ* 6: 310; 2,163 (Saduceus); *m. Ab.* 3:16. **14 .** 4Q405, frag. 20, col. 2 para frags. 21-2, linhas 7-9. **15 .** 1QM, col. 17, linhas 6-8 (anjos em batalha escatológica); hierarquias angelicais: Jub . 2: 17-18; 3 Macc 6: 16-21 (elefantes); Sb 7: 24-6; 8: 1-4 (sabedoria personificada). **16 .** Apocalipse de Abraão 10: 4; Dan 10: 1-2, 4-9; 10: 3 (preparação para a visão); Rev 1: 10-16. **17 .** Jos. *Ap.* 1,41; *t. Sot.* 13: 2; Jos. *BJ* 6.301 (Jesus, filho de Ananias); Jos. *BJ* 3.352 (Josefo como profeta): *BJ* 6.285 (pseudo-profeta); Lucas 4:24. **18 .** Testamento de Abraão A. 11-13; JJ Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls* (Londres e Nova York, 1997); Philo no tempo do fim: Philo, *Praem* 164-5, 169; *Ps. Sol* 17.4, 26. **19 .** Theudas : Jos. *AJ* 20.97-8; Atos 5: 36-9; o egípcio: Jos. *AJ* 20.170. **20 .** Jos. *BJ* 6.312 ('oráculo ambíguo'); 6,313 (Vespasiano); 3.400-402 (na profecia de Josefo); Jos. *AJ* 18.64 (sobre Cristãos). **21 .** 1QM, col. 16, linha 11 – col. 17, linha 9. **22 .** Elias: Mal 3: 23-4 (hebr.); 4: 5-6 (Ingl.); o Profeta: 1QS, col. 9, linhas 9-11; Dt 18:15; Elias e profeta: João 1: 20-21. **23 .** *Ps. Sol* 17: 41-2 (rei terreno); Messias sobrenatural: *1 En .* 48: 3; 49: 2-4; 1QS 9:10 (messias nos rolos do Mar Morto); Jos. *BJ* 7.29 (Simão filho de Gioras); 1 Cor 1: 1. **24 .** *1 En .* 22: 2, 11; 2 Macc 7:23; Jub . 23:31; Dan 12: 3; Wis 9:15; 15: 8. **25 .** P. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs* (Kampen , 1991); disputas

sobre a vida após a morte: Jos.*BJ* 2.154, 156, 163, 166; Mateus 22:28; Atos 23: 6. **26.** JE Wright, *The Early History of Heaven* (Nova York, 1999); Lucas 23:43; Jardim do Éden: *Teste. Abrahami* 20:14. **27.** Jos. *Ap.* 2,218, 219, 232-3; 1,43. **28.** 2 Macc 7: 1-5. **29.** WHC Frend , *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus* (Oxford, 1965); sobre a ligação de Isaac: Jos. *AJ* 1.227-31, 232; veja G. Vermes, 'Resgate e Genesis XXII - The Binding of Isaac e o sacrifício de Jesus', in idem, *Escritura e Tradição: Estudos Haggadic* , 2ª ed (Leiden, 1973), 193-227. **30.** Jos. *BJ* 2.195-7.

CAPÍTULO 9: DE ROMA PAGÃO AO ISLÃO E AO CRISTÃO MEDIEVAL

1. M. Goodman, *Roma e Jerusalém: The Clash of Ancient Civilizations* (Londres, 2007), 445-63; M. Goodman, 'O Estado Romano e as Comunidades Judaicas da Diáspora na Era Antonina', em Y. Furstenberg, ed., *Identidades Comunitárias Judaicas e Cristãs no Mundo Romano* (Leiden, 2016), 75-83. **2.** Jos. *AJ* 10.203-10, em Dan 2: 31-45 (na profecia de Daniel); sobre as esperanças judaicas de retribuição a Roma, ver M. Hadas -Lebel, *Jerusalém contra Roma* (Leuven, 2006). **3.** Para a história deste período, veja S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society: 200 B.CE TO 640 CE .* (Princeton, 2001). **4.** Sobre o judaísmo bizantino, ver R. Bonfil et al., Eds., *Judeus em Bizâncio: Dialética das culturas minoritárias e majoritárias* (Leiden, 2012). **5.** Sobre os khazares , consulte DM Dunlop, *The History of the Jewish Khazars* (Princeton, 1954); sobre Benjamin de Tudela , ver NM Adler, *O Itinerário de Benjamin de Tudela : Texto Crítico, Tradução e Comentário* (Londres, 1907). **6.** J. Neusner , *Uma História dos Judeus da Babilônia* , vol. 2 (Leiden, 1966), p. 18 (inscrição Kartir). **7.** Para a história dos judeus no Iraque nos primeiros séculos islâmicos, consulte N. Stillman, *Os judeus de terras árabes: uma história e livro de origem* (Filadélfia, 1979). **8.** Sobre Meshulam de Volterra, ver A. Yaari , *Masa ' Meshulam mi Volterah beErets Yisrael* (Jerusalém, 1948). **9.** Sobre a conversão em massa em Minorca, ver S. Bradbury, ed., *Severus of Minorca: Carta sobre a Conversão dos Judeus* (Oxford, 1996). **10.** Sobre a história dos judeus na Espanha medieval, ver Y. Baer, *Uma História dos Judeus na Espanha Cristã* , 2ª ed. , 2 vols. (Filadélfia, 1992). **11.** *C. Th.* 16.8.3 (judeus em Colônia); sobre os Judeus nas Cruzadas, ver R. Chazan, *No Ano 1096: A Primeira Cruzada e os Judeus* (Filadélfia, 1996). **12.** Sobre o libelo de sangue, ver Y. Yuval, *Duas Nações em seu Ventre: Percepções de Judeus e Cristãos na Idade Média* (Berkeley, 2006), 135-203; EM Rose, *The Murder of William of Norwich* (Nova York, 2015); sobre os judeus da Inglaterra medieval, ver P. Skinner, ed., *The Jewish in Medieval Britain: Historical, Literary, and Archaeological Perspectives* (Woodbridge, 2003). **13.** Sobre o Iêmen: LY Tobi, *Os judeus do Iêmen: estudos em sua história e cultura* (Leiden, 1999); sobre a Índia, consulte N. Katz, *Quem são os judeus da Índia?* (Berkeley, 2000); sobre a China, ver JD Paper, *The Theology of the Chinese Judy, 1000-1850* (Waterloo, Ont., 2012); sobre a Etiópia, consulte S. Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia: From Earliest Times to the Twentieth Century* (New York and London,1992). **14.** Sobre o significado do material do Cairo Genizah, consulte SC Reif , *A Jewish Archive from Old Cairo* (Richmond, Surrey, 2000).

CAPÍTULO 10: JUDAÍSMO SEM TEMPLO

1. 4 Esdras 11: 44-6; sobre *4 Esdras* , ver ME Stone, *Fourth Ezra* (Minneapolis, 1990). **2.** Sobre Tiberius Julius Alexander, ver VA Burr, *Tiberius Julius Alexander* (Bonn, 1955); sobre as reações a 70 DC em geral, ver DR Schwarz e Z. Weiss, eds., *Was 70 DC a Watershed in Jewish History?* (Leiden, 2012). **3.** M. Goodman, 'Saducees and Essenes after 70 EC ', in idem, *Judaism in a Roman World* (Leiden, 2007), 153-62; para Josephus sobre a destruição do Templo, ver M. Goodman, *Roma e Jerusalém: The Clash of Ancient Civilizations* (Londres, 2007), 440-49. **4.** Jos. *Ap.* 2,193-6 (trad. Barclay). **5.** Sobre o Monte do Templo, veja YZ Eliav , *Deus da Montanha: O Monte do Templo em Tempo, Lugar e Memória* (Baltimore, 2005). **6.** Menander de Laodicéia, *Epideictica* (em Spengel , *Rhet. Graec .* , Vol. 3, p. 366). **7.** Para moedas de Bar Kokhba , consulte L. Mildenberg , *The Coins of the Bar Kokhba War*

(Aarau, 1984); sobre o significado das referências aos sacerdotes e ao templo em mosaicos no final da antiga Palestina, ver S. Fine, 'Between Liturgy and Social History: Priestly Power in Late Antique Palestinian Synagogues?', em idem, *Art, History and the Historiography of Judaism Roman Antiquity* (Leiden, 2013), 181-93; Maimônides sobre os sacrifícios: *Guia para os Perplexos* 3.32. **8** . Para a oração diária pela restauração do Templo, ver Singer-Sacks, 86, 88. **9** . *m. R.Sh .* 4: 1, 3-4. **10** . *b. Meg.* 29a sobre o 'pequeno santuário' (cf. Ez 11.16); sobre a arte litúrgica medieval, ver C. Roth, 'Art', in idem, ed., *Encyclopaedia Judaica* , 16 vols. (Jerusalém, 1971), 3: 522-3. **11** . Singer – Sacks, 438 (oração no Serviço Adicional para o Shabat descrevendo os sacrifícios do sábado); *b. Ber.* 28b-29a (tradição sobre padronização); Is 6: 3 (em *kedushah*). **12** . Sobre *piyyut* , ver J. Yahalom, *Poetry and Society in Jewish Galilee of Late Antiquity* (Tel Aviv, 1999) (Heb.); sobre a música da sinagoga antiga e medieval, ver AZ Idelsohn , *Jewish Music: Its Historical Development* (Nova York, 1992); sobre postura e dança dentro das formas judaicas de adoração, veja acima, Capítulo 3 . **13** . Sobre o trabalho dos massoretas , ver I. Yeivin , *Introduction to the Tiberian Masorah* , trad. EJ Revell (Missoula, Mont., 1980); sobre o *targumim* , ver DRG Beattie e MJ McNamara, eds., *The Aramaic Bible: Targums in the Historic Context* (Dublin, 1992); para texto *Pesikta* , ver W. Braude e I. Kapstein , trad., *Pesikta de Rab Kahana* (Londres, 1975), Piska 25.1 (adaptado). **14** . Sobre as mulheres nas sinagogas medievais, ver A. Grossman, *Pious and Rebellious: Jewish Women in Medieval Europe* (Waltham, Mass., 2004), 180-88. **15** . Sobre *mikvaot* medieval , veja *Mikwe : Geschichte und Architektur jüdischer Ritualbäder in Deutschland* (Frankfurt am Main, 1992); SD Gruber, 'Archaeological Remains of Ashkenazic Jewry in Europe: A New Source of Pride and History', em LV Rutgers, ed., *What Athens Has to Do with Jerusalem* (Leuven, 2002), 267-301. **16** . *m. Shek .* 1: 1 (responsabilidade da comunidade); *b. Sanh .* 47a (enterro próximo ao justo desejável); sobre os enterros de Beth Shearim , ver Z. Weiss, 'Social Aspects of Burial in Beth She'arim : Archaeological Finds and Talmudic Sources ', em LI Levine, ed., *The Galilee in Late Antiquity* (New York, 1992), 357-71; T. Ilan , ' Kever Israel: Since When Do Judeus Bury their Dead Separately and What Did They Do Beforehand?' , In H. Eshel et al., Eds., *Halakhah in Light of Epigraphy* (Göttingen, 2010), 241-54 ; M. Maier, *The Jewish Cemetery of Worms* (Worms, 1992). **17** . *m. Shab .* 2: 6-7. **18** . Singer-Sacks, 302 (bênção do sábado), 610 (havdalah). **19** . CH. Raphael, *A Feast of History: The Drama of Passover through the Ages* (Londres, 1972), 27 [230]; sobre a observância dos feriados por dois dias em vez de um, ver S. Zeitlin, *Studies in the Early History of Judaism* (Nova York, 1973), 223-33. **20** . *m. R.Sh .* 1: 2. Sobre o desenvolvimento das práticas litúrgicas dos festivais, veja AP Bloch, *The Biblical and Historical Background ofthe Jewish Holy Days* (Nova York, 1978). **21** . Sobre a complexa história da declaração de Kol Nidrei e objeções rabínicas a ela, ver I. Elbogen , *Jewish Liturgy: A Comprehensive History* (Philadelphia, 1993), 128, 311; sobre Sucot, ver JL Rubenstein, *A História de Sucot no Segundo Templo e Períodos Rabínicos* (Atlanta, 1995); sobre o milagre do óleo de Hanukkah, consulte *b. Shab .* 21b; sobre Hanukkah e Purim, ver T. Gaster , *Purim and Hanukkah: In Custom and Tradition* (New York, 1950); sobre objetos litúrgicos domésticos, ver A. Kanof , *Jewish Ceremonial Art and Religious Observance* (Nova York, 1969). **22** . *m. A. Zar .* 1: 1, 3; J. Gutmann, ed., *The Dura-Europos Synagogue: A Re-assessment (1932–1992)* (Atlanta, 1992); A Hachlili , *Antiga Arte Judaica e Arqueologia na Terra de Israel* (Leiden, 1988); J. Elsner, 'Reflections on Late Antique Jewish Art and Early Christian Art', *JRS* 93 (2003), 114-28. **23** . Em geral, ver M. Goodman, 'Palestinian Rabbis and the Conversion of Constantine to Christianity', em P. Schafer e C. Hezser , eds., *The Talmud Yerushalmi and Greco-Roman Culture* , vol. 2 (Tübingen, 2000), 1-9; na passagem de Isaías: Justin, *Dialogue with Trypho* , 66-7; Isaías 7:14; Mat.1: 22-3; sobre reivindicações concorrentes de ser o 'verdadeiro Israel': Justin, *Dialogue with Trypho* , 123; *Cântico dos Cânticos Rabá* 7: 3; M. Hirshman , *A Rivalry of Genius: Jewish and Christian Interpretation in Late Antiquity* (New York, 1996), 15-16. **24** . Sobre as disputas, ver H. Maccoby, *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages* (Londres, 1993); para a resposta de Nahmanides , veja 119-20. **25** . Sobre a sociedade judaica baseada em modelos cristãos, ver S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society: 200 AC a 640 DC* (Princeton, 2004); sobre poligamia, ver Z. Falk, *Matrimonial Law in the Middle Ages* (Londres, 1966), 1-34; no martírio de Akiva : *b. Ber.* 61b. **26** . R. Chazan, *God, Humanity, and History: The Hebrew First Crusade Narratives*

(Berkeley e London, 2000). **27** . Sobre Saadiah e disputas, ver R. Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture* (New Haven, 1998), 97-8, 235-48; Maimonides em *Teshuvot Rambam* (1958), no. 149; sobre a influência da escolástica islâmica no judaísmo medieval, ver S. Stroumsa , *Maimonides em seu World: Portrait of a Mediterranean Thinker* (Princeton, 2009). **28** . M. Hyamson , trad., *Duties of the Heart de R. Bachya ben Joseph ibn Paquda* , 2 vols. (Nova York, 1970), vol. 2, pág. 295 (Bahya); M. Adler, ed. e trad., *The Itineraries of Benjamin of Tudela* (Londres, 1907), 44-5 (histórias de peregrinação).

CAPÍTULO 11: RABBIS NO ORIENTE

1 . *b. Homens.* 29b. **2** . Sobre textos rabínicos no final da Antiguidade, ver F. Millar, E. Ben Eliyahu e Y. Cohn, *Handbook of Jewish Literature from Late Antiquity, 135-700 CE* (Oxford, 2012); citação de Shiur Qomah de MS Cohen, *The Shi'ur Qomah : Texts and Recensions* (Tübingen, 1985), 135-7. **3** . Sobre a responsa, incluindo o livro de orações de Rav Amram, ver R. Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture* (New Haven, 1998), 185-201; sobre Sherira , ver R. Brody, 'The Epistle of Sherira Gaon', em M. Goodman e P. Alexander, eds., *Rabbinic Texts and the History of Late-Roman Palestine* (Oxford, 2010), 253-64. **4** . D. Goodblatt , *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia* (Leiden, 1975), 161 (*kallah*); sobre o título *gaon* , ver Brody, *The Geonim of Babylonia* , 49. **5** . Sobre a edição final do Talmud Babilônico, ver L. Jacobs, *The Talmudic Argument* (Cambridge, 1984); R. Kalmin , 'The Formation and Character of the Babylonian Talmud', em ST Katz, ed., *The Cambridge History of Judaism* , vol. 4: *The Late Roman-Rabbinic Period* (Cambridge, 2006), 840-76; D. Weiss Halivni , *The Formation of the Babylonian Talmud* (Oxford, 2013). **6** . Sobre o patriotismo local da Babilônia entre rabinos, ver IM Gafni, *Land, Center and Diaspora: Jewish Constructs in Late Antiquity* (Sheffield, 1997), 96-117; sobre as definições da terra de Israel, veja *Sifre a Deuteronômio* 51; PS Alexander, 'Geography and the Bible', *Anchor Bible Dictionary* (New York, 1992), 2: 986-7. **7** . Em Yohanan ben Zakkai : *m. R.Sh .* 4: 1; J. Neusner , *Development of a Legend: Studies in the Traditions Concerning Yohanan ben Zakkai* (Leiden, 1970); C. Hezser , *As Estruturas Sociais do Movimento Rabínico na Palestina Romana* (Tübingen, 1997) (círculos de discípulos); procedimentos: *m. Sanh .* 4: 3-4 (como Sanhedrin); *t. Sanh .* 7: 2 (votação). **8** . A. Oppenheimer, 'Jewish Lydda in the Roman Era', *HUCA* 59 (1988), 115-36; CH. Raphael, *A Feast of History* (Londres, 1972), 28 [229]. **9** . NRM de Lange, *Orígenes e os judeus* (Cambridge, 1976). **10** . Sobre os patriarcas, ver M. Goodman, *State and Society in Roman Galilee* , 2ª ed. (Londres, 2000), 111-18; A. Applebaum, *The Dynasty of the Jewish Patriarchs* (Tübingen, 2013). **11** . *b. Sanh .* 14a (Judá b. Baba); *b. Sanh .* 5b (ordenação); *y. Sanh .* 1: 3, 19a (nomeação de juízes); D. Goodblatt , *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia* (Leiden, 1975); *b. Sanh .* 5a (Rav). **12** . Sobre Kairouan, ver M. Ben- Sasson , 'The Emergence of the Qayrawan Jewish Community and its Importance as a Maghrebi Community', *JAS* (1997), 1-13; sobre Moses ben Hanokh , ver GD Cohen, 'The Story of the Four Captives', *Proceedings ofthe American Academy for Jewish Research* 29 (1960-61), 55-75; GD Cohen, ed., *A Critical Edition with a Translation and Notes of the Book of Tradition (Sefer haQabbalah)* (Londres, 1967), 63-5. **13** . Para a carta encontrada no Cairo Genizah, veja S. Schechter, ' Geniza Specimens: A Letter of Chushiel ', *JQR* 11 (1899), 643-50. **14** . Sobre a família Kalonymus , ver W. Transier , 'Speyer: The Jewish Community in the Middle Ages', em Christoph Cluse, ed., *Os judeus da Europa na Idade Média (décimo ao décimo quinto séculos)* (Speyer, 2002), 435 -45; sobre o judaísmo rabínico na Itália no início do período medieval, ver R. Bonfil , *History andFolklore in a Medieval Jewish Chronicle* (Leiden, 2009), 45-127. **15** . Sobre o *estrondo de aposta herem* , ver I. Levitats em C. Roth, ed., *Encyclopaedia Judaica* , 16 vols. (Jerusalém, 1971), 8,355-6; sobre poligamia dentro do judaísmo, ver A. Grossman, *Pious and Rebellious: Jewish Women in Medieval Europe* (Waltham, Mass., 2004), 68-101. **16** . Sifra , Baraita de Rabbi Ishmael, Perek I. 1-8, em J. Neusner , trad., *Sifra : An Analytical Translation* , vol. 7 (Atlanta, 1988), 61-3; Mekilta d'R . Ishmael, *Nezikin* 14.26-31 (em J. Lauterbach, ed., *Mekilta de Rabbi Ishmael* , 3 vols. (Philadelphia, 1935), 3.110); *b. BK* 83b; *b. Makk .* 23b – 24a. **17** . *b. Pes.* 10b

(trad. Epstein) (no rato). **18.** Pesik . Rab . Kah 4: 7 (em W. Braude e I. Kapstein , trad., *Pesikta de Rab Kahana* (Londres, 1975), 82-3); *b. BB* 21a (sobre educação). **19.** *b. BM* 59b (árvore de alfarroba); Disputas de casas: *m. Yeb .* 1: 4; *b. Erub .* 3b; Elijah: *y. Yeb .* 12: 1 (12c); *b. Yeb .* 102a. **20.** *m. Ab.* 2:10; 5:16; 5:15 (quatro tipos de sábios); 5:13 (quatro tipos de caridade); sobre o conceito rabínico de *teshuvá* , ver EE Urbach , *The Sages: Their Concepts and Beliefs* (Jerusalém, 1975), 462-71. **21.** Singer – Sacks, 462; em Lag BaOmer : *b. Yeb .* 62b. **22.** Sobre o *Sefer Zerubbabel* , ver D. Biale , 'Counter-History and Jewish Polemics against Christianity: The " Sefer Toldot Yeshu " and the " Sefer Zerubavel "', *JSS* 6.1 (1999), 130-45; ver JC Reeves, *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic: A Postrabbinic Jewish Apocalypse Reader* (Atlanta, 2005). **23.** *m. Bruxa.* 2: 1; *y. Bruxa.* 2: 1 (77a-c), trad. Neusner , adaptado; Philip Alexander, *The Mystical Texts* (Londres, 2006) defende uma tradição mística contínua dos tempos do Segundo Templo; P. Schäfer, *The Origins of Jewish Mysticism* (Princeton, 2009), defende a descontinuidade. **24.** *b. Shab .* 33b (Shimon bar Yohai); *Sefer Yetsirah* 7 (em AP Hayman, *Sefer Yesira : Edition, Translation and Text-Critical Commentary* (Tübingen, 2004), 76); *b. Shab .* 156a (astrologia); *b. Ber.* 55a, 56b (interpretação dos sonhos). **25.** Sobre os mosaicos da sinagoga Sepphoris , ver Z. Weiss e E. Netzer , *Promise and Redemption: A Synagogue Mosaic from Sepphoris* (Jerusalém, 1996); sobre Hammat Tiberias, ver M. Dothan, *Hammat Tiberias: Early Synagogues and the Hellenistic and Roman Remains* (Jerusalém, 1983); sobre tigelas mágicas, consulte S. Shaked, JN Ford e S. Bayhro , *Aramaic Bowl Spells: Jewish Babylonian Aramaic Bowls* (Leiden, 2013); sobre a influência local sobre rabinos na Babilônia Sasaniana, ver C. Bakhos e MR Shayegan , eds., *The Talmud in its Iranian Context* (Tübingen, 2010). **26.** *m. Pes.* 4: 1; cf. *m. Sukk .* 3:11; sobre Pirqoi ben Baboi , ver R. Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture* (New Haven e Londres, 1998), 113-17. **27.** Sobre o solipsismo, ver S. Stern, *Jewish Identity in Rabbinic Judaism in Late Antiquity* (Leiden, 1994); *b. Pes.* 49a – 49b. **28.** *C. Th.* 16.8.13; S. Schwartz, 'The Patriarchs and the Diaspora', *JJS* 50 (1999), 208-22; D. Noy, *Inscrição Judaica da Europa Ocidental* , 2 vols. (Cambridge, 1993-5), 1:39, no. 22 (Abba Maris); SJD Cohen, 'Epigraphical Rabbis', *JQR* 72 (1981), 1-17; H. Lapin, 'Epigraphical Rabbis: A Reconsideration', *JQR* 101 (2011), 311-46. **29.** M. Goodman, 'The Function of Minim in Early Rabbinic Judaism', in idem, *Judaism in the Roman World* (Leiden, 2007), 163-73; *t. Casco.* 2: 22-3 (Neusner) (Eleazar b. Dama); *b. Ber.* 28b (Simeon ha- Pakuli); Justin Martyr, *Dialogue with Trypho* 16.4; sobre esta bênção, ver especialmente R. Kimelman, ' Birkat ha-Minim and the Lack of Evidence for Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity', em EP Sanders,AI Baumgarten e A. Mendelson, eds., *Jewish and Christian Self-Definition* , vol. 2 (Londres, 1981), 226-44. **30.** *m. Sanh .* 10: 1; *t. Sanh .* 12: 9-10. **31.** Samaritanos: *m. Ber.* 7: 1; *m. Shebi .* 8:10; *b. Casco.* 6a; sobre os samaritanos no final da Antiguidade, ver H. Sivan, *Palestine in Late Antiquity* (Oxford, 2008). **32.** Em Hiwi al- Balkhi , ver M. Zucker, ' Hiwi HaBalkhi ', *Proceedings da Academia Americana de Jewish Research* 40 (1972), 1-7.

CAPÍTULO 12: JUDAÍSMO ALÉM DOS RABBIS

1. RL Wilken, *John Chrysostom and the Jewish* (Berkeley, 1983); N. de Lange, *Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah* (Tübingen, 1996). **2.** Grego usado pelos judeus em Roma: D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe* , 2 vols. (Cambridge, 1993-5), vol. 2; LV Rutgers, *Judeus da Antiga Roma Antiga* (Leiden, 2000); funcionários da sinagoga: E. Schürer , rev. G. Vermes et al., *A História do Povo Judeu na Era de Jesus Cristo* , 3 vols. (Edimburgo, 1973–86), 3: 98ss; *disarchon* : CIJ I (2ª ed.) 397, 2989, 391; D. Barthélémy , *Les Devanciers d'Aquila* (Paris, 1963) (textos bíblicos gregos em Qumran); Jerome, *Ep.* 57,11. **3.** Justinian, *Novella* 146. **4.** Irineu 3.21.1, em Eusébio, *Hist. eccl.* 5.8.10; *y. Meg.* 1:11, 71c; N. de Lange, *Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah* (Tübingen, 1996); J. Krivoruchko , 'O Pentateuco de Constantinopla no Contexto dos Estudos da Septuaginta', *Congresso da Organização Internacional para os Estudos da Septuaginta e Cognato* (Paris, 2008), 255-76; N. de Lange, *Japhhet nas Tendas de Shem: traduções da Bíblia em grego no judaísmo bizantino* (Tübingen, 2015). **5.** GMA Hanfmann , *Sardis de Prehistoric to Roman Times* (Cambridge, 1983); M.

Goodman, 'Judeus e Judaísmo na Diáspora Mediterrânea no Período Romano tardio: As Limitações da Evidência', in idem, *Judaism in the Roman World* (Leiden, 2007), 233-59; *t. Sukk* . 4: 6; LI Levine, *A Sinagoga Antiga: os primeiros mil anos* , segundo EDN (New Haven, 2005), 91-6. **6** . Levine, *Ancient Synagogue* , 299-302. **7** . C. Kraeling , *Excavations at Dura-Europos: The Synagogue* (New Haven, 1979); Levine, *Ancient Synagogue* , 257. **8** . Sobre os ecos midrashicos na pintura Dura, ver S. Fine, *Art and Judaism in the Greco-Roman World* (Cambridge, 2005), 173. **9** . D. Noy e H. Bloedhorn , eds., *Inscriptiones Judaicae Orientis* , vol. 3 (Tübingen, 2003), p. 94 (sir. 55) (Thaumasis); Levine, *Ancient Synagogue* , 260 (inscrições); L. Roth-Gerson, *Judeus da Síria como Refletido nas Inscrições Gregas* (Jerusalém, 2001), 54, 57 (Iliasos) (Heb.); Levine, *Ancient Synagogue* , 288. **10** . Inscrições da catacumba: Levine, *Ancient Synagogue* , 284, n. 74; Philo, *Leg* . 155 (judeus em Trastevere no tempo de Augusto); prática da catacumba: Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe* , vol. 1 (Roma); M. Williams, 'A Organização de Enterros Judaicos na Roma Antiga à Luz de Evidências da Palestina e da Diáspora', *ZPE* 101 (1994), 165-82; Rutgers, *Jewish of Late Ancient Rome* , 92-9 (vidro incrustado em ouro); Noy, *Inscrição Judaica da Europa Ocidental,* vol. 1, não. 13 (Mindius Faustus); G. Hermansen, *Ostia: Aspects of Roman City Life* (Edmonton, 1982), 55-89; P. Richardson, 'An Architectural Case for Synagogues as Associations', em B. Olsson e M. Zetterholm , eds., *TheAntiga Sinagoga de suas origens até 200 C.E.* (Estocolmo, 2003), 90-117. **11** . Sobre as imagens e seus significados: Levine, *Ancient Synagogue* , 232-5, 232 (David as Orpheus); Inscrição de Aphrodisias : J. Reynolds e R. Tannenbaum, *Judeus e Temores de Deus em Aphrodisias* (Cambridge, 1987), com redação em A. Chaniotis , 'Os Judeus de Aphrodisias : Novas Evidências e Velhos Problemas', *Scripta Classica Israelica* 21 (2002), 209-42; para atitudes em relação aos convertidos, ver M. Goodman, *Mission and Conversion* (Oxford, 1994). **12** . J. Kloppenborg e SG Wilson, eds., *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World* (Londres, 1996); *Bacalhau. Iust* . 1.9.4 ('local de religião'); *Bacalhau. Theod* . 16.8.2 (Constantino), cf. A. Linder, *Judeus na Legislação Imperial Romana* (Detroit, 1987), 134; Procopius, *Anecdota* 28.16-18 (trad. Dewing). **13** . J. Dunbabin , *Mosaics of Roman North Africa* (Oxford, 1978), 194-5 (Naru); R. Hachlili , *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora* (Leiden, 1998), 408 (Juliana); Noy, *Inscrição Judaica da Europa Ocidental* , vol. 2, não. 181 (Elche); Rutgers, *Judeus na Roma Antiga* , 211-52 (*Collatio*). **14** . Sobre a inscrição de Stobi , ver Levine, *Ancient Synagogue* , 270-71; ver também as obras citadas acima, Capítulo 11 , n. 28. **15** . *Bacalhau. Theod* . 2.1.10 (poderes judiciais dos patriarcas); 16.8.11 ('patriarcas ilustres'); 16,8.17 (impostos); 16.8.22 (rebaixamento de Gamaliel); 16.8.29 (confisco de impostos e fim do patriarcado). **16** . Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe* , 1: 76-82; M. Williams, 'The Judeus of Early Byzantine Venosa ', *JJS* 50 (1999), 38-52. **17** . Sobre Yossipon , ver S. Dönitz , 'Historiografia entre os judeus bizantinos: o caso de " Sefer Yosippon "', em R. Bonfil et al., Eds., *Judeus em Bizâncio: Dialética das culturas minoritárias e majoritárias* (Leiden, 2012), 951-68; sobre Ahimaaz , ver N. de Lange, *Japhet nas Tendas de Shem: Greek Bible Translations in Byzantine Judaism* (Tübingen, 2016), 83; Grego em letras hebraicas: N. de Lange, *Textos Judaicos Gregos do Cairo Genizah* (Tübingen, 1996); Oxford Bodleian Ms. 1144; para os costumes judaicos gregos, ver D. Goldschmidt, *Mehkarei Tefillah uPiyyut* (Jerusalém, 1980), 122-52. **18** . N. de Lange, 'A judaica versão grega do Livro de Jonas', *Boletim de judaico -Grego Studies* 16 (1995), 29-31; G. Corrazol , ' Gli ebrei a Candia nei secoli XIV – XVI' (dissertação de doutorado, EPHE, Paris e Universidade de Bolonha, 2015), 20 (no manuscrito Bodleian Opp. Add. 19 de outubro e a correspondência de Elijah Capsali , chefe da comunidade Candia, com Katzenellenbogen). **19** . Ver M. Polliack , ed., *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources* (Leiden, 2004). **20** . Citation of Pseudo-Saadiah in L. Nemoy , *Karaite Anthology* (New Haven, 1952), 4; al- Kirkisani , citado em ibid., 3. **21** . Y. Erder , 'The Doctrine of Abu ʿIsa al- Isfahani and its Sources', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 20 (1996), 162-99; citação de al- Kirkisani de D. Cohn- Sherbok , *The Jewish Messiah* (Edimburgo, 1997), 95; N. Schur, *History of the Karaites* (Frankfurt am Main, 1992). **22** . Anan b. David em Nemoy , *Karaite Anthology* , 16-17, 17-18. **23** . Y. Erder , 'The Karaites and the Second Temple Sects ', em Polliack , ed., *Karaite Judaism* , 119-43; Nemoy , *Karaite Anthology* , 11-20; xvii (paralelos aos xiitas). **24** . al- Nahawandi em Nemoy , *Karaite Anthology* , 29. **25** . Sobre al- Kumisi , ver S. Poznanski , 'Daniel ben Moses al-

Kumisi ', em I. Singer, ed., *The Jewish Encyclopedia* , 12 vols. (New York, 1901–6), 4: 432-4; sobre o crescimento das tradições caraítas, ver Schur, *History of the Karaites* ; al- Kirkisani 1.19.6 (em B. Chiesa e W. Lockwood, *Ya'qub al- Qirqisani on Jewish Sects and Christianity* (Frankfurt am Main, 1984), 156). **26** . Sobre os Ukbarites , ver N. Schur, *The Karaite Encyclopaedia* (Frankfurt am Main, 1995), 287; para Malik al-Ramli e al- Kumisi , ver D. Frank, 'May Karaites Eat Chicken? Indeterminacy in Sectarian Halakhic Exegesis ', em NB Dohrmann e D. Stern, eds., *Jewish Biblical Interpretation and Cultural Exchange: Comparative Exegesis in Context* (Philadelphia, 2008), 124-38. **27** . Sobre os caraítas e o Hanukkah, ver Schur, *The Karaite Encyclopaedia* , 126; para regras caraítas sobre o sábado e leis dietéticas, ver Schur, *History of the Karaites* , 52-3; Basyatchi in Nemoy , *Karaite Anthology* , 250, 252. **28** . Sobre os caraítas como missionários no século X, ver Schur, *History of the Karaites* , 44-5. **29** . I. Davidson, *Saadia's Polemic against Hiwi al- Balkhi* (New York, 1915), 43, 53. **30** . J. Kraemer, *Maimonides: The Life and Works of One of Civilization's Greatest Minds* (Nova York, 2008), 274-5; sobre as relações caraíta- rabbanita : Bodl . MsHeb . a.3.42, II.33, 35-7, em J. Olszowy-Schlanger , *Karaite Marriage: Documents from the Cairo Geniza* (Leiden, 1998), 476-7, texto no. 56; Cambridge Genizah Taylor-Schechter TS 20.45 reto (carta); M. Rustow , *Heresia e a Política da Comunidade: Os Judeus do Califado Fatímida* (Ithaca, NY, 2008), 239-65 (sobre relações estreitas entre caraítas e rabbanitas); em Shemariah b. Elijah, ver A. Arend , ed., *Elef HaMagen* (Jerusalém, 2000). **31** . On Karaism and Islam, veja F. Astren , 'Islamic Contexts of Medieval Karaism ', em Polliack , ed., *Karaite Judaism* , 145-78. **32** . Sobre Firkovich , ver T. Harvianen , 'Abraham Firkovich ', em Polliack , ed., *Karaite Judaism* , 875-92. **33** . Sobre caraítas na Rússia do século XIX, ver P. Miller, 'The Karaites of Czarist Russia, 1780-1918', em Polliack , ed., *Karaite Judaism* , 819-26; sobre caraítas durante o Holocausto, ver Schur, *History of the Karaites* , 123-5; sobre caraítas no Israel contemporâneo, ver ET Semi, 'From Egypt to Israel: The Birth of a Karaite ʿ *Edah* in Israel', em Polliack , ed., *Karaite Judaism* , 431-50; sobre a demografia do assentamento Karaite contemporâneo, ver Schur, *History of the Karaites* , 148-50; al- Kumisi em Nemoy , *Karaite Anthology* , 36.

CAPÍTULO 13: RABBIS NO OESTE

1 . S. Schwarzfuchs , *A Concise History of the Rabbinate* (Oxford, 1993), 38-9. **2** . M. Perani , *Talmudic and Midrashic Fragments from the Italian Genizah* (Florença, 2004), no 'Italian Genizah'; S. Emanuel, 'The "European Genizah" and its Contribution to Jewish Studies', *Henoch* 19.3 (1997), 313-40. **3** . Em Hananel b. Hushiel e Nissim b. Yaakov, ver T. Fishman, *Becoming the People of the Talmud* (Philadelphia, 2011), 68-71; sobre Rashi e sua influência, ver A. Grossman, *Rashi* (Oxford, 2012). **4** . R. Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture* (New Haven, 1998), 198; Sefer ha- Qabbalah 62-3 em GD Cohen, ed., *Uma Edição Crítica do Livro da Tradição (Sefer ha- Qabbalah)* (Londres, 1967), 66 (no *Livro da Tradição*); em Meir b. Baruch, veja IA Agus , *Rabbi Meir of Rothenburg* (Philadelphia, 1947). **5** . EmAlfasi , ver G. Blidstein , ' Alfasi , Yitsaq ben Yaaqov ', em M. Eliade, ed., *Encyclopedia of religiosa* , 16 vols. (Nova York, 1987), vol. 1, pp. 203-4; sobre Hefets , ver B. Halper (ed.), *Um Volume do Livro de Preceitos, por Hefes b. Yasliah* (Filadélfia, *1915,1972*). **6** . Em Eleazer b. Yehudah , ver A. Reiner, 'De Rabbenu Tam a R. Isaac de Viena: A Hegemonia da Escola Talmúdica Francesa no Século XII', em C. Cluse, ed., *Os Judeus da Europa na Idade Média (Décimo a Fifteenth Centuries*) (Turnhout, 2004), 273-82; sobre os tosafistas em geral, consulte H. Soloveitchik, 'The Printed Page of the Talmud: The Commentaries and their Authors', em SL Mintz e GM Goldstein, eds., *Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein* (Nova York, 2006) , 37-42; no Rosh e Yaakov b. Asher, ver IM Ta- Shma , *Creativity and Tradition* (Cambridge, Mass., 2006), 111-26. **7** . Jacob of Marvège , *Responsa* , ed., R. Margoliot (Jerusalém, 1956/7), 52 (em L. Jacobs, *The Jewish Mystics* (London, 1990), 76-7); sobre a aceitação posterior de algumas de suas decisões, ver L. Jacobs, *A Tree of Life: Diversity, Flexibility, and Creativity in Jewish Law* , 2ª ed. (Londres e Portland, Oreg ., 2000), 62. **8** . Sobre dispersão geográfica, ver N. de Lange, *Atlas of the Jewish World* (Oxford e New York, 1984), 99. **9** . Sobre o comentário da Bíblia de

Rashi , ver Grossman, *Rashi* ; citação de Rashi em Gênesis 3: 8; sobre a interpretação da Bíblia medieval, ver JD McAuliffe, BD Walfish e JW Goering, eds., *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity and Islam* (Oxford, 2003); M. Fishbane e J. Weinberg, eds., *Midrash Unbound: Transformations and Innovations* (Oxford, 2013). **10** . Rashi em Êxodo 20:22. **11** . Sobre a relação de Rashi com a cultura não judaica de seu tempo, ver C. Pearl, *Rashi* (Londres, 1988); sobre Rashi como comentarista do Talmud, ver Grossman, *Rashi* , 133-48. **12** . Sobre as fórmulas usadas pelos tosafistas para apresentar suas idéias, ver H. Soloveitchik, 'The Printed Page of the Talmud: The Commentaries and their Authors', 39; sobre o uso de novas leituras de manuscritos pelos tosafistas , ver T. Fishman, *Becoming the People of the Talmud* (Philadelphia, 2011), 146-7; EE Urbach , *ba'alei haTosafot* , 4ª ed (Jerusalém, 1980), 528-9; sobre Rabbenu Tam, ver Soloveitchik, 'The Printed Page of the Talmud: The Commentaries and their Authors', 39-40. **13** . Sobre as regras de *tefilin* de Rabbenu Tam, ver Y. Cohn, 'Were Tefillin Phylacteries?', *JJS* 59 (2008), 39-61; R. Ilai em *b. Kidd.* 40a; cf. Jacobs, *Tree of Life* , 41. **14** . Na lavagem das mãos: *b. Ber.* 53b; *b. Hul* . 105a, com Tosafists ad loc. (ver Jacobs, *Tree of Life* , 112); sobre dançar e bater palmas: *m. Betz.* 5: 2; Tosafists para *b. Betz.* 30a (ver Jacobs, *Tree of Life* , 113); em *sha'atnez* : Dt 22:11; Rosh, citado em Jacobs, *Tree of Life* , 141 (na noite Shema while light); 111-12 (Isserlin); no serviço noturno: Rambam, *Yad, Tefillah* 1: 8, em M. Hyamson , ed., *Mishneh Torah: The Book of Adoration by Maimonides* (Jerusalém, 1974), 99a. **15** . Jacobs, *Tree of Life* , 139 (cobra); em Avraham b. Natan , ver Isaac Rephael , *Sefer HaManhig leRabbi Avraham ben Natan HaYerchi* (Jerusalém, 1978); sobre o desenvolvimento da variação litúrgica local neste período, ver I. Elbogen , *Jewish Liturgy: A Comprehensive History* (Philadelphia, 1993); HJ Zimmels , *Ashkenazim and Sephardim* (Farnborough, 1958); em *tashlich* : AC Feuer e N. Scherman , *Tashlich* (Nova York, 1980); S. Steiman , *Custom e Survival* (Nova York, 1963). **16** . Sobre ' Purims ' locais , ver E. Horowitz, *Reckless Rites: Purim and the Legacy of Jewish Violence* (Princeton, 2006), cap. 10, com 293-301 em Narbonne; tumbas de santos: JW Meri, *O Culto de Santos entre muçulmanos e judeus na Síria Medieval* (Oxford, 2002), 221 (em Sahl); na cobertura da cabeça: *b. Kidd.* 51a; Isaac b. Jacob ha-Kohen Alfasi (o Rif), *Kidd.* 217b; R. Yitzak b. Moshe, *Or Zaru'a , Hilkhot Shabbat* (Zhitomir, 1862), II 43. **17** . T. Alexander- Frizer , *The Pious Sinner* (Tübingen, 1991), 24 (história de *Sefer Hasidim*); sobre o Hasidei Ashkenaz em geral, ver I. Marcus, *Piety and Society: The Jewish Pietists of Medieval Germany* (Leiden, 1981); Bahya em M. Hyamson , trad., *Duties of the Heart de R. Bachya ben Joseph ibn Paquda* , 2 vols. (Nova York, 1970), vol. 2, pág. 303, citando Is 45:18. **18** . EN Adler, *Jewish Travellers* (Londres, 1930) (em Eldad the Danite); Rosh, *Responsa* 17: 8 (em Córdoba). **19** . Rabbenu Tam sobre a necessidade de unanimidade: M. Elon, *The Principles of Jewish Law* (Jerusalém, 1975), 163-5; L. Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages* (Nova York, 1974), 49-55; sobre a controvérsia de Rabbenu Tam com Meshullam , ver T. Fishman, *Becoming the People of the Talmud* (Philadelphia, 2011), 144-7; I. Twersky , *Rabad of Posquières* (Cambridge, Mass., 1962), 131 (Rabad on Maimonides). **20** . HA Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, 1976); Saadiah Gaon, *O Livro de Crenças e Opiniões* , Introdução, Seção 6. 1-3 (trad. Alexander); sobre Saadiah em geral, ver R. Brody, *Sa'adyah Gaon* (Oxford, 2013). **21** . S. Stroumsa , *Dawud ibn Marwan Al- Muqammis's Twenty Chapters* (Leiden, 1989), 158, 160; sobre Bahya , ver C. Sirat , *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* (Cambridge, 1990), 81-3. **22** . Sobre as obras filosóficas de ibn Gabirol , ver Sirat , *History of Jewish Philosophy* , 68-81; objetivos filosóficos: S. Wise, *The Improvement of the Moral Qualities* (Nova York, 1901), 50; poesia: R. Loewe, *Ibn Gabirol* (Londres, 1989), 119. **23** . Sobre a idade de ouro da poesia religiosa hebraica na Espanha, ver P. Cole, *The Dream of the Poem* (Princeton, 2007); sobre o *Kuzari* , ver ND Korobkin , *The Kuzari : In Defense of the Despised Faith* , 2ª ed. (Nova York, 2009). **24** . Judah Halevi, *Kuzari* 5:14 (trad. Alexandre). **25** . MR Menocal , *O Ornamento do Mundo* (Boston, 2002) (*convivência*); S. Stroumsa , *Maimonides em seu Mundo: Retrato de um Pensador Mediterrâneo* (Princeton, 2009), 6 (abertura intelectual). **26** . HA Davidson, *Moses Maimonides: The Man and his Works* (Nova York, 2005); M. Halbertal , *Maimonides: Life and Thought* (Princeton, 2013). **27** . Stroumsa , *Maimonides* , 8-9; sobre a morte do irmão de Maimônides: SD Goitein , *Letters of Medieval Jewish Traders* (Princeton, 1973), 207. **28** . Maimonides, *Guide* 2.13.1, em Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed* ,

trad. S. Pines (Chicago, 1963), 281; sobre Maimonides como filósofo, ver DH Frank e O. Leaman , eds., *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy* (Cambridge, 2003). **29.** Maimonides, *Carta sobre Astrologia* , p. 235, citado por MM Kellner, *Maimonides on the 'Decline of the Generations' and the Nature of Rabbinic Authority* (Albany, NY, 1996), 56 (razão exigida na halakha); *m. Sanh .* 10: 1-4; Maimônides, *Comentário sobre a Mishná* , Sanhedrin 10 (Helek) 1-21 (trad. Alexander). **30.** Sobre Maimônides e o Islã, ver Stroumsa , *Maimonides* , 9-10; Singer – Sacks, 308 (*Yigdal*). **31.** LD Stitskin , trad. e ed., *Letters of Maimonides* (New York,1977). **32.** Ez 17: 3 ('Grande Águia'); J. Finkl , 'Maimonides' Treatise on Resurrection ', 1941; paralelos no mundo cristão: DJ Silver, *Maimonidean Criticism and Controversy, 1180-1240* (Leiden, 1965). **33.** Y. Brill, ed,. *Kitab alrasa'il : meturgam ser- Ivrit* (Paris, 1871), p. 14 (trad. Ben- Sasson) (Abulafia). **34.** Sobre a carta de Nahmanides aos rabinos do norte da França, ver CB Chavel , *Ramban (Nachmanides : Writings and Discourses)* (Nova York, 1978). **35.** Sobre a disputa em Paris, ver H. Maccoby, *Judaism on Trial* (Londres, 1982), 153. **36.** Sobre a proibição em 1305, ver H. Dimitrovsky , ed., *Teshuvot haRashba* , 2 vols. (Jerusalém, 1990), vol. 2, *Perek* 99, linhas 13-16, 23-4 (trad. L. e D. Cohn- Sherbok); sobre a carta de Yosef Caspi, ver F. Kohler, ed., *Letters of Jewry* (Londres, 1978), pp. 268-9. **37.** G. Freudenthal , ed., *Studies on Gersonides* (Leiden, 1992). **38.** HA Wolfson, *Crescas 'Critique of Aristotle* (Cambridge, 1929); JT Robinson, ' Hasdai Crescas and Anti-Aristotelianism', *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy* (Cambridge, 2003), 391-413; M. Waxman, *The Philosophy of Don Hisdas Crescas* (Nova York, 1920). **39.** Sobre as disputas de Tortosa , ver H. Maccoby, *Judaism on Trial* (Londres, 1982), 82-94; sobre listas de princípios, ver L. Jacobs, *Principles of the Jewish Faith* (Londres, 1964), 20-23. **40.** Sobre Arama , ver HJ Pollak, ed., *Isaac Arama , Akedat Yitzhak* (Nova York, 1849), f. 19b (trad. Pearl); C. Pearl, *The Medieval Jewish Mind: The Religious Philosophy of Isaac Arama* (Londres, 1971). **41.** Sobre a arquitetura das sinagogas medievais, ver CH Krinsky , *Synagogues of Europe: Architecture, History, Meaning* (New York, 1985); R. Krautheimer , *Mittelalterliche Synagogen* (Berlim, 1927). **42.** *Zohar* , *BeHa'alotkha* 3.152a (trad. Alexander); G. Scholem , *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York, 1946); Y. Liebes , *Studies in the Zohar* (Albany, NY, 1993). **43.** T. Fishman, 'Rhineland Pietist Approaches to Prayer and the Textualization of Rabbinic Culture in Medieval Northern Europe', *JSQ* 11 (2004), 331. **44.** Em Eleazar b. Yehudah , ver J. Dan, *Kabbalah: A Very Short Introduction* (Oxford, 2006), 20; sobre as raízes do ascetismo rabínico, ver E. Diamond, *Holy Men and Hunger Artists: Fasting and Asceticism in Rabbinic Culture* (Nova York, 2004). **45.** Sobre a Cruzada Albigense e os Cátaros, consulte MG Pegg , *A Most Holy War: The Albigensian Crusade and the Battle for Christendom* (Oxford, 2008); sobre *Sefer haBahir* , ver D. Abrams, *The Book Bahir* (Los Angeles, 1994). **46.** Sobre a noção de transmigração de almas em *Sefer haBahir* , ver *Sefer haBahir* , Parte I, 195, em LL Bronner, *Journey to Heaven: Exploring Jewish Views of the Afterlife* (Jerusalém, 2011), 136. **47.** Sobre Azriel de Girona, ver M. Idel , *Kabbalah* (Oxford, 1988). **48.** Sobre Abraham Abulafia, ver M. Idel , *The Mystical Experience in Abraham Abulafia* (Albany, NY, 1988). **49.** Sobre as idéias de Abulafia em relação a outras correntes contemporâneas da cabala, ver M. Idel , *Messianic Mysticism* (New Haven, 1998), 58-125. **50.** PB Fenton, *The Treatise of the Pool de Obadyah* (Londres, 1981), 102, 93; S. Rosenblatt, *The High Ways to Perfection of Abraham Maimonides* , vol. 2 (Nova York, 1938), p. 321 (sobre o comportamento sufi). **51.** *Zohar* , *hekh .* 1,83b (trad. Alexander); DC Matt, *The Zohar* (Stanford, 2003-9). **52.** Sobre Gikatilla , ver J. Gikatilla , *Gates of Light: Sha'are Orah* (San Francisco, 1994); sobre Moshe de Leon, ver I. Tishby , *The Wisdom of the Zohar* , 3 vols. (Oxford, 1989), 1: 13-17. **53.** EmAdret , ver J. Perles, *R. Salomo b. Abraham b. Adereth* (Breslau, 1863). **54.** Sobre Avraham bar Hiyya , ver II Efros , 'Studies in Pre- Tibbonian Philosophical Terminology: I. Abraham Bar Hiyya , the Prince', *JQR* 17.2 (1926), 129-64.

CAPÍTULO 14: O RENASCIMENTO EUROPEU E O NOVO MUNDO

1. Sobre as carreiras de David Reuveni e Solomon Molcho , ver M. Benmelech , 'History, Politics, and Messianism: David Ha- Reuveni's Origin and Mission', *AJS Review* 35.1 (2011),

35-60; a passagem talmúdica está em *b. Sanh* . 98a. **2 .** Para uma visão geral deste período, D. Ruderman, *Early Modern Jewry: A New Cultural History* (Princeton, 2010). **3 .** Sobre o impacto demográfico das expulsões da Espanha e de Portugal, ver JS Gerber, *Os Judeus da Espanha: Uma História da Experiência Sefardita* (Nova York, 1994); sobre os judeus sefarditas na Holanda no século XVII, ver M. Bodian , *Hebreus da Nação Portuguesa: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam* (Bloomington, Ind., 2009); D. Swetchinski , *Reluctant Cosmopolitans: The Portuguese Jewish of Seventeenth-Century Amsterdam* (Londres, 2004); sobre Manasseh ben Israel, ver Y. Kaplan, H. Méchoulan e R. Popkin, eds., *Menasseh ben Israel and his World* (Leiden, 1989); DS Katz, *Philo-Semitism and the Readmission of the Jewish to England, 1603-1655* (Oxford, 1992); sobre a colonização judaica nos Estados Unidos, ver E. Faber, *A Time for Planting: The First Migration, 1654-1820* (Baltimore, 1995); J. Sarna, *American Judaism* (New Haven, 2004), 1-30; HR Diner, *Os Judeus dos Estados Unidos, 1654-2000* (New Haven, 2004); J. Israel, 'The Judeus of Dutch America', em P. Bernardini e N. Fiering , eds., *Os Judeus e a Expansão da Europa para o Oeste, 1450-1800* (Nova York, 2001), 335-49. **4 .** Sobre os massacres de Chmielnicki , ver J. Raba, *Between Remembrance and Denial: O destino dos judeus nas guerras da Comunidade polonesa durante meados do século XVII como mostrado em Escritos Contemporâneos e Pesquisa Histórica* (Boulder, Colorado, 1995); sobre o influxo de Ashkenazi na Holanda no século XVII, ver M. Shulvass , *From East to West: The Westward Migration of Jewish from Eastern Europe during the dezessete e dezoito séculos* (Detroit, 1971); Y. Kaplan, 'Amsterdam and Ashkenazic Migration in the Seventeenth Century', *Studia Rosenthaliana* 23 (1989), 22-44; S. Stern, *Court Jew* (Filadélfia, 1950); M. Breuer, 'The Court Judeus', em MA Meyer, ed., *German-Jewish History in Modern Times* (New York, 1996), 104-26. **5 .** Sobre os judeus de Veneza no século XVI, ver RC Davis e B. Ravid , orgs., *The Jewish of Early Modern Venice* (Baltimore, 2001). **6 .** J. Reuchlin, *On the Art of the Kabbalah* , trad. M. e S. Goodman (Londres, 1982); sobre o hebraísmo cristão, ver FE Manuel, *The Broken Staff: Judaism through Christian Eyes* (Cambridge, Mass., 1992); A. Coudert e JS Shoulson , eds., *Hebraica Veritas ?: Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe* (Philadelphia, 2004); J. Weinberg, trad., *The Light of the Eyes: Azariah de 'Rossi* (New Haven, 2001), 31. **7 .** Para as restrições à leitura de 'Rossi, consulte Weinberg, *The Light of the Eyes* , xx-xxii.**8 .** Judah Moscato, *Sefer Nefutsot Yehudah* (Veneza, 1871), 21b (trad. S. Feldman); sobre Moscato, ver G. Veltri e G. Miletto , *Rabino Judah Moscato e o Mundo Intelectual Judaico de Mântua nos séculos 16–17* (Leiden, 2012). **9 .** Sobre Leone Modena, ver M. Cohen, trad. e ed., *A autobiografia de um rabino veneziano do século XVII: Leon Modena's Life of Judah* (Princeton, 1988); T. Fishman, *Shaking the Pillars of Exile: 'Voice of a Fool', an Early Modern Jewish Critique of Rabbinic Culture* (Stanford, 1997); Y. Dweck, *The Scandal of Kabbalah: Leon Modena, Jewish Mysticism, Early Modern Venice* (Princeton, 2011); sobre Salomone de 'Rossi, ver D. Harrán , *Salamone Rossi, Músico Judeu no Renascimento Final de Mântua* (Oxford, 1999); Leone Modena em Salomone de 'Rossi, *Hashirim asher leShlomo* (1622-3); sobre a arquitetura da sinagoga Bevis Marks, ver S. Kadish , '" Sha'ar ha-Shamayim ": Sinagoga Bevis Marks de Londres e o Patrimônio Arquitetônico Sefardita', em A. Cohen- Mushlin e HH Thies , eds., *Arquitetura Judaica em Europe* (Petersberg , 2010), 229-42. **10 .** Sobre a batalha dos livros, ver M. Brod , *Johannes Reuchlin e sein Kampf* (Stuttgart, 1908); D. Price, *Johannes Reuchlin e a Campanha para Destruir Livros Judaicos* (Oxford, 2010); sobre Lutero e os judeus, ver T. Kaufmann em D. Bell e SG Burnett, eds., *Judeus, Judaísmo e a Reforma na Alemanha do Século XVI* (Leiden, 2006), 69-104. **11 .** Sobre Calvino e os judeus, ver A. Detmers em Bell and Burnett, eds., *Judeus, Judaísmo e a Reforma na Alemanha do século XVI* , 197–217; M. Satlow , *Creating Judaism: History, Tradition, Practice* (New York, 2006), 256 (requisito para acreditar na vida após a morte); sobre calvinistas em Amsterdã na época de Spinoza, ver S. Nadler, 'A Excomunhão de Spinoza: Trouble and Toleration in the "Dutch Jerusalem"', *Shofar* 19.4 (2001), 40-52. **12 .** Sobre o milenarismo cristão no século XVII, ver vols. 2–4 em R. Popkin et al., Eds., *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture* , 4 vols. (Dordrecht, 2001); sobre os judeus de Curaçao, ver CR Kaiser, 'Islets of Toleration entre os judeus de Curaçao', em M. Goodman et al., *Toleration within Judaism* (Oxford e Portland, Oreg ., 2013), 130-60; sobre conversos, ver Ruderman, *Early Modern Jewry* , 100-103; Y. Kaplan, 'Bom Judesmo : The

Western Sephardic Diaspora', em D. Biale , ed., *Cultures of the Jewish: A New History* (Nova York, 2002), 639-69. **13 .** Uriel Acosta em L. Schwartz (ed.), *Memoirs of my People* (New York, 1963), 86-7. **14 .** DB Schwartz, *O primeiro judeu moderno: Spinoza e a história de uma imagem* (Princeton, 2012); B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus* , trad. S. Shirley (Leiden, 2001), 110; S. Nadler, *Spinoza: A Life* (Cambridge, 2001); R. Goldstein, *Betraying Spinoza* (Nova York, 2006). **15 .** Sobre os judeus no mundo otomano nos séculos XVI e XVII, ver A. Levy, org., *The Jewish of the Ottoman Empire* (Princeton, 1994). **16 .** Ruderman, *Early Modern Jewry* , 57-9. **17 .** Sobre a ordenação, ver S. Schwarzfuchs , *A Concise History of the Rabbinate* (Oxford, 1993), cap. 3; Maimonides, *Yad* , Hilkhot Sanhedrin 4:11; J. Katz, 'A Disputa entre Jacob Berab e Levi ben Habib sobre Renovação da Ordenação', em J. Dan, ed., *Binah: Estudos em História Judaica, Pensamento e Cultura* , 3 vols. (Westport, Conn. E London, 1989–94), vol. 1, 119-41. **18 .** M. Saperstein, *Jewish Preaching, 1200-1800: An Anthology* (New Haven, 1989), 412-13. **19 .** Sobre a impressão de livros para mulheres judias,ver E. Fram , *minha querida filha: Rabino Benjamin Slonik e a Educação de Mulheres Judias na Polônia do Século XVI* (Cincinnati, 2007); sobre *tehinnot* , ver C. Weissler, *Voices of the Matriarchs: Listening to the Prayers of Early Modern Jewish Women* (Boston, 1998); sobre *Me'am Loez* , ver M. Molho , *Le Meam-Loez : Encyclopédie populaire du sephardisme levantin* (Salonica, 1945).

CAPÍTULO 15: NOVAS CERTIDADES E NOVA MÍSTICA

1 . *Shulhan Arukh* , *YD* , 335: 1-4, 9 **2 .** *Maggid Meysharim* , p. 57b; J. Karo, *Sefer Maggid Meysharim* (Jerusalém, 1990), 23 (p. 403), traduzido em RJZ Werblowsky , *Joseph Karo: Lawyer and Mystic* (Philadelphia, 1977), 260. **3 .** Sobre a produção e recepção do *Shulhan Arukh* , ver I. Twersky , 'The Shulhan ʿArukh : Enduring Code of Jewish Law', *Judaism* 16 (Philadelphia, 1967), 141-58. **4 .** *Shulhan Arukh* , Hoshen Mishpat 26,4; sobre Isserles, ver A. Siev , *HaRama : Rabbi Moshe Isserles* (Jerusalém, 1956) (Heb.). **5 .** Em Hayyim b. Betsalel e o ataque a Karo e Isserles, ver E. Reiner, 'The Rise of an Urban Community: Some Insights on the Transition from the Medieval Ashkenazi to the 16th Century Jewish Community in Poland', *KHŻ* 207 (2003), 363-72 . **6 .** *Shulhan Arukh* , *OH* 3: 2 (trad. Jacobs) (em privado); sobre Maharam, ver SM Chones, *Sefer Toledot haPosekim* (Nova York, 1945–6), 366-71; sobre o reconhecimento dos costumes locais por Isserles, ver L. Jacobs, *A Tree of Life: Diversity, Flexibility, and Creativity in Jewish Law* , 2ª ed. (Londres e Portland, Oreg ., 2000), 211-15. **7 .** Respostas às condições alteradas para os trabalhadores: *b. Ber.* 16a; *Shulhan Arukh* , *OH* 191: 2; cf. Jacobs, *Tree of Life* , 150; nas luzes de Hanukkah: *m. BK* 6: 6; *Shulhan Arukh* , *OH* 671: 7; sobre homossexualidade: *Bah* to *Tur* . EH 24; cf. Jacobs, *Tree of Life* , 136-7. **8 .** Isserles, *YD* 376: 4 (trad. Denburg) em *Laws of Mourning* , 242-6. **9 .** Sobre *yahrzeit* , ver M. Lamm , *The Jewish Way in Death and Mourning* (Nova York, 1988); sobre Yizkor, ver AZ Idelsohn , *Jewish Liturgy and its Development* (Nova York, 1967), 230f., 293. **10 .** Sobre *kitniot* , ver IM *Ta-* Shma , *Minhag Ashkenaz haKadmon : Heker velyun* (Jerusalém, 1992), 271–82. **11 .** Sobre a disseminação das yeshivot nos séculos XVI e XVII, ver E. Fram , *Ideals Face Reality: Jewish Law and Life in Poland, 1550-1655* (Cincinnati, 1997), 5-6. **12 .** O exemplo foi extraído e adaptado do artigo sobre *pilpul* de Alexander Kisch em I. Singer, ed., *The Jewish Encyclopaedia* , 12 vols. (Nova York, 1901–6), 10:42. **13 .** *b. BB 14b* (termo *pilpul*). **14 .** Sobre o Vilna Gaon, consulte E. Stern, *The Genius: Elijah of Vilna and the Making of Modern Judaism* (New Haven, 2014). **15 .** I. Cohen, *História dos Judeus em Vilna* (Filadélfia, 1943). **16 .** A. David, *In Zion and Jerusalem: The Itinerary of Rabbi Moses Basola (1521-1523)* (Jerusalem, 1999); *Zohar* , *Devarim* 296b em I. Tishby , *The Wisdom of the Zohar* , 3 vols. (Oxford, 1989), 1: 164-5; sobre o assentamento judaico em Safed, ver A. David, 'Demographic Changes in the Safed Jewish Community in the Sixteenth Century', em R. Dan, ed., *Occident and Orient: A Tribute to the Memory of A. Scheiber* (Leiden, 1988); A. Cohen e B. Lewis, *População e Receita nas Cidades da Palestina no Século XVI* (Princeton, 1978). **17 .** L. Fine, *Médicoof the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria e sua Kabbalistic Fellowship* (Stanford, 2003). **18 .** Sobre Moshe Cordovero , ver B. Sack, *The Kabbalah of Rabbi Moshe Cordovero* (Jerusalém, 1995) (Heb.). **19 .** Em Luria, consulte especialmente Fine, *Physician*

of the Soul . **20** . Sobre a transmissão dos ensinamentos de Luria, consulte R. Meroz , 'Faithful Transmission versus Innovation: Luria and his Disciples', em P. Schäfer e J. Dan, eds., *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism Fifty Years After* (Tübingen, 1993), 257-74. **21** . Muito bem, *Médico da Alma* , 340-50 (sobre o acordo formal entre Vital e outros discípulos de Luria); H. Vital, *Sefer haHezyonot* , ed. A. Eshkoli (Jerusalém, 1954), 154, trad. Ótimo (em Fine, *Physician of the Soul* , 337). **22** . Bem, *Médico da Alma* , 128-31 (*tsimtsum*); 187-258 (*tikun olam*); Jacob ben Hayyim Zemah , *Nagid uMetsaveh* (trad. L. e D. Cohn- Sherbok , *A Short Reader in Judaism* (Oxford, 1996), 110). **23** . Sobre as impressões do Zohar na Itália do século XVI, ver I. Zinberg , *Italian Jewry in the Renaissance Era* (New York, 1974), 121. **24** . Sobre Shalem Shabbazi , ver A. Afag'in , *Aba Sholem Shabbazi Ne'im Zemirot Yisrael* (Rosh HaAyin , 1994); sobre o Maharal , ver BL Sherwin, *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and Works of Judah Loew of Prague* (Londres, 1982). **25** . Vital, *Sha'ar haMitsvot* , Va'ethanan , 79, citado em Jacobs, *Tree of Life* , 69-70. **26** . Singer-Sacks, 257 ('Amado da alma'); sobre a saudação do sábado pelos cabalistas de Safed, ver Fine, *Physician of the Soul* , 248-50; Singer-Sacks, 267 ('Venha, meu bem-amado'). **27** . H. Vital, *Sha'ar Ruah haKodesh* (Tel Aviv, 1963), 88-9, citado em G. Nigal , *Magic, Mysticism and Hasidism* (Londres, 1994), 118; sobre possessão de espíritos, ver JH Chajes , *Between Worlds: Dybbuks, Exorcists, and Early Modern Judaism* (Philadelphia, 2003). **28** . G. Scholem , *Sabbatai Sevi : The Mystical Messiah, 1626-1676* (Londres, 1973), 206 (encontro com Nathan). **29** . Baruch of Arezzo, *Memorial* 5, citado em DJ Halperin, *Sabbatai Zevi: Testimonies to a Fallen Messiah* (Oxford e Portland, Oreg ., 2007), 35-6. **30** . Scholem , *Sabbatai Sevi* continua sendo o principal relato da carreira e influência de Sabbetai . **31** . Ibid., 207-13. **32** . Barukh of Arezzo, *Memorial* 8, citado em Halperin, *Sabbatai Zevi* , p. 41; sobre o papel dos profetas na divulgação da mensagem do Sabá, ver M. Goldish, *The Sabbatean Prophet* (Cambridge, Mass., 2004). **33** . Barukh of Arezzo, *Memorial* 7, citado em Halperin, *Sabbatai Zevi* , 38-9. **34** . Scholem , *Sabbatai Sevi* , 417-33. **35** . Barukh of Arezzo, *Memorial* 11, citado em Halperin, *Sabbatai Zevi* , 47. **36** . Barukh of Arezzo, *Memorial* 12, citado em Halperin, *Sabbatai Zevi* , 49 (Constantinopla); Scholem , *Sabbatai Sevi* , 461-602. **37** . Barukh of Arezzo, *Memorial* 15, citado em Halperin, *Sabbatai Zevi* , 57. **38** . Barukh of Arezzo, *Memorial* 16, citado em Halperin, *Sabbatai Zevi* , 61; carta de Sabbetai citada em Halperin, *Sabbatai Zevi* , 10. **39** . Joseph Halevi, citado em Halperin, *Sabbatai Zevi* , 107, 112; M. Loewenthal , trad., *The Memoirs of Glückel of Hameln* (New York, 1977), 46-7. **40** . Jacob Najara , *Chronicle* , citado em Halperin, *Sabbatai Zevi* , 135, 130-31. **41** . Nathan de Gaza, citado em Halperin, *Sabbatai Zevi* , 11; sobre a redenção pelo pecado, ver Scholem , *Sabbatai Sevi* , 802-15; G. Scholem , *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York, 1971), 78-141; Barukh of Arezzo, *Memorial* 26, citado em Halperin, *Sabbatai Zevi* , 88. **42** . Jacob Sasportas , citado em Halperin, *Sabbatai Zevi* , 6; Barukh de Arezzo, *Memorial* 3,citado em Halperin, *Sabbatai Zevi* , 33. **43** . Sobre a reação de Nathan, ver Halperin, *Sabbatai Zevi* , 17; M. Idel , '"One from a Town, Two from a Clan" - The Diffusion of Lurianic Kabbala and Sabbateanism: A Re-Examination', *Jewish History* 7.2 (1993), 79-104; para sugestões de antinomianismo como motivação, ver Halperin, *Sabbatai Zevi* , 17-19; Joseph Halevi, *Letters* , citado em Halperin, *Sabbatai Zevi* , 108; sobre o poder da mídia de massa, consulte M. Goldish, *The Sabbatean Prophets* (Cambridge, Mass., and London, 2004). **44** . Barukh of Arezzo, *Memorial* 28, citado em Halperin, *Sabbatai Zevi* , 93-4. **45** . Sobre Cardoso em 1682, ver Halperin, *Sabbatai Zevi* , 186; sobre o Dönmeh no mundo moderno, ver MD Baer, *The Dönme : Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks* (Stanford, 2010). **46** . Sobre os seguidores ascéticos de 'Rabbi Judah Hasid', veja Meir Benayahu , 'A Sagrada Sociedade de Judah Hasid e sua Imigração para a Terra de Israel', *Sefunot* 3-4 (1959-60), 133-4 (Heb.). **47** . P. Maciejko , *The Mixed Multitude: Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755-1816* (Filadélfia, 2011). **48** . Sobre a polêmica de Moshe Hagiz , ver E. Carlebach, *The Pursuit of Heresy: Rabbi Moses Hagiz and the Sabbatian Controversies* (Nova York, 1990). **49** . Moses Hayyim Luzzatto , *Mesillat Yesharim* , ed. M. Kaplan (Jerusalém, 1948), 11-12. **50** . Sobre Eybeschütz e Emden, ver JJ Schacter, 'Rabbi Jacob Emden, Life and Major Works' (dissertação de doutorado, Harvard University, 1988), 370-498. **51** . *Solomon Maimon : An Autobiography* , trad. J. Clark Murray (Urbana, Ill., 2001), 167-9. **52** . Sobre o papel do *tsaddik* , ver A. Rapoport-Albert, 'God and the Zaddik as the Two Focal Points of

Hasidic Worship', em GD Hundert, ed., *Essential Papers on Hasidism* (New York, 1991), 299-330 ; I. Etkes , 'The Zaddik: The Interrelationship between Religious Doctrine and Social Organization', em A. Rapoport-Albert, ed., *Hasidism Reappraised* (Londres, 1996), 159-67. **53** . S. Dressner , *Levi Yitzhak* (Nova York, 1974). **54** . M. Rosman, *Fundador do Hasidismo: A Quest for the Historical Ba'al Shem Tov* (Berkeley, 1996); I. Etkes , *The Besht : Magician, Mystic, and Leader* (Waltham, Mass., 2005). **55** . Sobre *ba'alei shem* nos séculos XVI a XVIII, ver Etkes , *The Besht* , 7-45; sobre *Mifalot Elohim* de Yoel Ba'al Shem, ver ibid., 33-42; sobre Falk, ver C. Roth, *Essays and Portraits in Anglo-Jewish History* (Philadelphia, 1962), 139-64. MK Schuchard , 'Dr. Samuel Jacob Falk: A Sabbatian Adventurer in the Masonic Underground ', em M. Goldish e R. Popkin, eds., *Jewish Messianism in the Early Modern World* (Dordrecht, 2001), 203-26. **56** . *Toledot Ya'akov Yosef* , ' Vayetse ', 89, citado em R. Elior , *The Mystical Origins of Hasidism* (Oxford, 2006), 58; *Toledot Yaakov Yosef* , 25. **57** . Para diferentes abordagens historiográficas das dimensões sociais da fundação do hassidismo, consulte S. Ettinger, 'The Hasidic Movement - Reality and Ideals', em GD Hundert, ed., *Essential Papers on Hasidism* (New York, 1991), 226-43 ; MJ Rosman, 'Social Conflicts in Międzybóz in the Generation of the Besht ', em Rapoport-Albert, ed., *Hasidism* Reappraised, 51-62; G. Dynner , *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society* (Oxford, 2006); *Shiv [h] ei haBesht 21* , em D. Ben-Amos e JR Mintz , *In Praise of Baal Shem Tov* (Nova York, 1984), 35-6; M. Rosman, *Founder of Hasidism: A Quest for the Historical Ba'al Shem Tov* (Berkeley, 1996), 165. **58** . Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism* Reappraised, 80-94, 268-87. **59** . Em Shneur Zalman de Lyady , ver R. Elior , *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism* , trad. JM Green (Albany, NY, 1993). **60** . Sobre o funcionamento de um tribunal hassídico , consulte I. Etkes , 'The Early Hasidic Court', em E. Lederhendler e J. Wertheimer, eds., *Text and Context: Essays in Modern Jewish History and Historiography in Honor of Ismar Schorsch* (Novo York, 2005), 157-86. **61** . Sobre Nahman de Bratslav , veja A. Green, *Tormented Master: A Life of Rabbi Nachman of Bratslav* (Philadelphia, 1979). **62** . Sobre a imagem e a memória do Vidente de Lublin, ver D. Assaf, 'Um Evento, Duas Interpretações: A Queda do Vidente de Lublin na Memória Hasídica e Sátira Maskilic ', *Polin* 15 (2002), 187–202. **63** . Sobre as proibições contra os *hassidim* em 1772 e depois, consulte ML Wilensky, 'Hasidic– Mitnaggedic Polemics in the Jewish Communities of Eastern Europe: The Hostile Phase', em GD Hundert, ed., *Essential Papers on Hasidism* (New York, 1991) , 244-71. **64** . Para os oponentes do hassidismo, ver EJ Schochet , *The Hasidic Movement and the Gaon of Vilna* (Lanham, Md, 1993); A. Nadler, *The Faith of the Mithnagdim : Rabbinic Responses to Hasidic Rapture* (Baltimore, 1997), 29-49; sobre acusações de hassidismo como tendendo ao panteísmo, ver Nadler, *The Faith of the Mithnagdim* , 11-28. **65** . *Solomon Maimon : An Autobiography* , 174-5. **66** . Sobre as tentativas do Estado russo de encerrar as hostilidades, ver JD Klier, *Russia Gathers her Juds* (DeKalb, Ill., 1986), 142; sobre Levi Isaac ben Meir de Berdichev , ver Y. Petrovsky-Shtern , 'The Drama of Berdichev : Levi Yitshak and his Town', *Polin* 17 (2004), 83–95. **67** . *Shivhei haBesht 21* , em Ben-Amos e Mintz , *In Praise of Baal Shem Tov* ; sobre a relação entre hassidismo e messianismo, ver G. Scholem , *The Messianic Idea in Judaism: And Other Essays on Jewish Spirituality* (Londres, 1971), 176-202.

CAPÍTULO 16: DO ILUMINAMENTO AO ESTADO DE ISRAEL

1 . Sobre as mudanças demográficas nas populações judaicas no período moderno, consulte 'Apêndice: A Demografia da História Judaica Moderna', em P. Mendes- Flohr e J. Reinharz , eds., *The Jew in the Modern World: A Documentary History* , 2 edn (Nova York e Oxford, 1995), 701–21. **2** . Sobre os problemas em estabelecer o tamanho das populações judaicas atuais, ver S. DellaPergola , 'World Jewish Population 2010', *Current Jewish Population Reports* (Cincinnati, 2010), Número 2, pp. 8-11. **3** . Shalom Aleichem, *The Old Country* , trad. F. e J. Butwin (Londres, 1973), pp. 76-7. **4** . S. Schwarzfuchs , *Napoleon, the Jewish and the Sanhedrin* (Londres, 1979). **5** . Sobre os judeus na Alemanha no século XIX, ver M. Meyer, *The Origins of the Modern Jew* (Detroit, 1979); D. Sorkin, *The Transformation of German Jewry 1780-1840* (Nova York, 1987). **6** . R. Harris, *The Man on Devil's Island: Alfred Dreyfus*

and the Affair that Divided France (Londres, 2010). 7 . Sobre os judeus na Romênia no século XIX, ver C. Iancu e L. Rotman , *The History of the Jewish of Romania,* vol. 2 (Bucareste, 2005). 8 . Sobre o rabinato chefe britânico, consulte M. Freud-Kandel, *Orthodox Judaism in Britain since 1913: An Ideology Forsaken* (Londres, 2006); sobre o anti-semitismo inglês:A. Julius, *Trials of the Diaspora: A History of Anti-Semitism in England* (Oxford, 2012). 9 . Sobre o anti-semitismo islâmico, consulte R. Wistrich, *A Lethal Obsession: Anti-Semitism from Antiquity to the Global Jihad* (Nova York, 2010); sobre os *protocolos* , ver B. Segel , *A Lie and a Libel: A History of the Protocols of the Elders of Zion* (Lincoln, Nebr., 1995). 10 . Sobre a história do Iluminismo judaico, consulte S. Feiner , *Haskalah e History: The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness* (Oxford, 2002). 11 . Sobre a história da *Wissenschaft des Judentums* , ver I. Schorsch , 'Breakthrough into the Past: The Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden ', *LBIYB* 33 (1988), 3-28. 12 . Sobre o Bund, ver N. Levin, *While Messiah Tarried: Jewish Socialist Movements, 1871-1917* (Nova York, 1977); sobre as idéias 'sionistas' no século XIX antes de Herzl, ver A. Hertzberg, ed., *The Zionist Idea* (New York, 1997), 101-98. 13 . Para a história do sionismo, ver W. Laqueur , *A History of Zionism* (Londres, 2003); sobre o pós-sionismo, ver D. Penslar , *Israel in History: The Jewish State in Comparative Perspective* (Londres, 2007). 14 . S. Huberband , *Kiddush Hashem* (Hoboken, NJ, 1987); Oração de Yizkor em A. Gold et al., Eds., *The Complete Art Scroll Machzor: Pesach* (New York, 1990), 993. 15 . I. Elbogen , *Jewish Liturgy: A Comprehensive History* (Filadélfia, 1993); sobre a arquitetura de sinagoga nos séculos XIX e XX, consulte C. Krinsky , *Synagogues of Europe: Architecture, History, Meaning* (New York, 1985) e D. Stolzman e H. Stolzman , eds., *Synagogue Architecture in America: Faith, Spirit and Identity* (Filadélfia, 2004). 16 . L. Jacobs, *A Tree of Life: Diversity, Flexibility, and Creativity in Jewish Law* , 2ª ed. (Oxford e Portland, Oreg ., 1984), 157-9. 17 . Para um exemplo antigo de um rabino ortodoxo que busca um doutorado acadêmico para adquirir status dentro de sua comunidade, veja DH Ellenson, *Rabbi Esriel Hildesheimer e a Criação da Ortodoxia Judaica Moderna* (Tuscaloosa, Alas. E Londres, 1990), 14-15 (em Hildesheimer em 1843). 18 . Sobre a identidade judaica no Israel moderno, ver N. Rothenberg e E. Schweid , eds., *Jewish Identity in Modern Israel* (Jerusalém, 2004); A Lei de Devolução, emendada em 1970, seções 4A e 4B; sobre o caso do irmão Daniel, ver N. Tec, *In the Lion's Den: The Life of Oswald Rufeisen* (Nova York, 2008). 19 . *O* n judaísmo e guerra moderna, ver L. Jacobs, *que o Judaísmo Say sobre ...?* (Jerusalém, 1973), 228-30 (sobre a falta de tratamento da teoria da 'guerra justa'); A. Ravitzky , 'Prohibited Wars in the Jewish Tradition'; e M. Walzer , "War and Peace in the Jewish Tradition", em T. Nardin , ed., *The Ethics of War and Peace* (Princeton, 1998). 20 . Sobre Goren, ver S. Freedman, *Rabbi Shlomo Goren: Torah Sage and General* (Nova York, 2006). 21 . No Dia do Holocausto (Yom HaShoah), ver J. Young, 'When a Day Remembers: A Performative History of Yom Ha-Shoah', *HM* 2.2 (1990), 54-75. 22 . Sobre o caso JFS, consulte R sobre a aplicação de E) v Governing Body of JFS e outros (2009), UKSC 15; J. Weiler , 'Discriminação e Identidade em Londres: O Caso da Escola Livre Judaica', *Jewish Review of Books* (Primavera, 2010). 23 . C. Rosen, *The Book of Jewish Food* (Londres, 1997).

CAPÍTULO 17: REFORMA

1 . A. Arkush , *Mendelssohn* (Albany, NY, 2004); D. Sorkin, 'The Case for Comparison: Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment', *MJ* 14.2 (1994), 121-38. 2 . M. Mendelssohn, *Jerusalém, ou, On Religious Power and Judaism* , trad. A. Arkush (Hanover, 1983), 139, 133. 3 . Sobre Mendelssohn e sua influência, ver S. Feiner , *Moses Mendelssohn: Sage of Modernity* (New Haven, 2010). 4 . Sobre Kant e o Judaísmo, ver N. Rotenstreich , *Judeus e Filosofia Alemã: The Polemics of Emancipation* (Nova York, 1984). 5 . *Solomon Maimon : An Autobiography* , trad. J. Clark Murray (Urbana, Ill., 2001), 280; A. Socher , *The Radical Enlightenment of Solomon Maimon : Judaism, Heresy and Philosophy* (Stanford, 2006). 6 . JM Harris, *Nachman Krochmal : Guiding the Perplexed of the Modern Age* (Nova York, 1991); sobre Salomon Steinheim , ver J. Guttman, *Philosophies of Judaism* (Philadelphia, 1964), 344-9. 7 . WG Plaut , *The Rise of Reform Judaism* (Nova York, 1963),

138-9; sobre Holdheim , ver C. Wiese, ed., *Redefining Judaism in an Age of Emancipation: Comparative Perspectives on Samuel Holdheim* (Leiden, 2007). **8** . Sobre Israel Jacobson, veja JR Marcus, *Israel Jacobson: O Fundador do Movimento de Reforma no Judaísmo* (Cincinnati, 1972). **9** . Plaut , *The Rise of Reform Judaism* , 31; sobre a cerimônia de confirmação, ver D. Resnik, 'Educação da Confirmação do Velho Mundo para o Novo: Um Seguimento de 150 Anos', *MJ* 31.2 (2011), 213-28; Chorin citado em D. Philipson, *The Reform Movement in Judaism* , ed. SB Freehov (rev. Ed , Nova Iorque, 1967), 442, n. 1.2. **10** . Sobre Geiger, ver M. Wiener, *Abraham Geiger e o Judaísmo Liberal: O Desafio do Século XIX* (Filadélfia, 1962); sobre as decisões da conferência de Frankfurt, ver Philipson, *The Reform Movement* , 143-224, e M. Meyer, *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism* (Detroit, 1995), 133ss. **11** . Sobre Luzzatto (Shadal), ver NH Rosenbloom, *Ethico -Psychological Interpretation of Judaism de Luzzatto* (New York, 1965); Y. Harel , 'The Edict to Destroy Em la- Miqra ', Aleppo 1865 ', *HUCA* 64 (1993), 36 (Heb.) **12** . Sobre a reforma na Hungria e na Transilvânia, ver M. Carmilly -Weinberger, 'The Jewish Reform Movement in Transylvania and Banat: Rabbi Aaron Chorin ', *SJ* 5 (1996), 13-60; sobre o projeto de lei de emancipação na Hungria em 1867, ver R. Patai , *Os judeus da Hungria: História, Cultura, Psicologia* (Detroit, 1996), 230-40; sobre os Neologistas , ver N. Katzburg , 'The Jewish Congress of Hungary, 1868-1869', *HJS* 2 (1969), 1-33; M. Carmilly -Weinberger, ed., *The Rabbinical Seminary of Budapest, 1877-1977* (New York, 1986); sobre o grupo Status Quo Ante, ver H. Lupovitch , 'Between Orthodox Judaism and Neology: As Origens do Movimento Status Quo', *JSS* 9.2 (2003), 123-53. **13** . A. Kershen e J. Romain, *Tradition and Change: A History of Reform Judaism in Britain 1840–1995* (New York, 1995). **14** . Sobre o mundo religioso dos judeus nos Estados Unidos, veja a excelente pesquisa em JD Sarna, *American Judaism: A History* (New Haven e London, 2004); sobre Einhorn, ver G. Greenberg, 'Mendelssohn in America: David Einhorn's Radical Reform Judaism', *LBIYB* 27 (1982), 281-94; sobre Wise, ver S. Temkin, *Isaac Mayer Wise* (Londres, 1992).**15** . Plataforma de Pittsburgh, parágrafos 2, 3, 4, 5, 7, 8; ver W. Jacob, *The Changing World of Reform Judaism* (Pittsburgh, 1985). **16** . Sobre a Conferência Central dos Rabinos Americanos, ver Meyer, *Response* , passim; D. Philipson, 'Message of the President', Proceedings of the Décimo nono Annual Congregation of the Central Conference of American Rabbis, *Yearbook da Central Conference of American Rabbis* , 18 (Baltimore, 1908), 145-6. **17** . H. Cohen, *Der Begriff der Religion in System der Philosophie* (Giessen, 1915); J. Melber , *Hermann Cohen's Philosophy of Judaism* (Nova York, 1968); J. Lyden , 'Hermann Cohen's Relationship to Christian Thought', *JJTP* 3.2 (1994), 279-301. **18** . Sobre Formstecher , veja Guttmann, *Philosophies of Judaism* , 308-13. **19** . Sobre Samuel Hirsch, ver N. Rotensteich , *Jewish Philosophy in Modern Times* (New York, 1968), 120-36. **20** . A. Friedlander, *Leo Baeck* (Londres, 1973); L. Baker, *Dias de tristeza e dor: Leo Baeck e os judeus de Berlim* (Nova York, 1978). **21** . Sobre Rosenzweig, ver N. Glatzer, *Franz Rosenzweig: His Life and Thought* (Indianapolis, 1998) e P. Mendes- Flohr , ed., *The Philosophy of Franz Rosenzweig* (Londres, 1988). **22** . P. Vermes, *Buber* (Londres, 1988). **23** . Sobre o impacto da educação de adultos em judeus alemães assimilados, ver NH Roemer, *Jewish Scholarship and Culture in Nineteenth-Century Germany: Between History and Faith* (Madison, Wis., 2005); sobre a reforma americana, ver MI Urofsky , *A Voz que Falou pela Justiça: A Vida e os Tempos de Stephen S. Wise* (Albany, NY, 1982); D. Polish, *Renew our Days: The Sionist Issue in Reform Judaism* (Jerusalém, 1976); Columbus Platform, parágrafos 16, 18. **24** . Sobre Abba Hillel Silver, ver M. Raider, *Abba Hillel Silver e American Sionism* (Londres, 1997). **25** . Judah Magnes citado no 'Holocausto Teologia', em A. Berlim e M. Grossman, eds,. *O Dicionário Oxford da religião judaica* , 2ª ed (Nova York e Oxford, 2011); sobre a teologia do Holocausto, ver S. Katz, ed., *The Impact of the Holocaust on Jewish Theology* (Nova York, 2007); M. Buber, *The Eclipse of God* (Londres, 1952); sobre Emil Fackenheim , ver S. Portnoff et al., *Emil L. Fackenheim : Philosopher, Theologian, Jew* (Leiden, 2008). **26** . E. Levinas, *Talmudic Readings* , 440; sobre Levinas, ver E. Levinas, *The Levinas Reader* , ed. S. Hand (Oxford, 1989); A. Herzog, 'Benny Levy versus Emmanuel Levinas em “Being Jewish”', *MJ* 26 (2006), 15-30. **27** . Sobre Regina Jonas, ver K. von Kellenbach , '“Deus não oprime nenhum ser humano”: A Vida e o Pensamento do Rabino Regina Jonas', *LBIYB* 39 (1994), 213-25; E. Klapheck , *Fräulein Rabbiner Jonas: A História da Primeira Mulher Rabino* (San Francisco, 2004). **28** . *Pesquisa Nacional da*

População Judaica 2000-2001 (2003); sobre a World Union for Progressive Judaism, ver Meyer, *Response* , 335-53; sobre desenvolvimentos contemporâneos dentro do Judaísmo Reformado, consulte WG Plaut , *The Growth of Reform Judaism: American and European Sources: 50th Anniversary Edition, with Select Documents, 1975-2008* (Philadelphia and Lincoln, Nebr., 2015).

CAPÍTULO 18: CONTRA-REFORMA

1 . Sobre o banquete, ver L. Sussman, 'O Mito do Banquete Trefa : Cultura Culinária Americana e a Radicalização da Política Alimentar no Judaísmo Reformado Americano', *AJAJ* 57 (2005), 29-52; M. Stanislawski , *A Murder in Lemberg:Política, religião e violência na história judaica moderna* (Princeton, 2007); JH Hertz, citado em A. Kershen e J. Romain, eds., *Tradition and Change* (London, 1995), 159; sobre a questão da conversão nas relações entre a Reforma e os ortodoxos, ver E. Tabory , '"The Legitimacy of Reform Judaism: The Impact of Israel on the United States', em D. Kaplan, ed . , *Contemporary Debates in American Reform Judaism: Conflicting Visions* (Londres, 2001), 221-34. **2** . Em *Eleh Divrei HaBrit* , ver P. Mendes- Flohr e J. Reinharz , eds,. *O judeu no mundo moderno: Uma História Documental* , 2ª ed (Nova York e Oxford, 1995), 167-9; SR Hirsch, 'Religion Allied to Progress', citado em ibid., 197-202. **3** . Sobre Bernays, ver S. Poppel , 'The Politics of Religious Leadership: The Rabbinate in 19th-Century Hamburg', *LBIYB* 28 (1983), 439-70. **4** . Décima Sétima Carta em SR Hirsch, *As Dezenove Cartas de Ben Uziel* , trad. B. Drachman (Nova York, 1899), 170-71. **5** . SR Hirsch, *Judaism Eternal: Selected Essays from the Writings* , trad. I. Grunfeld, 2 vols. (Londres, 1956), 2: 215-16. **6** . Sobre o *Austrittsgemeinden* no século XIX, ver R. Liberles , *Religious Conflict in Social Context: The Resurgence of Orthodox Judaism in Frankfurt am Main, 1838-1877* (New York, 1985), 210-26. **7** . H. Graetz , *Gnosticismus und Judentum* (Krotoschin , 1846); sobre a relação de Graetz com Hirsch, ver I. Grunfeld em Hirsch, *Judaism Eternal* , 1: xxxvii , xliv. **8** . Sobre Zacharias Frankel, ver I. Schorsch , 'Zacharias Frankel and the European Origins of Conservative Judaism', *Judaism* 30.3 (1981), 344-54. **9** . Sobre Salomon Breuer, ver J. Breuer, ' Rav Dr. Salomon Breuer: His Life and Times', em *The Living Hirschian Legacy* (New York, 1989), 25-44. **10** . Sobre o Agudat Israel no início do século XX, ver G. Bacon, *The Politics of Tradition: Agudath Yisrael in Poland, 1916-1939* (Jerusalém, 1996); sobre Hayyim Soloveitchik, ver N. Solomon, *The Analytic Movement: Hayyim Soloveitchik and his Circle* (Atlanta, 1993); sobre as escolas Beth Jacob, ver J. Grunfeld-Rosenbaum, *Sara Schenirer* (Nova York, 1968). **11** . Sobre Isaac Breuer, ver M. Morgenstern, *From Frankfurt to Jerusalem: Isaac Breuer and the History of the Secession Dispute in Modern Jewish Orthodoxy* (Leiden, 2002); sobre Yitzhak Soloveitchik, ver S. Meller , *The Brisker Rav : The Life and Times of Maran Hagaon Harav Yitzchok Ze'ev Halevi Soloveichik* (Jerusalém, 2007). **12** . Sobre Joseph B. Soloveitchik, ver R. Ziegler, *Majesty and Humility: The Thought of Rabbi Joseph B. Soloveitchik* (New York, 2012). **13** . Moshe Feinstein, citado em I. Robinson, '"Por causa de nossos muitos pecados": The Contemporary Jewish World as Reflected in the Responsa of Moshe Feinstein', *Judaism* 35 (1986), 42. **14** . A. Ferziger , *Exclusion and Hierarchy: Orthodoxy, Non-Observance and the Emergence of Modern Jewish Identity* (Philadelphia, 2005); C. Kaiser, 'Sitting on Fences: The Toleration of Compromise and Mixed Seating in Orthodox Synagogues in the USA', in M. Goodman et al., *Toleration within Judaism* (Oxford e Portland, Oreg ., 2013), cap. 10; H. Soloveitchik, 'Rupture and Reconstruction in the Transformation of Contemporary Orthodoxy', *Tradition* 28.4 (1994), 69-130; sobre o desenvolvimento da ortodoxia moderna em um movimento estruturado, consulte Z. Eleff , *Modern Orthodox Judaism: A Documentary History* (Philadelphia and Lincoln, Nebr., 2016). **15** . Y. Leibovitz, *Judaism, Human Values and the Jewish State* (Cambridge, Mass., 1992), com introdução de E. Goldman. **16** . Em EliezerBerkovits , ver C. Raffel , 'Eliezer Berkovits ', em S. Katz, ed., *Interpreters of Judaism in the Late Twentieth Century* (Washington, DC, 1993), 1-15; sobre a declaração no Gueto de Varsóvia, ver G. Bacon, ' Dores de Nascimento do Messias: As Reflexões de Dois Rabinos Poloneses em sua Era', *SCJ* 7 (1991), 86-99; I. Greenberg, 'Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity, and Modernity after the Holocaust', in E. Fleischner , ed., *Auschwitz:*

Beginning of a New Era? Reflexões sobre o Holocausto (Nova York, 1977), 30, 33. **17.** Sobre Sabato Morais , ver A. Kiron, 'Dust and Ashes: The Funeral and Forgetting of Sabato Morais ', *AJH* 84.3 (1996), 155-88; S. Schechter, *Studies in Judaism* (Londres, 1896), xvii – xviii; L. Finkelstein, *The Pharisees* , 2 vols. (Filadélfia, 1936-1966). **18.** Ver N. Bentwich , *Solomon Schechter: A Biography* (Cambridge, 1938); EK Kaplan, *Holiness in Words: Heschel's Poetics of Piety* (Albany, NY, 1996). **19.** J. Hellig , 'Richard Rubenstein', em Katz, ed., *Interpreters of Judaism in the Late Twentieth Century* , 249-64. **20.** R. Gordis , ed., *Emet ve -Emunah: Statement of Principles of Conservative Judaism* (Nova York, 1988), 19-22. **21.** M. Waxman, *Tradition and Change* (Nova York, 1958), 361. **22.** Sobre a história do Judaísmo Reconstrucionista, ver J. Gurock e J. Schacter, *A Modern Heretic and a Traditional Community: Mordecai M. Kaplan, Orthodoxy, and American Judaism* (Nova York, 1996); sobre a sinagoga como centro comunitário , ver D. Kaufman, *Shul with a Pool: The 'Synagogue-Center' in American Jewish History* (Hanover, 1999). **23.** RT Alpert e JJ Staub, *Exploring Judaism: A Reconstructionist Approach* (Nova York, 2000). **24.** Sobre o estado contemporâneo do Judaísmo Conservativo, ver E. Cosgrove, 'Conservative Judaism's "Consistent Inconsistencies "' , *Conservative Judaism* 59.3 (2007), 3-26. **25.** L. Jacobs, *We Have Reason to Believe* (Londres, 1957; 3ª ed. , 1965); sobre a história das idéias judaicas sobre 'Torá do Céu', ver N. Solomon, *Torá do Céu: A Reconstrução da Fé* (Oxford, 2012).

CAPÍTULO 19: REJEIÇÃO

1. Is 66: 5; Esdras 10: 3; SC Heilman, *Defenders of the Faith: Life between the Ultra-Orthodox* (Nova York, 1992). **2.** Sobre o escândalo da peruca indiana, veja D. Wakin , 'Rabbis' Rules and Indian Wigs Stir Crisis in Orthodox Brooklyn ', *New York Times* , 14 de maio de 2004. **3.** Sobre o papel das mulheres na sociedade *haredi* , ver T. El-Or, *Educated and Ignorant* (Boulder, Colorado, 1994); N. Stadler, *Yeshiva Fundamentalism: Piety, Gender and Resistance in the Ultra-Orthodox World* (Nova York, 2009), 117-34. **4.** Sobre o Hatam Sofer , ver P. Mendes- Flohr e J. Reinharz , *The Jew in the Modern World: A Documentary History* , 2ª ed. (New York e Oxford, 1995), 172; YD Shulman, *The Chasam Sofer : The Story of Rabbi Moshe Sofer* (Lakewood, NJ, 1992). **5.** Shulman, *The Chasam Sofer* , p. 25. **6.** Sobre Ganzfried , ver J. Katz, 'The Changing Position and Outlook of Halachists in Early Modernity', em L. Landman, ed., *Scholars and Scholarship* (New York, 1990), 93-106; sobre os Hafets Hayyim , ver MM Yashar, *Saint and Sage: Hafetz Hayim* (Nova York, 1937); sobre a *Mishnah Berurah* , ver S. Fishbane , *O Método e Significado da Mishnah Berurah* (Hoboken, NJ, 1991); sobre Karelitz , ver S. Finkelman, *The Chazon Ish : The Life and Ideals of Rabbi Yeshayah Karelitz* (Nova York, 1989). **7.** Finkelman, *The Chazon Ish* , 218. **8.** I. Etkes , *Rabino Israel Salanter e o Movimento Musar: Buscando a Torá da Verdade* (Jerusalém, 1993). **9.** LS Dawidowicz , ed., *The Golden Tradition: Jewish Life and Thought in Eastern Europe* (New York, 1989), 192-200. **10.** Sobre os *hasidim de* Gur , ver AY Bromberg, *Rebbes of Ger: Sfar Emes e Imrei Emes* (Brooklyn, NY, 1987). **11.** JR Mintz , *Hasidic People: A Place in the New World* (Cambridge, Mass., 1992). **12.** AI Kook, *The Light of Penitence ...* (Londres, 1978), 256; ver Y. Mirsky, *Rav Kook: Mystic in a Time of Revolution* (New Haven, 2014). **13.** J. Agus , *Sumo Sacerdote do Renascimento: A Vida, Tempos e Pensamento de Abraham Isaac Kuk* (Nova York, 1972); M. Weiss, *Rabino Zvi Hirsch Kalischer , Fundador do Sionismo Moderno e Religioso* (Nova York, 1969); em Alkalai , ver J. Katz, 'The Forerunners of Sionism and the Jewish National Movement', in idem, *Jewish Emancipation and Self-Emancipation* (Philadelphia, 1986), 89-115. **14.** No Gush Emunim , veja M. Keige , *Settling in the Hearts: Jewish Fundamentalism in the Occupied Territories* (Detroit, 2009). **15.** Sobre Meir Kahane , ver R. Friedman, *The False Prophet: Meir Kahane - from FBI Informant to Knesset Member* (Londres, 1990). **16.** Sobre Neturei Karta, ver I. Domb , *The Transformation: The Case of the Neturei Karta* (Londres, 1989). **17.** A. Kaplan, *Rabbi Nahman's Wisdom* (New York, 1973), p. 275, no. 141 (com referência a versões ligeiramente diferentes); cf. A. Green, *Tormented Master: A Life of Rabbi Nachman of Bratslav* (Filadélfia, 1979); sobre o movimento Lubavitch contemporâneo, consulte S. Fishkoff , *The Rebbe's Army: Inside the World of Chabad-Lubavitch* (Nova York, 2005). **18.** S. Hellman e M. Friedman, *The Rebe : The Life and Afterlife of Menachem Mendel Schneerson*

(Princeton, 2010). **19.** AS Ferziger , 'From Lubavitch to Lakewood: The Chabadization of American Orthodoxy', *MJ* 33 (2013), 101-24; M. Dansky , *Gateshead: Its Community, its Personalities, its Institutions* (Jerusalém, 1992). **20.** D. Berger, *O Rebe , o Messias e o Escândalo da Indiferença Ortodoxa* (Londres, 2001).

CAPÍTULO 20: RENOVAÇÃO

1. A. Green, 'Judaism for the Post-Modern Era', The Samuel H. Goldenson Lecture, Hebrew Union College, 12 de dezembro de 1994; sobre judeus budistas, ver J. Linzer, *Torah and Dharma: Jewish Seekers in Eastern Religions* (Oxford, 1996). **2.** Z. Schachter- Shalomi , *Jewish with Feeling* (Woodstock, Vt, 2005). **3.** RÉ. Prell , *Prayer & Community: The Havurah in American Judaism* (Detroit, 1989). **4.** PS Nadell , *Women Who Would be Rabbis: A History of Women's Ordenation, 1889-1985* (Boston, 1998). **5.** Oração citada de M. Feld, *A Spiritual Life: A Jewish Feminist Journey* (Albany, NY, 1999), 58. **6.** SC Grossman, em EM Umansky e D. Ashton, eds., *Four Centuries of Jewish Women's Spirituality: A Source Book* (Boston, 1992), 279-80 (sobre *tefilin*); S. Berrin , ed., *Celebrando a Lua Nova: Uma Antologia de Rosh Chodesh* (Northvale, NJ, 1996); C. Kaiser em M. Goodman et al., *Toleration within Judaism* (Oxford e Portland, Oreg ., 2013), cap. 11; A. Weiss, 'Open Orthodoxy! A Modern Orthodox Rabbi's Creed ', *Judaism* 46 (1997), 409-26. **7.** J. Plaskow , *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective* (New York, 1991), 198. **8.** N. Lamm ,'Judaism and the Modern Attitude to Homosexuality', in *Encyclopaedia Judaica Year Book* (Jerusalém, 1974); M. Feinstein, *Iggerot Moshe, Orach Hayyim* , vol. 4, não. 115 (Nova York, 1976); S. Greenberg, *Wrestling with God and Men* (Madison, Wis., 2005); C. Rapoport, *Judaism and Homosexuality* (Londres, 2005). **9.** E. Dorff , ' *This is my Amado, This is my Friend ' : A Rabbinic Letter on Intimate Relations* (Nova York, 1996), 38-40; R. Alpert, *Like Bread on the Seder Plate: Jewish Lesbians and the Transformation of Tradition* (Nova York, 1997); M. Shokeid , *A Gay Synagogue in New York* (New York, 1995). **10.** D. Schneer e C. Aviv, eds., *Queer Judeus* (Londres, 2002); sobre o judaísmo humanístico, ver S. Wine, *Judaism beyond God* (Hoboken, NJ, 1995), 217, 228; D. Cohn- Sherbok et al., Eds., *A Life of Courage: Sherwin Wine and Humanistic Judaism* (Farmington Hills, Mich., 2003). **11.** HA Wolfson, ' Sermotta ', in idem, *Religious Philosophies: A Group of Essays* (Cambridge, Mass., 1961), 270-71; B. Halpern, *The American Dream: A Zionist Analysis* (Nova York, 1956), 144; Y. Malkin, o *que os judeus seculares acreditam?* (Tel Aviv, 1998), 11-16.

CAPÍTULO 21: ESPERANDO PELO MESSIAS?

1. Sobre a Alliance Israélite Universelle , consulte M. Laskier , *The Alliance Israélite Universelle e as Comunidades Judaicas de Marrocos, 1862–1962* (Albany, NY, 1983), e A. Rodrigue, *judeus franceses, judeus turcos: The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860-1925* (Bloomington, Ind., 1990). **2.** Sobre os movimentos messiânicos no Iêmen no século XIX, ver BZ Eraqi Klorman , *Os Judeus do Iêmen no Século XIX: Um Retrato de uma Comunidade Messiânica* (Leiden, 1993); para os judeus iemenitas no século XX, ver H. Lewis, *After the Eagles Landed: The Yemenites of Israel* (Boulder, Colorado, 1989); T. Parfitt, *The Road to Redemption: The Judeus of the Iemen, 1900-1950* (Leiden, 1996). **3.** CS Liebman e Y. Yadgar , "Além da Dicotomia Religiosa-Secular: *Masortim* em Israel", em Z. Gitelman , ed., *Religião ou Etnia? Jewish Identities in Evolution* (New Brunswick, 2009), 171-92. **4.** T. Parfitt e E. Semi, *The Beta Israel in Ethiopia and Israel: Studies on the Ethiopian Judeus* (Richmond, Surrey, 1998); T. Parfitt e E. Trevisan Semi, *Judaising Movements* (Londres, 2002); JE Landing, *Black Judaism: Story of an American Movement* (Durham, NC, 2002); DH Stern, *Messianic Judaism: A Modern Movement with an Ancient Past* (Jerusalém, 2007) (ver acima, Capítulo 7). **5.** Dt 23: 3; S. Riskin, *A Jewish Woman's Right to Divorce* (Nova York, 2006). **6.** D. Hartman, *A Heart of Many Rooms* (Woodstock, Vt, 2001). **7.** MH Danzger , *Returning to Tradition* (New Haven, 1989); L. Davidman , *Tradition in a Rootless World* (Berkeley, 1991). **8.** Sobre o Temple Institute, veja

J. Goldberg, 'Jerusalem Endgames', *New York Times Magazine* , 3 de outubro de 1998. **9 .** N. Shragai , 'Present-day Sanhedrin', *Haaretz* , 28 de fevereiro de 2007; Jos. *AJ* 10.210.

Glossário

ABREVIATURAS

Um aramaico
Árabe árabe
G grego
H hebraico
Y iídiche

Amidah [H] Lit. 'em pé'. A principal oração nos serviços diários.
amora (pl. ***amoraim***) [A] Lit. 'intérprete'. Termo aplicado aos sábios rabínicos citados no Talmud ativo a partir da conclusão da Mishná em *c.* 200 DC até o final do quinto século DC .
etrog [H] Citron (uma fruta parecida com o limão) usada na adoração litúrgica em Sucot.
gaon (pl. ***geonim***) [H] Lit. 'excelência'. Título do chefe das principais academias do Iraque do século VI ao século XI.
genizah [H] Lit. 'ocultação'. Local para depósito de textos sagrados quando estiverem gastos.
período geônico Do sexto ao décimo primeiro séculos EC (ver *gaon*).
golem [H] Na tradição cabalística, um homem feito de barro e magicamente trazido à vida.
Habad [H] Acrônimo para uma forma de misticismo adotada por Lubavitch *hasidim* .
haftarah (pl. **haftaroth**) [H] Leitura dos Profetas após uma leitura da Torá na liturgia da sinagoga.
Hagadá [H] A narração do êxodo do Egito no Seder de Pessach.
hairesis (pl. ***haireseis***) [G] Lit. 'escolha'. Uma escola de filosofia.
hakham [H] Lit. 'sábio'. Título rabínico.
halakhah (pl. **halakhot**) [H] Lit. 'caminhando'. Os elementos legais no ensino rabínico.
hallah [H] Lit. 'oferta de massa'. Pão entrançado feito para o sábado e festivais.
Hallel [H] Lit. 'elogio'. Sequência de salmos cantados em festivais e outros dias especiais na sinagoga.
Hanukkah [H] Lit. 'dedicação'. Festival que comemora a rededicação do Templo após a revolta dos Macabeus.
haredi (pl. ***haredim***) [H] Lit. 'medroso'. Nome aplicado aos adeptos modernos do judaísmo ortodoxo tradicional.
hasid (pl. ***hasidim***) [H] Lit. 'piedoso'. Autodescrição adotada por seguidores do hassidismo desde o século XVIII.
Hasidei Ashkenaz [H] Lit. 'os piedosos de Ashkenaz '. Pietistas na Renânia e no norte da França nos séculos XII e XIII EC .
Havdalah [H] Cerimônia que marca o fim do sábado.
haver (pl. ***haverim***) [H] ' companheiro '. 1. Nas fontes tannaíticas, pessoa meticulosa com respeito aos dízimos e pureza ritual; 2. em tempos amoraicos e mais tarde, um sábio rabínico.
havurah (pl. ***havurot***) [H] Comunhão de judeus que se reúnem para fins religiosos.
hekhalot [H] Lit. 'corredores'. Os reinos celestes através dos quais o visionário ascende ao trono de Deus no misticismo Merkavah.
herem [H] Lit. 'banimento'. A exclusão formal de um indivíduo da comunidade.
hiddush (pl. ***hiddushim***) [H] 'novidades'. Novas doutrinas jurídicas derivadas de comentários talmúdicos ou bíblicos.
kabbalah [H] Lit. 'tradição'. Movimento místico começou na Espanha e Provença medievais.
Kaddish [H] Oração de santificação e louvor a Deus, recitada nos intervalos da liturgia da sinagoga e como uma oração memorial pelos mortos.
kalam [árabe] teologia escolástica islâmica.
kedushah [H] Lit. 'santificação'. Parte da liturgia da sinagoga evocando a adoração a Deus pelos anjos.
kiddush [H] Lit. 'santificação'. Benção recitada com vinho nos sábados e festivais.
Kol Nidrei [H] Oração sobre a liberação dos votos, recitada no início do Yom Kippur.
kosher [H] Lit. 'adequado' ou 'adequado'. Mais frequentemente usado para se referir a

alimentos e bebidas.
maggid [H] Lit. 'alto falante'. 1. pregador popular; 2. voz celestial falando por meio de um místico.
maskil (pl. ***maskilim***) [H] Lit. 'inteligente'. No século XIX, um seguidor do Iluminismo Judaico (*Haskalah*).
masorah [H] Lit. 'tradição'. Notas e sinais em textos da Bíblia Hebraica indicando variantes, pronúncia e cantilena.
Masorti [H] Lit. 'tradicional'. Nome às vezes atribuído ao judaísmo conservador.
matsah (pl. ***matsot***) [H] Pão sem fermento comido em Pessach.
Comentário Mekilta [A] sobre o livro do Êxodo.
menorá (pl. ***menorot***) [H] Candelabro de sete ramificações.
midrash (pl. ***midrashim***) [H] Exegese das escrituras.
mikveh (pl. ***mikvaot***) [H]. Aceso. 'reunião'. Um banho ritual.
min (pl. ***minim***) [H] Lit. 'tipo' ou 'espécie'. Herege.
Mishná [H] Coleção de opiniões legais rabínicas coletadas no início do século III EC .
mitnagdim [H] Lit. 'oponentes'. Oponentes do hassidismo nos séculos XVIII e XIX.
mitzvah (pl. ***mitzvot***) [H] Lit. 'comando'. Um dever que se entende religiosamente.
Musar [H] Lit. 'ética'. Movimento de renovação ética que começou na Europa Oriental no século XIX.
nasi [H] Lit. 'Principe'. Título dado a figuras de autoridade, em particular o patriarca judeu da Palestina nos séculos III e IV DC .
omer [H] Lit. 'feixe'. 1. Um feixe de trigo agitado pelo sacerdote no templo; 2. o período de contagem dos dias entre Pessach e Shavuot.
perushim [H] Lit. 'separatistas'. Termo usado em textos rabínicos para se referir aos fariseus.
Pessach ***Pessach*** [H] 1. Festival da primavera que comemora o êxodo de Israel do Egito; 2. o cordeiro sacrificado na véspera do festival nos tempos do Templo.
pilpul [H] Argumentação casuística no estudo do Talmud.
piyyut (pl. ***piyyutim***) [H] Poema usado na liturgia da sinagoga.
Purim [H] Festival do início da primavera que celebra a salvação dos judeus persas, conforme descrito no livro bíblico de Ester.
Rosh haShanah [H] O festival de Ano Novo.
Seder [H] Lit. 'ordem'. Liturgia e banquete na primeira noite de Pessach, comemorando o êxodo de Israel do Egito.
sefira (pl. ***sefirot***) [H] Lit. 'enumeração'. Na cabala, uma emanação do Divino.
Festival **Shavuot** [H] de Pentecostes.
Presença Divina **Shekhinah** [H] .
Shema [H] Lit. 'ouvir'. Declaração da Unidade de Deus, que introduz três parágrafos bíblicos que são recitados duas vezes ao dia.
Shemoneh Esreh [H] Lit. 'dezoito'. Uma série de dezenove bênçãos regularmente recitadas em oração silenciosa.
a trompa do **shofar** [H] Ram, tocada especialmente no ano novo.
Sifra [A] Comentário sobre o livro de Levítico.
shtetl [Y] Lit. 'pequena cidade'. Termo usado para assentamentos judaicos na Europa Oriental.
Sukkot [H] Festival de Tabernáculos ou Barracas.
Talit [H] Xale de oração, franjado nos quatro cantos.
Comentário do **Talmud** [H] à Mishná compilado do terceiro ao sexto séculos EC .
Tanakh [H] Acrônimo para a Bíblia (Torá, *Neviim* (Profetas) e *Ketuvim* (escritos)).
tanna (pl. ***tannaim***) [H] Lit. 'repetidor'. Um professor rabínico antes de c. 200 CE .
targum (pl. ***targumim***) [H] Tradução aramaica da Bíblia.
tefilina [H] Phylacteries. Caixas de couro quadradas contendo textos pentateucais , usadas na cabeça e no braço durante a oração.
Torá [H] Lit. 'ensino'. 1. O Pentateuco (ou seja, os primeiros cinco livros da Bíblia Hebraica); 2. todo o corpo da lei e prática rabínica.
tosafot [H] Lit. 'aditivos'. Comentários sobre o comentário de Rashi sobre o Talmud.

Tosefta [A] Lit. 'Adição'. Compilação de opiniões rabínicas semelhantes em formato à Mishná e geralmente servindo como um suplemento à Mishná.
tsaddik [H] Lit. 'justo'. No hassidismo, o termo é usado especificamente para se referir a um líder espiritual ou rabino.
tsitsit [H] Franjas presas aos quatro cantos de um *talit* pequeno (usado sob a roupa) ou um *talit* grande (usado como um xale de oração).
Yahad [H] Lit. 'comunidade'. A autodesignação do grupo judeu que produziu as regras sectárias encontradas entre os manuscritos do Mar Morto.
yahrzeit [Y] Lit. 'aniversário'. Palavra em iídiche para o aniversário da morte de um parente próximo.
yeshivá (pl. **yeshivot**) [H] Academia onde a Torá (com ênfase especial no Talmud Babilônico) é estudada.
Yizkor [H] Lit. 'Que ele se lembre'. Liturgia da sinagoga com orações em memória dos mortos.
Yom Kippur [H] Dia da Expiação.
Zohar [H] Obra mística reverenciada pelos cabalistas desde o século XIV.

Reconhecimentos

A ideia para este livro veio de Stuart Proffitt da Penguin. Quando propus a Stuart que poderia escrever um livro encapsulando novas idéias que surgiram ao dar palestras em Oxford durante muitos anos sobre as variedades do judaísmo no período tardio do Segundo Templo e sobre a formação do judaísmo rabínico, ele me convenceu de que o volume deveria estender antes e depois dos períodos que estão no centro de minha especialidade. Gostei do desafio e da perspectiva mais ampla que ele trouxe.

Tentar cobrir toda a história do judaísmo tem sido assustador e só foi possível com uma grande ajuda. Quanto à forma da história em seu planejamento inicial, devo muito aos conselhos especializados de minhas colegas Joanna Weinberg e Miri Freud-Kandel. Muitas ideias que podem ser encontradas ao longo do volume surgiram em discussões em 2009–10 dentro do projeto sobre 'Toleração dentro do Judaísmo' financiado pelo Leverhulme Trust, e estou muito grato a Joseph David, Corinna R. Kaiser e Simon Levis Sullam , os três bolsistas de pesquisa que trabalharam comigo no projeto durante aquele ano. O livro também se beneficiou, nos últimos oito anos, da experiência de assistentes de pesquisa excepcionais: Charlotte Goodman, Daniel Herskowitz, Judah Levine, Micha Perry, Deborah Rooke, Joshua Teplitsky , Benjamin Williams e Milena Zeidler . Sarah Stroumsa e Hugh Williamson me deram conselhos inestimáveis sobre grandes partes de um primeiro rascunho. Philip Alexander, Norman Solomon e Adam Ferziger leram e comentaram todo o texto e me salvaram de muitos erros. Os que permanecem são apenas minha responsabilidade: tenho plena consciência do perigo da simplificação excessiva inerente à tentativa de incluir tanto em uma bússola tão pequena.

Agradeço com gratidão a generosa doação do Leverhulme Trust para o projeto sobre 'Toleração no Judaísmo' e generosas doações para assistência na preparação do livro para publicação da Faculdade de Estudos Orientais de Oxford e do Centro de Estudos Hebraicos e Judaicos de Oxford. A publicação foi, sem dúvida, atrasada por minhas funções desde 2013 como presidente do Centro, o que envolveu o abandono do trabalho no livro por um tempo, mas o texto final pode muito bem ter sido melhorado pela oportunidade de reconsiderar e reformular orascunho anterior, e agradeço aos colegas do Centro e da Leopold Muller Memorial Library, especialmente Sue Forteath , Martine Smith- Huvers e César Merchán- Hamann, por fornecerem o ambiente mais útil, agradável e estimulante possível para escrever uma história deste escopo.

Esta não é a primeira vez que tenho motivos para agradecer a Neelum Ali por sua extraordinária paciência e dedicação em transformar minha caligrafia em texto datilografado. Estes últimos anos não foram fáceis e minha gratidão é ainda mais calorosa. Sou grato também a Ben Sinyor e Richard Duguid e a todos os que trabalharam no livro em seus estágios finais. Tenho sido muito ajudada por Cecilia Mackay na seleção de imagens para ilustração. O texto foi soberbamente editado por Peter James. O índice foi habilmente produzido por Dave Cradduck .

Nos dez anos desde que este livro foi citado pela primeira vez, a casa de nossa família mudou-se de Birmingham para Oxford. Tive muitas discussões com Sarah sobre o que deveria entrar no livro, e esta versão final deve ser vista como um tributo à nossa vida juntos por mais de quarenta anos. Este livro é para ela e para nossos filhos, Joshua, Alexander, Daisy e Charlotte, e para a próxima geração, atualmente representada por Ezra.

Martin Goodman
Oxford

Maio de 2017