

“E houve A Dedicaco em Jerusalém” (Jo 10,22)
Ἐγένετο τότε τὰ ἐγκαίνια ἐν τοῖς
Ἱεροσολύμοις (Jo 10,22)

“And there Was Dedication in Jerusalem” (Jo 10,22)
Ἐγένετο τότε τὰ ἐγκαίνια ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις (Jo 10,22)

*Gilvan Leite de Araújo**

Resumo

Chanucá, habitualmente chamada de Festas das Luzes ou Dedicaco,  uma solenidade que faz memória da Guerra dos Macabeus e sua vitória sobre os Selucidas. A solenidade surge como um desdobramento da Festa das Tends e acaba assimilando traços festivos e litúrgicos desta. No Quarto Evangelho ela aparece na sequência da Festa das Tends e, ambas, servem como “pano de fundo” para a manifestao messiânica de Jesus. Contudo, a sua presença no Quarto Evangelho suscita fortes indagaes do que a habitual descrio como apenas uma festa de Israel. A simplificao da maioria dos estudiosos que apenas a descrevem como uma festa dos judeus não permitem visualizar a real importância desta solenidade na narrativa joanina e nem as consequências. Desejo aqui, após uma descrio histórica da solenidade, apresentar suas implicaes para a narrativa joanina e suas características para o cristianismo primitivo e para o período rabínico.

Palavras-Chaves: Chanucá; Festas de Israel; Quarto Evangelho.

*Pós Doutorado em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (2017); Mestrado (2002) e Doutorado (2007) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade S.Tommaso D’Aquino - Roma. Coordenador do PEPG em Teologia da PUC-SP. Líder do Grupo de Pesquisa em Literatura Joanina - LJO. Diretor do Instituto Superior em Filosofia Sede da Sabedoria da Diocese de Osasco - IFISS. Contato: glaraujo@pucsp.br

Texto enviado em
27.10.2020

Aprovado em
15.12.2020

Ano XXVIII - N 97
Set - Dez 2020



Programa de Estudos
Pós Graduados em
Teologia - PUC/SP

Abstract

Hanukkah, commonly called the Feast of Lights or Dedication, is a solemnity reminiscent of the Maccabean War and its victory over the Seleucids. A wave of solemnity as an unfolding of the Festival of Tents ends up assimilating festive and liturgical features of it. In the Fourth Gospel, it appears following the Feast of Tents and Both, serves as a “background” for the messianic manifestation of Jesus. However, their presence in the Fourth Gospel raises strong questions that usually describe only a feast of Israel. Here wish, after a historical description of the solemnity, to present her implication for narrative Johannine and her characteristics in the primitive Christianity and Rabbinic Period.

Keywords: Hanukkah; Israeli Feasts; Fourth Gospel.

Introdução

A solenidade da Dedicção¹ à época de Jesus Cristo era muito recente. Suas origens remontavam a época da dominação Síria, logo após a morte de Alexandre, O Grande. A intenção era justamente celebrar a vitória dos judeus sobre os sírios, mais exatamente, a dominação Selêucida. Tendo como perspectiva celebrar uma vitória nacional e tendo como base a Festa da Tendas, a solenidade da Dedicção era eminentemente nacionalista e vinculada à dinastia Hamoneia, portanto, eminentemente sacerdotal. Tais características não gerava interesse dos judeus da diáspora quanto a sua celebração, ou seja, se trata de uma celebração particular de Jerusalém (ZEITLIN, 1938, p. 22.32).

Diante de tal contexto, o que levaria o autor do Quarto Evangelho a querer mencioná-la em sua obra e relacioná-la com a figura de Jesus? Outro problema que surge é sobre a menção de uma festa nacionalista de Judá sendo colocada dentro de uma narrativa que alguns sugerem ter sido escrita no final do primeiro século e para a diáspora.

A presença da Dedicção no Quarto Evangelho implica num olhar atento sobre a real intenção do autor.

1. No texto será utilizado as expressões “Chanucá” ou “Dedicção” simultaneamente para designação da solenidade.

Os capítulos de sete a dez do Quarto Evangelho, situa Jesus em duas festas tipicamente judaica, a primeira é a Festa das Tendias, considerada por Flávio Josefo, a maior e mais santa festa de Israel. A segunda é, justamente, a Solenidade da Dedicção.

Curiosamente o capítulo dez de João começa com a narrativa do pastoreio na qual Jesus se apresenta como o “Bom Pastor” e como “A Porta” (Jo 10,1-22). Assim, o tema do pastoreio está em direto contato com a Solenidade. Isto exige uma aproximação com a história de Israel e, mais precisamente, o período Selêucida e a Guerra dos Macabeus, de onde se origina a Solenidade. O contexto histórico sobre a origem da Dedicção pode ser uma chave de leitura para uma reta compreensão sobre a narrativa de João 10.

1. História da Dedicção

O terceiro século antes de Cristo assiste o surgimento do grande conquistador Alexandre, O Grande. Após a sua morte prematura, os territórios conquistados passam, quase que automaticamente, para o controle de duas dinastias: a ptolomaica, do Egito, e a selêucida, da Síria.

Os judeus, num primeiro momento, passam para controle ptolomaico, mas, logo em seguida, serão anexados aos territórios sírios.

Alexandre, O Grande, havia iniciado não só uma campanha de conquistas territoriais, mas de implantação da cultura helênica. Tal projeto acabou sendo assimilado e assumido pelas dinastias ptolomaicas e selêucidas. Deve-se levar em conta que, não se trata apenas de um processo de intercâmbio cultural. A relação se dava, também, no campo religioso. Portanto, a inculturação religiosa era um fenômeno comum entre povos. Tal fenômeno, no entanto, esbarrava, no judaísmo, com o conceito de monoteísmo divino. Assim, enquanto entre as diversas nações existia natural assimilação de divindades e respectivos cultos, no judaísmo se salvaguardava a unicidade divina de Iahweh.

O princípio do monoteísmo salvaguarda a identidade judaica e a distingue dos demais povos, mas, por outro lado, gera natural conflito entre judeus e outras culturas. O radical monoteísmo judaico, de Judá, será fortemente atacado, du-

rante o período Selêucida, a partir da publicação do édito que proibia, sob pena capital, o culto à Iahweh. O confronto será inevitável. Narra-se que na capital Jerusalém o édito será prontamente acolhido, mas sofrerá reações contrárias por parte das províncias, onde se encontra um povo piedoso e ferrenhamente fiel, a questão resulta numa revolta popular, desencadeando numa guerra nacional, que passará para a história como A Guerra dos Macabeus, conforme se pode verificar nas duas obras que recebem este nome, ou seja, 1 e 2Macabeus.

O estopim, na verdade, surge a partir da região de Modin, na qual está situada a família do sacerdote Matatias que será obrigado a acolher o édito e, após a sua rejeição, o início da revolta.

1.1 1 e 2Macabeus

A Guerra dos Macabeus marca o fim da dominação grega sobre Judá. As imposições do governador selêucida Antíoco IV Epífanes (175-163), aliada aos conflitos interno de interesses pró e contra à dominação selêucida, levou Judá a uma profunda crise. Principalmente depois do edito de Antíoco IV (1Mc 1,41-64; 2Mc 6,1-11.18-31), o qual obrigava os Judeus a abdicarem de sua fé, em prol da helenização da religião judaica. O choque com os Judeus tradicionais foi inevitável, como se pode constatar nos livros de Daniel e 1-2Macabeus.

A revolta popular eclodiu pouco depois da publicação do edito em Modin, liderada por Matatias (cf. 1Mc 2,1ss). Com sua morte, a rebelião foi levada avante por seus filhos (João, Simão, Judas, Eleazar e Jônatas). Primeiro por Judas, o terceiro filho, apelidado de Macabeu (=o martelo). Judas transformou a resistência judaica em uma luta nacional pela independência, que obteve grande sucesso e passará para a história com o nome de “Guerra dos Macabeus” (BRIGHT, 2003, p. 569-582). Em 164 a.C. Judas entra triunfalmente em Jerusalém, prende a guarnição selêucida da cidade e dá início ao processo de purificação do Templo (cf. 1Mc 4,36-59). Todo o aparato de Júpiter Olímpico foi removido. O altar profanando foi derrubado e suas pedras amontoadas à parte “*até que chegasse um profeta para dizer o que fazer com elas*” (1Mc 4,46). Foi erguido um novo altar no seu lugar. Os sacerdotes fiéis foram reintegrados nas suas legítimas funções e em dezembro de 164, três anos após ter sido profanado, o Templo de Jerusalém

foi reconsagrado (BRIGHT, 2003, p. 581-582; NODET, 1986, p. 323).

A diferença da dedicação do Templo à época de Salomão (1Rs 8) e, posteriormente, o retorno da Babilônia (Cf. Esd 3), é que a dedicação do altar, à época dos Macabeus, marca a vitória da insurreição judaica sobre os gregos (NODET, 1986, p. 323). A solenidade passa para o calendário judaico como Solenidade da Dedicção (RUBENSTEIN, 1995, p. 61) ou Luzes.

O segundo livro dos Macabeus relata o mesmo episódio da consagração do altar, mas fala de uma “Festa das Tendas” de 25 de Casleu (= dezembro).

Para uma melhor compreensão de Chanucá e Sucot em 1-2Macabeus será necessário analisar algumas passagens, que fazem referências às festas.

A “Carta 0” (2Mc 1,7s), de 143 a.C., está englobada na “primeira carta” (2Mc 1,1-10). Segundo Vicent (2000, p. 95), nesta carta existem algumas analogias com os “dois apelos aos exilados” de Zc 2,10-17: linguagem universalista e, ao mesmo tempo, centralidade da Terra Santa, onde Deus vem morar (cf. Zc 2,14.15.17). A chamada dos hebreus do Egito (na linha de Zc 14,16-19) supõe que Deus escolheu novamente Jerusalém e o seu Templo como centro de peregrinação. O destaque de 2Mc 1,7s à oração de súplica (de,omai) que pressupõe um Templo legítimo na linha de 1Rs 8, Is 56 e Zc 14 (VICENTE, 2000, p. 95).

A Primeira Carta (2Mc 1,1-10), de 124 a.C. (VICENTE, 2000, p. 95-96; RUBENSTEIN, 1995, p. 181), endereçada pelos juízes de Jerusalém e da Judéia aos Juízes do Egito, repete o convite a celebrar uma festa que, no momento, se chama “Festa das Tendas do mês de Casleu”, em vez de usar o nome adotado pelos Asmoneus de “Solenidade da Dedicção” (cf. 1Mc 4,36-54). A solenidade surge como um desdobramento ou cópia da Festa de Sucot. O autor insiste sobre a fidelidade à Lei e evoca, indiretamente, a Consagração do Templo de Salomão (1Rs 8,65), a dedicação do altar (Esd 3) e a promulgação da Lei (Ne 8).

A Segunda Carta (2Mc 1,10b-2,18), de 103 a.C., enviada pelo povo de Jerusalém e pelo Conselho dos Anciãos a Aristóbulo e Judeus no Egito, destaca a importância do altar e do fogo (NODET, 1986, p. 333). De fato, o altar do Templo tinha sido profanando. O novo altar, legitimado com “fogo do céu”

em sintonia com o relato de 1Cr 21,26, no qual Davi constrói um altar no lugar onde futuramente será erguido o Templo de Jerusalém e tal altar é legitimado por Iahweh, enviando fogo do céu. Na obra Cronista, o mesmo fato se repete durante a consagração do Templo de Jerusalém. Após o término da oração de Salomão, Iahweh envia fogo do céu consumindo os sacrifícios e a Glória de Iahweh toma conta do Templo (cf. 2Cr 7,1; 5,14). Vicent chama a atenção para o fato de que, para o significado da solenidade, é importante constatar como se relacionam, de modo esmerado, os diversos temas: purificação, dedicação, Tendras - fogo, purificação-dedicação. A referência a Sucot é sublinhada pela relação “nuvem-glória” ao tempo de Moisés e de Salomão (VICENT, 2000, p. 96; NODET, 1986, p. 335). RUBENSTEIN (1995, p. 59-60) acredita que a segunda Carta também quer ser uma peça de propaganda do triunfo Asmoniano, além de incentivar os Judeus no Egito a celebrarem a nova solenidade.

O relato de 1Mc 4,36-59, de 90 a.C., aborda os temas da “purificação” e “dedicação do Templo” após a derrota de Lísias. O particular deste relato é que a purificação contará com uma intervenção direta de Deus, que enviará um profeta para anunciar o que fazer com as pedras do altar profanado (v. 45).

O relato de 2Mc 10,1-8, de 76 a.C., fala da solenidade da purificação, com o qual se conclui a primeira parte do livro. O texto relembra a impossibilidade dos judeus celebrarem a Festa de Sucot, por estarem refugiados na montanha e assim celebram a solenidade da Dedicação ao modelo da Festa de Sucot, ou seja, o rito da Festa de Sucot (2Mc 10,7 = Lv 23,40 e Ne 8 – uso de ramos) é transferido para a solenidade da Dedicação. Porém, não é mencionado o uso de tendas (VICENT, 2000, p. 96-97).

A diferença entre 1 e 2Macabeus é que o primeiro busca recriar o serviço do Templo e da “dinastia sacerdotal” na imagem da Festa de Dedicação e, ao mesmo tempo, exalta o nacionalismo territorial sombrio e aristocrático, consciente das eventualidades políticas trazidas das potências vizinhas. O segundo toma em consideração a fragilidade das instituições de Israel e reinterpreta a festa como a permanência do deserto, levando em consideração o senso comunitário e a responsabilidade individual (NODET, 1986, p. 338).

1.2 Relação entre Chanucá e Sucot

O nome da Solenidade e sua imediata associação indicam que o autor reconhece a primazia de Sucot (RUBENSTEIN, 1995, p. 58). Os dois livros, 1 e 2 Macabeus, aludem à Festa de Sucot (1Mc 10,21; 2Mc 10,6). Contudo, somente 2Macabeus relaciona a Festa de Sucot com a renovação do culto por Judas Macabeus. A vitória conquistada por este evoca novamente o profundo sentimento de pertença a Deus, de posse da terra, do Templo central. Naturalmente, a solenidade de Chanucá não deixava de evocar a Consagração do Templo por Salomão (1Rs 8) e da Tenda de Moisés (Lv 9,23-24). A Festa de Sucot e sua relação histórica com dedicação-consagração do Templo serviu como modelo para a nova solenidade (RUBENSTEIN, 1995, p. 60). A novidade é que a purificação do altar agora é instituída como festa anual (VICENT, 2000, p. 97; RUBENSTEIN, 1995, p. 59). Por outro lado, a Chanucá é apresentada como mais um “elo da corrente” das cerimônias de dedicação (RUBENSTEIN, 1995, p. 59).

2Macabeus relaciona Chanucá com a Festa de Sucot porque esta traz consigo a memória do Templo e do Altar. Certos traços de Sucot se fazem sentir, como o uso de ramos, a memória da dedicação, os sacrifícios, o milagre do fogo, a alegria. Por outro lado, alguns elementos de Sucot são excluídos, como a leitura da Tora e o uso de tendas. O contrário também acontece, ou seja, certos traços de Chanucá entram para a liturgia de Sucot, como a renovação da vida cultural e o contexto de vitória militar. Nesse sentido se entende o fato de Jônatas (1Mc 10,21) se apresentar com vestes sagradas durante a Festa de Sucot recrutando tropas e fabricando armas (VICENT, 2000, p. 97-98; RUBENSTEIN, 1995, p. 63-64; ULFGARD, 1998, p. 180-181).

Segundo Ulfgard², existe uma conexão entre a nova dedicação do Templo e a antiga solenidade bíblica da inauguração do altar e do Templo, que são relacionados com Sucot (ULFGARD, 1998, p. 183). A Purificação do Templo é celebrada como Sucot por oito dias, com alegria, louvores a Deus e uso de ramos. Contudo, o autor indaga: *“Por que existe uma fundamental associação entre*

2. Ulfgard analisa as tensões políticas e religiosas entre os diferentes grupos judaicos e a importância de Sucot neste contexto. O autor acena para o ponto de vista de 1Macabeus diferente daquele do Livro de Jubileus, datado do mesmo período, como veremos mais adiante.

Sucot e Chanucá? Por que o autor quis terminar fazendo referência a Sucot? Os detalhes revelam alguma coisa sobre o modo como é vista a Festa de Sucot pelo autor?” Como resposta, ele salienta que as cartas apresentam Sucot como modelo. Porém, Rankin (1930, p. 104-105) acredita que Sucot, como modelo, não seria o caso, pois, esta não era uma festa de inauguração e, assim, é impossível que Chanucá tenha assimilado tal ideia de Sucot. Desta forma Sucot foi influenciado pelo processo de helenização, principalmente pela Festa de Dionísio, representada pelo clima de alegria, do vinho e do uso de um ramalhete de ramos. Rankin também apresenta a antiga tradição pagã presente em diversas culturas da solenidade do Solstício de Inverno, que pode ter sido introduzido em Israel durante a dominação selêucida, sendo revogada durante a Guerra dos Macabeus e reinterpretada após a sua vitória, através da introdução da Solenidade de Chanucá, no mesmo dia da festa precedente, ou seja, 25 de Casleu. No entanto, Ulfgard contesta a teoria de Rankin afirmando que o autor é influenciado pela “*religions-geschichtliche tradition*”, que procura explicar a origem, no caso Chanucá, fora da tradição bíblica, e não leva em consideração toda uma longa tradição presente ao interno da própria Bíblia (ULFGARD,1998, p. 184). Ulfgard (1998, p, 183-185) acredita que o texto de 2Macabeus, que pode ser da última década antes de Cristo, é um importante testemunho do processo de helenização de Sucot durante o período Asmoneu, principalmente através da menção ao uso de tirso.

A argumentação de Ulfgard, inspirado por Rankin, pode ter algum fundamento, ou seja, que um processo de inculturação possa ter existido é plenamente plausível. Contudo, afirmar que Sucot ou Chanucá assumam as tradições da festa de Dionísio não parece convincente, principalmente para um exasperado nacionalismo que tende a exaltar a sua própria identidade, estes não aceitariam voluntariamente, as tradições de uma cultura inimiga, que acabara de derrotar. Claro que, a nível popular, levando-se em conta que muitos judeus aceitaram a nova cultura que se impunha sobre Israel, “por ser uma cultura elevada e internacional”, pode ter assumido com muita tranquilidade novidades trazidas de fora, como uma festa popular. Em todo caso, Chanucá, como uma imitação de Sucot, revela novamente uma forte ligação entre Sucot e o Templo. Além disso, para Judas, a impossibilidade de celebrar Sucot era a principal consequência da

perda do Templo. Tendo vencido e purificado o Templo, os judeus agora podiam celebrar Sucot de modo apropriado. Reiniciar a celebrar Sucot era o principal benefício do Templo purificado (RUBENSTEIN, 1995, p. 63).

Zeitlin (1973, p. 259-262) salienta que, a vitória dos judeus, da terra de Israel, sobre a dominação grega não implicava necessariamente na instituição de uma nova festa, ou seja, os judeus da diáspora não tinham a intenção de reconhecer uma nova festa, pois não havia motivo suficiente para tal instituição. Desta forma o autor de 2Macabeus não se prende sobre a questão da vitória dos Judeus sobre os gregos, mas sim sobre o milagre do fogo como motivo da instituição da solenidade. Levando-se em conta que a escritura era a base comum entre os judeus de Israel e aqueles da diáspora, o autor busca nas tradições bíblicas motivo que possa legitimar a instituição de Chanucá. O milagre do fogo é uma duplicação de uma festa, aqui no caso Sucot, possui fundamentação bíblica a partir de fatos anteriores na história de Israel. Quanto à duplicação de uma festa, o autor de 2Macabeus pode ter-se inspirado em 2Cr 30, em que o rei Ezequias convoca toda a população de Israel e Judá para celebrarem a Páscoa no segundo mês “*já que não mais podiam celebrá-la na própria data*” (2Cr 30,2-3). Ezequias sucede ao pai Acáz no trono de Jerusalém e uma das primeiras medidas tomadas foi a de purificar o Templo, que havia sido profanado pelo seu pai (cf. 2Cr 28,1-27). O quadro de história se adapta bem ao contexto da 2Macabeus, seja pela condição de profanação do Templo por Acáz, seja pela purificação do Templo (2Cr 29) e duplicação da festa das Páscoa (2Cr 30). Quanto ao tema do fogo descido do céu, o autor de 2Macabeus pode ter-se inspirado no relato da consagração do Templo de 2Cr 7³, o qual relata que após as orações proferidas por Salomão, desceu fogo do céu e consumiu o holocausto, que estava sobre o altar e, em seguida, a glória de Deus envolveu o interior do Templo, bem como o relato da consagração da Tenda erigida por Moisés para conter a Arca da Aliança (Lv 9,22-24).

Morgenstern acredita que a origem de Chanucá está ligada à solenidade do Ano Novo Sírio. A solenidade era propícia para a consagração de templos, o

3. Segundo 1Cr 21,26, Davi constrói um altar e apresenta os sacrifícios que são consumidos pelo fogo descido do céu. Leve-se em conta que o altar de Davi é construído no lugar onde, futuramente, será edificado o Templo de Jerusalém.

que teria motivado a Antioco IV Epifanes a introdução da imagem de Zeus no Templo de Jerusalém e o início do seu culto, na data de 25 Casleu = (\pm) 25 de dezembro. A dedicação do altar pelos Asmoneus ocorre justamente na mesma data, três anos após. Morgenstern (1947, p. 1-136) acredita que os Asmoneus tentaram realizar uma substituição cultural de uma prática pagã introduzida em Israel, ou seja, a solenidade de Ano Novo. A teoria é interessante, mas não encontra sustentável fundamentação bíblica ou extra-bíblica para legitimar tal hipótese, permanecendo assim, a impossibilidade que uma tal solenidade estrangeira possa ter entrado na tradição popular de Israel, como já abordado acima.

Nodet (1986, p. 321-322) observa que Chanucá, durante o período Rabínico, sofreu uma depreciação, assumindo um posto secundário entre as solenidades religiosas de Israel. Por outro lado, o Evangelho de João indaga sobre a messianidade de Jesus justamente durante esta solenidade: “*Houve então Dedicação, em Jerusalém... Jesus andava pelo Templo, sob o pórtico de Salomão. Os judeus, então, o rodearam e lhe disseram: “Até quando nos manterás em suspenso? Se és o Cristo, dize-nos abertamente. Jesus lhes respondeu: Já vo-lo disse, mas não acreditais.”* (Jo 10,22-25). A questão da messianidade de Jesus posta em relação ao Templo e à solenidade da Dedicação recebe a resposta a partir da imagem anterior proposta por Jesus como o Bom Pastor e das Obras Verdadeiras e segue imediatamente o modelo macabaico.⁴ Prossegue o autor lembrando que, 1 e 2Macabeus não entra para o Cânon do *MT* e a solenidade, durante o período rabínico, é motivo de debate e não goza de muita importância. 1Macabeus apresenta Chanucá como uma solenidade de inauguração do altar após a vitória sobre os selêucidas e a purificação do altar. A solenidade possui um tom de vitória nacional celebrada por oito dias a partir de 25 de Casleu de 148 (era selêucida). A diferença da dedicação ao tempo de Salomão e Esdras é que, aqui, a solenidade é celebrada em um clima de vitória pela insurreição nacional sobre a imposição grega e Judas e seus companheiros se apresentam como os únicos legítimos judeus. Por outro lado, 2Macabeus narra a mesmo episódio, falando de uma “Festa de Sucot de 25 de Casleu” (NODET, 1986, p. 323).

4. Sobre a Festa das Tendas ver: ARAUJO G.L. *História da Festa Judaica das Tendas*: São Paulo: Paulinas 2011.

Nodet (1986, p. 321) argumenta ainda que, Chanucá teve importância atenuada, na Palestina, a partir do irreparável fracasso da tentativa messiânico-militar de Bar-Kokeba.

2. Dedicção em João

O Quarto Evangelho possui atenção especial às Festa de Israel. Tal atenção é perceptível até no modo de mencioná-las. No judaísmo, é naturalmente designado como festa apenas aquelas que fazem memória da libertação do Egito, portanto, consideradas festas “maiores”. Assim, apenas recebem a expressão “hag”, ou seja, “festa”, as solenidades da Páscoa, de Pentecostes e Tendias. As demais solenidades de Israel jamais são chamadas de “hag” e são consideradas festas “menores”. O autor do Quarto Evangelho é atento a isto, motivo pelo qual chama Páscoa e Tendias de festa (h' e` orth,) mas a omite a expressão “festa” quando se refere à solenidade em questão, apenas designando-a de “Dedicção”: VEge,neto to,te ta. evgkai,nia = e houve A Dedicção (10,22). Este detalhe expressa claramente o caráter judeu do autor que escreve para judeus e não para gentios, diferente de Flávio Josefo que buscar adequar vocabulários que seja compreensível para o público greco-romano. Além disso, a expressão “evgkai,nia” é a mesma utilizada em IMacabeus na LXX.

Muitos autores divergem sobre o bloco de Jo 7-10. Para alguns, como Beutler (2016, p. 137) a narrativa da Festa das Tendias abrange os capítulos de 7 até o 10, enquanto outros, como Simoens (2016, p. 177-224) e Dodd (2003, p. 433-469), dividem em duas partes, ou seja, Jo 7-8 trataria da Festa das Tendias e Jo 9-10 da solenidade de Chanucá. Pessoalmente, adoto a segunda hipótese por causa do contexto teológico e da estrutura narrativa. Partindo do pressuposto que a narrativa abranja os capítulos 9 e 10, ela teria início com o tema da cura do cego de nascença e continuaria com o discurso sobre a Porta e o Bom Pastor, coroando com o anúncio da messianidade de Jesus em Chanucá. Leva-se em conta que o tema da luz, que abrange a narrativa da cura do cego de nascença se enquadra perfeitamente na liturgia de Chanucá e com a teologia que está por trás. Além disso, é digno de nota que a narrativa, sobre Chanucá, ocorre imediatamente após a narrativa de Tendias e que as duas narrativas ocorram somente no

Quarto Evangelho.

3. João 10,22-39 e Chanucá

Dennert (2013, p. 431-451) propõe a relação entre Chanucá e João 10,22-39 a partir de três aspectos: histórico, litúrgico e narrativo.

3.1 Perspectiva Histórica

No que diz respeito ao aspecto histórico, Dennert distingue quatro aspectos que servem de base para a construção da narrativa joanina: a) a libertação da nação; b) blasfêmias de Antioco; c) a liderança macabaica; e d) a purificação e rededicação do Templo.

a) Libertação da Nação: Alguns estudiosos aproximam a libertação política da revolta macabaica como pano de fundo para a narrativa joanina, principalmente no que diz respeito à questão da identidade messiânica (cf. 10,24). Dennert destaca que estudiosos, como Vanderkam, discutem a relação entre Chanucá e a esperança de uma libertação nacional conduzida por um messias.

b) Blasfêmias de Antioco: Dennert, apresenta as considerações de Vanderkam, que destaca algumas afirmações de Jesus, como “eu e o Pai somos um” (10,30), e “o Pai está em mim e eu no Pai” (10,38), que leva os judeus a considerá-lo blasfemo (10,32-33). O autor estabelece um paralelo entre a acusação de blasfêmia à Jesus e à Antioco IV Epífanes.

c) Liderança Macabaica: Os estudiosos que buscam estabelecer o elo entre a narrativa joanina com a revolta macabaica na questão da liderança dos Macabeus, no qual Jesus estaria focando na função da liderar na qualidade de Bom Pastor. Neste sentido, os estudiosos que seguem esta linha combinam a narrativa de João 10,22-39 com João 10,1-21.

d) Purificação e rededicação do Templo: A maioria dos estudiosos buscam estabelecer o vínculo entre a Chanucá e João 10,23-39 no tema da consagração. Neste caso fica acentuado a purificação e rededicação do Templo e o tema da consagração (ἀγιάζω) do Filho pelo Pai (cf. 10,36). Os estudiosos, evocando o tema da dedicação (cf. Nm 7,10-11; 1Rs 8; e Cr 7,5; Esd 6,16) trabalham a trans-

posição joanina do Templo de pedra ao Santuário, corpo de Jesus.

3.2 Perspectiva Litúrgica

Outra abordagem estudada entre Chanucá e João 10,22-39 é a partir da liturgia da solenidade. Dennert sugere que os temas da água e da luz em João 7-8 como base. Contudo, os dois temas estão em relação com a Festa de Sucot e não com a celebração de Chanucá. Outros elos propostos são o a) Lecionário e b) o ritual de Chanucá.

a) Lecionário: Dennert apresenta a proposta de Guilding, segundo o qual o Quarto Evangelho tenha sido construído para ser lido em paralelo com a Torá na liturgia sinagoga.

b) Liturgia de Chanucá: Um dos principais elementos da celebração de Chanucá é o rito das luzes. Alguns autores relacionam a cura do cego de nascimento de João 9 com este rito. Existia um conflito entre as escolas de Shamaí e de Hillel sobre a sequência do acendimento as luzes em Chanucá. Para a primeira escola, as oito luzes deveriam ser acesas no primeiro dia da solenidade reduzindo uma a cada dia, enquanto a escola de Hillel defendia o contrário.

3.3 Narrativa

Estudiosos têm se dedicado ao estudo da narrativa destacando a função das Festas Judaicas no Quarto Evangelho. Neste sentido, elas funcionam como pano de fundo para a construção teológica do Evangelho. Neste sentido, a solenidade de Chanucá se torna um referencial para esta construção teológica da pessoa de Jesus Cristo e sua missão (DENNERT, 2013, p. 438).

Tendo explorado as abordagens atualmente utilizadas, Dennert conclui que propostas anteriores indicam que as associações com Chanucá não são tão claras nem tão fortes quanto as de Páscoa e Tendias, e o grande número de propostas demonstram que nenhuma teoria é uma explicação convincente sobre a referência a Chanucá. A incapacidade de descobrir uma explicação convincente para a referência explícita à Chanucá em João pode indicar que essa conexão não existe ou que as abordagens anteriormente empregadas são incapazes de descobrir esse

link. Se o último for verdadeiro, pode ser necessário um novo método para detectar uma associação entre a festa e o discurso. Neste sentido, o autor procura estabelecer um contato através dos temas do milagre e da messianidade como possíveis chaves de leitura de Chanucá no Quarto Evangelho (DENNERT, 2013, p. 447-451).

Embora os estudos de Dennert sejam abrangente, o autor atenua a importância das demais chaves de leitura propondo uma via alternativa. Contudo, as festas de Israel funcionam como “pano-de-fundo” para a compreensão da pessoa de Jesus e sua messianidade. Assim, não se pode descartar as características históricas e culturais das Festas de Israel. Diante disto, a origem e evolução, bem como, os aspectos litúrgicos-culturais são fundamentais para reta compreensão da teologia proposta pelo autor do Quarto Evangelho.

Durante o período amoraico (entre 200-500 d.C.), a discussão judaica sobre Chanucá é quanto ao teor da celebração, ou seja, Chanucá celebra Dedicção ou Luzes? Leva-se em conta que o tema da luz não era comumente conhecido pelos judeus. Segundo Dennert, é possível que a literatura palestina, que estava mais próxima da fonte, soubesse que os judeus originalmente celebravam essa solenidade com tochas, ou seja, eles colocavam luzes em lanças ou paus, explicando assim o acendimento das luzes durante Chanucá com a lenda das tochas (ZEITLIN, 1973, p. 10-11).

Alguns estudiosos sustentam que os fariseus se opunham à Chanucá por causa do seu vínculo com os Asmoneus, gerando hostilidade por parte dos Fariseus. A animosidade era tão intensa que Chanucá não era celebrada durante o período do segundo Templo. Somente após a destruição do templo é que teria ressurgido a celebração. E, assim, as pessoas realmente não sabiam qual era a origem da solenidade indagando sobre o seu significado. Este é motivo pelo qual a Mishná enquanto trata das festas menores, descreve Purim, mas desconsidera Chanucá.

O Talmud não questiona sobre a origem de Chanucá, mas qual a relação entre luzes e dedicação do Templo, tendo em vista que o nome significa dedicação. Tal questão pode ser verificada na *Peshita Rabbati*. Tudo isto leva a questionar o porquê Chanucá não é discutido durante o período tanaíta (I-II séc. d.C.). Leva-

se em conta que a continuidade da celebração de Chanucá foi altamente questionada, por causa do seu vínculo com o Templo.

Note-se ainda, como já mencionado acima, que a Chanucá era celebrada na Palestina e não por todo o judaísmo. Isto significa que, apesar de 1 e 2Macabeus terem sido escrito para motivar os judeus da diáspora, no caso particular, os do Egito, a celebrarem Chanucá, isto não foi acolhido, de imediato, por se tratar de uma solenidade de vitória nacional e não possuir base Bíblica. A vitória dos judeus sobre os sírios não era base suficiente para fundamentar a instituição de uma festa. Isto motivará os judeus da Palestina a focarem a instituição da festa não na vitória sobre os sírios, mas no milagre do fogo (2Macabeus) e uma segunda festa das Tendias, como fundamentos plausíveis (ZEITLIN, 1973, 21-22).

Outro fator importante vinculado à Chanucá é o tema messiânico. O vínculo é proveniente da Festa das Tendias que havia, na sua evolução histórica, assimilado no seu contexto o tema messiânico, conforme transparece claramente Zacarias 14. Sendo Chanucá um desdobramento da Festa das Tendias, sendo chamada pelo 2Macabeus, Festa das Tendias de Inverno.

Todas estas questões implicam que Chanucá, durante o primeiro século da era cristã, era, sem dúvida, uma solenidade tipicamente sacerdotal, vinculada ao Templo e celebrada em relação à ele. Portanto, Chanucá é uma solenidade celebrada, quase exclusivamente, na Palestina, o que choca com a ideia de um quarto Evangelho escrito para a diáspora, que possuía outra compreensão sobre 25 de Casleu e não permitiria compreender a messianidade de Jesus em relação à Chanucá.

Conclusão

A observação do processo histórico de Chanucá e sua presença no Quarto Evangelho permitiu evidenciar diversas características da própria solenidade à época da Palestina do primeiro século da era cristã e sua importância no Evangelho de João.

No decorrer da pesquisa se verificou que à época de Jesus Cristo, Chanucá, ainda não era considerada uma solenidade tipicamente judaica, ou seja, não fora

plenamente acolhida na diáspora e, na Palestina, existia dificuldades sobre sua compreensão e era mais uma solenidade do Templo e não da comunidade judaica.

Leva-se em consideração que, na Palestina, existia certa aversão por parte dos Fariseus quanto a solenidade por se tratar de uma celebração tipicamente sacerdotal e vinculada ao Templo. Existindo a aversão dos fariseus, não aceitação plena dos judeus da diáspora, sendo uma solenidade tipicamente do Templo e ligado ao sacerdócio e desconsiderada pelo judaísmo pós-queda do Templo, como deixa transparecer a Mishná, a tese de que o Quarto Evangelho tenha sido escrito para a diáspora e após a queda do Templo não se sustenta, merecendo ser revista.

Quanto a relação entre Chanucá e o Quarto Evangelho se observa que autor do Evangelho teve o cuidado de utilizar a designação da LXX para nomear a solenidade (ἑγκαίνια=dedicação) e evitou o uso da expressão “ἑορτή” (=festa) usada exclusivamente pelos judeus para as festas maiores (Páscoa, Pentecostes e Tendas).

Chanucá surge como um desdobramento da Festa das Tendas e, enquanto tal, assimila características litúrgica e teológicas desta. Neste sentido, Chanucá também havia assimilado a perspectiva messiânica própria de Tendas, motivo pelo qual, também servirá de pano-de-fundo para a manifestação messiânica de Jesus, claramente compreensível pelo universo judaico, mas não gentio. Levando em consideração esta perspectiva propor que originalmente o Quarto Evangelho tenha sido escrito para um público gentio não goza de fundamento, precisando ser revisto. Lógico que Brown situa a primeira fase da Comunidade Joanina na Palestina e isto faz todo sentido.

O estudo da solenidade judaica de Chanucá, principalmente à época de Jesus Cristo e do Cristianismo Primitivo, abre muitas possibilidades para uma nova compreensão da evolução do judaísmo do início do período rabínico e do próprio cristianismo nascente.

Bibliografia

- ARAUJO G.L. *História da Festa Judaica das Tendias*: São Paulo: Paulinas 2011.
- BEUTLER J. *Evangelho segundo João. Comentário*. São Paulo: Edições Loyola 2016.
- BRIGHT J. *História de Israel*. São Paulo: Edições Paulinas 1978.
- DENNERT B.C. Hanukkah and the Testimony of Jesus' Works (John 10:22-39). **Journal of Biblical Literature**, Atlanta, v. 132, n. 2, p. 431-451, 2013.
- DODD C.H. *A Interpretação do Quarto Evangelho*. São Paulo: Teológica-Paulus 2003.
- GUILDING A. *The Fourth Gospel and Jewish Worship. A study of the relation of St. John's Gospel to the ancient Jewish lectionary system*. Oxford: Oxford University Press 1960.
- MORGENSTERN J. The Chanukkah Festival and the Calendar of Ancient Israel. **Hebrew Union College Annual**, n. 20, p. 1-136, 1947.
- NODET E. La Dédicace, les Maccabées et le Messie. **Revue Biblique**, Jerusalém, n. 93, p. 321-373, 1986.
- RANKIN O.S. *The Origins of the Festival of Hanukkah, the Jewish new-age festival*, T&T Clark, Edinburgh 1930.
- RUBENSTEIN J.L. *The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Periods*. Atlanta, Georgia: Scholars Press 1995.
- SIMOENS Y. *Évangile selon Jean*. Paris: Éditions Facultés Jésuites de Paris 2016.
- ULFGARD H. *The Story of Sukkot*. Tübingen: Mohr Siebeck 1998.
- VICENT R. *La Festa Ebraica delle Capanne (Sukkot)*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2000.
- ZEITLIN S. Hanukkah, its origin and its significance, in *Solomon Zeitlin's Studies in the Early History of Judaism*, I, KTVA Publishing House, New York 1973.
- ZEITLIN S. Hanukkah: Its Origin and Its Significance. In: **The Jewish Quarterly Review**, Philadelphia, n. 29, v.1, p. 1-36, 1938.