ARTIGO

# OS REGIMES DE HISTORICIDADE DAS ANTIGUIDADES JUDAICAS DE FLÁVIO JOSEFO
## *e o diálogo entre escatologia, profecia e história*

VICTOR PASSUELLO
Universidade Estadual de Goiás
Quirinópolis | Goiás | Brasil
victor.passuello@ueg.br
orcid.org/0000-0002-9062-83365

Vamos apontar que a teleologia da História de Flávio Josefo estava centrada, principalmente, em profecias que falavam sobre o futuro imediato (oráculos e profecias instantâneas) de reis, imperadores e impérios, pois ele destacou mais as relações que existiam entre política (poder) e teologia, do que uma reflexão teológica sobre o fim dos tempos (eschaton) que falava de realidades transcendentais que indicava uma salvação iminente para os judeus e críticas aos governantes gentios. Assim, explicaremos neste artigo que Josefo desenvolveu uma filosofia da história, teológica, que se aproximava da filosofia da história greco-romana, pois em ambas era possível fazer uma reflexão sobre a história política e o seu significado, por meio do tema da ascensão e queda de reis, cidades e impérios. Essa foi a razão pela qual ele foi muito ambíguo sobre as profecias mais esotéricas e escatológicas que eram críticas aos impérios e imperadores gentios como no caso do mito das quatro idades e impérios que estão no livro de Daniel. A interpretação de Josefo dos grandes profetas da história de Israel como Isaías e Daniel está mais concentrada naquelas profecias que tinham implicações políticas imediatas, em contraste com aquelas profecias mais esotéricas que falavam de uma realidade transcendental e de uma salvação iminente dos judeus (escatológicas ou não).

*Profecias – Regimes de historicidade – Flávio Josefo*

ARTICLE

# THE REGIMES OF HISTORICITY IN THE JEWISH ANTIQUITIES OF FLAVIUS JOSEPHUS
## *and the dialogue between Eschatology, Prophecy and History*

VICTOR PASSUELLO
Universidade Estadual de Goiás
Quirinópolis | Goiás | Brazil
victor.passuello@ueg.br
orcid.org/0000-0002-9062-83365

We are going to highlight the Josephus' regime of historicity was centered on prophecies that described an immediate future of kings, emperors and empires, as he emphasized, more, the political lessons of power that one can take from these prophecies, than its teleological aspects thar were related with the idea of the "end of history" (eschaton) that described transcendental realities and pointed out to the salvation of the people of Israel, and a condemnation of the gentile kings. Therefore, we are going to explain in this article that Josephus developed a regime of historicity that are theological but presented a certain similarity with the Greek historical thinking, as both Josephus and the Greek historian used the literary and historical tópos of the rise and fall of states and kings to develop political and rhetorical lessons. This is the reason why Josephus was ambiguous about the theological meaning of the Daniel´s prophecies that described the "end of history" and were critical of the gentile kings and empires such as the four ages myth. Josephus' interpretation of the Biblical prophecies of Isaiah and Daniel is centered on those that had an immediate political relevance, in opposition, to those which had a symbolic and esoteric nature.

*Regimes of historicity – Prophecies – Flavius Josephus*

## INTRODUÇÃO

Neste artigo os textos de Flávio Josefo são abordados por duas diferentes perspectivas. A primeira é a relação existente entre Flávio Josefo e a profecia judaica do Antigo Testamento e a escrita da história antiga greco-romana. Queremos entender como Josefo desenvolveu uma interpretação da história que conciliou as suas questões políticas e históricas com a questão profética de tradição judaica sobre a qual Deus está no controle da História e que, também, fazia sentido para gregos e romanos. Sem, no entanto, renunciar o protagonismo judaico. E a segunda refere-se sobre o papel dos textos de Flávio Josefo dentro da tradição Ocidental da escrita da História. Para essa segunda abordagem vamos usar o conceito heurístico de regimes de historicidade que é desenvolvido por Hartog (2009, 166):

> Por regimes de historicidade entendo os diferentes modos de articulação das categorias passado, presente e futuro. Conforme a ênfase seja colocada no passado, no futuro ou no presente, a ordem do tempo não é, com efeito, a mesma. O regime de historicidade não é uma realidade pronta, mas um instrumento heurístico. Sem qualquer função denotativa, ele nos conduz no sentido do tipo ideal weberiano. Se ele ajuda a tornar mais inteligíveis as experiências ocidentais do tempo...

Se faz necessário destacar que Hartog (2009), ao elaborar a noção de regimes de historicidade, fora influenciado, em alguma medida, pelo pensamento histórico de Koselleck (2006). Koselleck desenvolveu duas noções heurísticas de análise histórica que são importantes para Hartog. São essas os conceitos de "espaços de experiência" (o passado acumulado no presente) e "horizonte de expectativa" (futuro projetado). No entanto, como explica Cezar (2014, 15-16) a categoria "regimes de historicidade" utilizada por Hartog não necessariamente é a mesma de Koselleck. Hartog (2009, 2015) articula a categoria de "regimes de historicidade" com a visão etnológica de Marshall Sahlins e Claude Levi Strauss dentro de uma visão de experiência de tempo que não está restrita à mudança entre o antigo regime de história (*Historia Magistra Vitae)* e o regime de História Moderna (Séculos XVII - XVIII) como enfatizou Koselleck (2006). Para Hartog (2015, xvii) as experiências de tempo que fazem uma articulação entre passado, presente e futuro podem também ser vistas e estudadas fora do contexto europeu e além da Época Moderna. Segundo Hartog (2015) o seu conceito de regimes de historicidade está ligado, morfologicamente, com a perspectiva antropológica de "estranhamento" do ser e da história que, por sua vez, se liga com os modos da memória que cada cultura em geral desenvolve dentro do processo histórico. Essa relação entre história, a ordem do tempo e da memória dentro de uma perspectiva antropológica está expressa pelos seguintes conceitos: "a experiência da presença do passado e a sua ausência", "a presença do presente" e a expectativa (presença do futuro) como ele observou na *Odisseia* de Homero e nas *Confissões* de Santo Agostinho (Capítulo XI) (Hartog 2015, xvii). Enquanto Koselleck (2004) para falar dessa polifonia entre passado, presente e futuro recorre ao conceito da "contemporaneidade do não contemporâneo" (*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*) (a sincronia do assincrônico) que mostra a convivência, no presente, de diferentes tempos, ritmos ou "estratos de tempo", onde elementos do passado persistem, coexistem ou se chocam com a modernidade.

Importante notar que a questão principal relativa aos regimes de historicidade trabalhados neste artigo em Josefo e no livro de *Daniel* está intrinsicamente relacionada com as crises históricas que eles descreveram nas suas obras. Iremos mostrar e explicar que Josefo e o profeta Daniel encontraram diferentes soluções para as crises históricas que eles narraram em suas obras, apesar de compartilharem a mesma matriz profética. É por essa razão que adotamos, aqui, a noção de regimes de historicidade trabalhada por Hartog (2009; 2015; 2025), pois ela é uma noção sobre a experiência histórica do tempo mais elástica que se adapta melhor a relação entre memória e história que é desenvolvida por Josefo. Existe, assim, entre o texto do profeta Daniel e *As Antiguidades Judaica* de Josefo uma filiação ancestral, memorial e religiosa compartilhada, apesar da grande distância temporal entre os dois autores, que pode ser expressa pelo conceito de "cadeias proféticas de tradições". Assim, *As Antiguidades Judaicas* de Flávio Josefo pode ser vista e interpretada, mesmo sendo uma obra histórica, dentro de uma perspectiva de reescritura memorial e religiosa do texto sagrado do livro de *Daniel*.

Agora que tratamos dos principais temas que serão abordados neste artigo vamos analisar como Josefo construiu um regime de historicidade híbrido que articula o pensamento histórico judaico profético com o pensamento histórico greco-romano e que, ao mesmo tempo, se distancia do pensamento mitológico e apocalíptico do livro massorético de *Daniel*.

O regime de historicidade de Flávio Josefo vai ser estudado aqui por meio das categorias de tempo definidas pelas palavras gregas *Chronos, Kairós* e *Krisis* que caracterizam, como disse Hartog (2025), os regimes de historicidade judaico-helenístico e cristão. Se faz necessário dizer que Josefo ao escrever a suas obras em grego *koiné* se apropriou dos regimes de historicidade definidos pelas categorias gregas de tempo de *Chronos, Kairós* e *Krisis* sem, no entanto, abandonar as suas raízes judaicas, sejam elas de matrizes judaico-helenística (Diáspora) ou judaico sacerdotais ligadas à tradição jerusamelita e massirética. Processo semelhante que aconteceu com a tradução da Bíblia Hebraica para a versão grega da *Septuaginta* (LXX) que aconteceu na época Helenística no século III A.E.C. Josefo de alguma forma é tributário e fruto dessa posição helenística-judaica que surgiu com a *Septuaginta*.

## PROFECIA E HISTÓRIA NAS *ANTIGUIDADES JUDAICAS* DE FLÁVIO JOSEFO

Existe um debate muito profícuo sobre o conceito de profecia nos textos de Flávio Josefo, pois ele é uma fonte importante para se entender como as antigas profecias dos profetas clássicos de Israel foram reinterpretadas depois do Exílio (Feldman 1990; Mason 1994; Gray 1993). O judaísmo do Segundo Templo nasce depois do Exílio com a volta do antigo povo de Israel para Jerusalém depois do Cativeiro da Babilônia que começou em 586 A.E.C. Aqueles que voltaram para Jerusalém foram poucos. Foi o rei Persa Ciro que conquistou a Babilônia em 539 A.E.C. que autorizou a volta dos judeus da Babilônia para Jerusalém. Em 515 A.E.C. o Segundo Templo de Jerusalém é reconstruído e, assim, nasce um novo período da História Judaica que é intitulado como o Judaísmo do Segundo Templo.

Posteriormente em 485 A.E.C., de acordo com os livros bíblicos de *Esdras* e *Neemias*, Esdras, conselheiro e sacerdote judaico que vivia na Pérsia, recebeu autorização do rei persa Artaxerxes para implantar a lei da *Torá* à comunidade em Jerusalém. Neemias, como governador da Judéia entre os anos de 444-432 A.E.C. consegue repovoar a Judéia e implantar um novo governo que tinha uma certa independência, com a autorização dos Persas.

Foi nesse período que a tradição judaica atinge a sua maturidade religiosa, pois por volta do século III A.E.C. a Bíblia Judaica é compilada na sua forma atual. E Flávio Josefo é a mais antiga testemunha do processo de consolidação do cânon bíblico judaico (Goodman 2020, 52). Ele no texto apologético de *Contra Apião* fala que a Bíblia Judaica era composta por 22 livros.

Esses 22 livros e a sua ideia de cânon serve mais aos seus propósitos, apesar de guardar algumas semelhanças com o cânone da Bíblia Judaica organizada pelos rabinos no século IV E.C (Mason e Kraft 1996, 228-230). A tradição rabínica incluiu 24 livros e divide o cânon judaico em três tipos: *Torá*, *Neviim* (profetas e livros históricos) e *Ketuvim* (escritos). Josefo, assim, em *Contra Apião* parece estar aludindo ao Pentateuco, os cinco primeiros livros da Bíblia Judaica, os mais sagrados, que conhecemos como a *Torá*, que Josefo atribui à Moisés. Moisés era um profeta para Josefo (*AJ* 4: 329). Depois da morte de Moises até Artaxerxes, o rei persa, os profetas escreveram a história subsequente em treze livros, de *Josué* a *Daniel*, e por fim foram escritos os últimos quatro que são *Salmos*, *Cântico dos Cânticos*, *Provérbios* e *Eclesiastes*.

No entanto, como afirmam Mason e Kraft (1996, 228-230), Josefo na prática, ao organizar a história judaica nas suas *Antiguidades Judaicas*, incluiu outras fontes além dos textos proféticos. E, desse modo, ele parece seguir a sua própria agenda. Ele estava escrevendo uma história do judaísmo que seguia a cronologia de vida e morte dos grandes líderes e reis de Israel, de Judá incluindo, também, os reis gentios. Mas, o que é surpreendente, para os nossos propósitos é o fato de que ele ampliou a participação dos profetas do Antigo Israel na sua escrita da história judaica. Para Josefo, os profetas, em conjunto com os sacerdotes e escribas, são os principais compiladores e autores de grande parte dos textos do cânon judaico (*CAp* 1., 35-37). Mas, para Josefo, os profetas tiveram um destaque maior. Veremos, ao longo deste artigo, as razões pelas quais ele deu uma grande atenção aos livros proféticos de Isaías e Daniel na sua narrativa das *Antiguidades Judaicas*.

Mas o tipo de escrita que Josefo atribui aos profetas não é qualquer tipo de história. É uma história inspirada por Deus, pois o conhecimento da história mais remota dos judeus foi transmitido pelos profetas, diretamente e indiretamente, por Deus (*CAp* 1., 37). Assim, temos uma história inspirada e revelada. Josefo diz que, depois da morte do rei Artaxerxes, a escrita da história do judaísmo não tem a mesma relevância, por causa da falha da exata sucessão dos profetas (*CAp.* 1., 41). A escrita da história como uma cadeia ininterrupta de sucessões inspiradas por Deus ficou abalada. De acordo com a interpretação corrente do texto de Josefo de *Contra Apião* o último profeta para Josefo seria Daniel. Nas *Antiguidades Judaicas* o último personagem histórico que ele chama de profeta explicitamente foi o sumo-sacerdote João Hircano (*AJ* 13., 229). Não vamos entrar nesta questão espinhosa sobre a o fim da sucessão dos profetas do antigo Israel. Mas, podemos explicar, seguindo os argumentos de Rebecca Gray (1993, 8-10), que Josefo não acreditava que os profetas desapareceram, mas sim um tipo de profecia e de profeta. Isto é, aqueles profetas que receberam e escreveram as suas revelações em forma de uma grande narrativa histórica do

passado que apontavam, também, o significado dessas profecias no futuro da história.

Depois de Artaxerxes e do profeta Daniel, o tipo mais comum de profecia era aquela que chamamos de histórias proféticas interpretativas que consistiam na interpretação de uma profecia escrita do passado, ou de um oráculo específico, ou de sonhos sobre um determinado evento histórico (Potter 1994, 5). Ou seja, o profeta não recebia a revelação de eventos históricos em formas de grandes narrativas esotéricas e escatológicas que seriam cumpridas em um futuro imediato ou remoto. Agora, depois de Artarxerxes o profeta ou o intérprete da profecia interpretava uma profecia do passado, através dos livros sagrados, que estava sendo cumprida na própria época do profeta (profecia *ex eventu*).

É este segundo tipo de profecia que vamos trabalhar aqui, pois neste tipo de profecia a reflexão entre política e história está mais interligada, uma vez que é a partir dessa época que o tema da ascensão e queda de reis, imperadores e impérios (profecias dinásticas e a transladação dos impérios) se torna um *tópos* literário e histórico comum entre judeus e pagãos (greco-romanos). Não temos espaço o suficiente para falar aqui como esse tema se tornou popular entre os textos judaicos, gregos e romanos. Mas, como disse Momigliano (1994, 30), foi a partir da Era Helenística (323 A.E.C. – 146 A.E.C.) que esse *tópos* sobre a sucessão dos impérios se tornou popular no mundo antigo Ocidental e do Oriente Próximo, pois o império de Alexandre Magno, agora, estava associado a uma sucessão de impérios orientais que começava com a assírios, babilônicos e persas (Momigliano 1994, 30).

Muitas profecias entre judeus e pagãos lidavam com o destino de batalhas e guerras e ascensão e queda de reis, cidades e impérios. Grandes reis e imperadores adoravam fazer consulta à oráculos e profetas, pois eles queriam confirmar a interpretação dos sonhos ou mensagens que eles receberam dos Deuses e do Deus dos Judeus. Josefo dedica muita atenção a esse tipo de profecia, pois, assim, ele poderia confirmar a sua utilidade dentro dos grandes eventos históricos que decidiam o futuro e a salvação do povo judaico. Assim, vamos demonstrar neste artigo como Josefo reinterpretou as profecias bíblicas seguindo um regime de historicidade que servia para julgar positivamente ou negativamente a aderência dos judeus as suas leis e tradições.[1] Essa questão para Josefo se repete através da história judaica e indica que a lealdade (piedade) as tradições judaicas são fundamentais para interpretar corretamente a atuação de Deus na História, que por meio do julgamento profético, indicava qual era a melhor decisão que os líderes judaicos e de Israel deveriam tomar quando confrontados com um período de crise. Esse tipo de lição histórica pode ser observado na introdução das *Antiguidades Judaicas*:

[1] Entendemos o conceito de regime de historicidade pela questão de uma crise que ocorre presente, presentismo (Hartog 2025, 25). Para a história antiga de Israel e da Judéia nas suas sagradas escrituras o presentismo e as suas crises são representadas pelos reis gentios que desafiavam a soberania de Deus e a sobrevivência do Templo de Jerusalém, como uma instituição independente.

> mas falando de uma forma geral, a principal lição que se pode tirar dessa história é que qualquer um que tenha o cuidado de lê-la vai observar que os homens que se conformam com o desejo de Deus, e não se aventuram a transgredir as leis que foram excelentemente estabelecidas prosperam em todas as coisas, e as suas recompensas são oferecidas pela felicidade divina; enquanto aqueles que se distanciam da estrita observância dessas leis, tornam as questões práticas, que poderiam ser solucionadas impraticáveis, e qualquer tentativa de torná-las boas termina, invariavelmente, em grandes desastres (*AJ* 1., 14).

Os profetas e os sacerdotes judeus do Segundo Templo, também, eram homens santos inspirados por Deus para interpretar as antigas profecias judaicas que os profetas do antigo Israel compilaram nos livros sagrados que falavam do futuro da história. Explicaremos, ao longo deste artigo, as razões pelas quais Josefo classificou os grandes profetas da Bíblia Hebraica, também, como historiadores que compilaram e escreveram a história judaica.

A primeira razão que podemos adiantar é apologética, ou seja, Josefo escreveu *Contra Apião* para rejeitar os seus críticos gregos que duvidavam da seriedade da escrita da história dos textos judaicos e da narrativa da sua história sobre os acontecimentos que estão relacionados com a primeira guerra que ocorreu entre judeus e romanos (66-70 E.C.) e foi narrada na *Guerra dos Judeus* (75-79 E.C.), escrita antes de *Contra Apião*. Josefo depois da *Guerra dos Judeus* escreveu *As Antiguidades Judaicas* (93-94 E.C.) que abarca toda a história conhecida dos judeus até a época de Josefo, composta em vinte livros. Tanto *Vita*, uma autobiografia da sua carreira na Guerra dos Judeus contra os Romanos, como *Contra Apião* são obras menores de Josefo e as últimas que ele escreveu em tom apologético para se defender dos seus acusadores em Roma. No entanto, essas duas obras são importantes para se entender o pensamento historiográfico de Josefo, pois nelas Josefo expõe algumas das suas visões de mundo e a sua visão da história judaica.

A segunda razão está relacionada sobre como ele interpretou a história sagrada do povo de Israel e posteriormente dos Judeus. Para ele os profetas escreveram histórias não somente sobre o passado e sobre o futuro, mas também histórias do tempo presente, das suas épocas (*CAp* 1., 58). Assim, eles são considerados historiadores porque eles, também, registravam os grandes momentos da história judaica. Existe assim uma lição prática e política que os leitores de Josefo poderiam aprender por meio das profecias que ele narrou nos seus textos. Josefo, também, mostra que as profecias do passado ao serem confirmadas no presente e no futuro imediato confirmavam que os textos proféticos judaico atendiam a um critério básico da escrita da história entre gregos e romanos, que era a veracidade da história, ou seja, a sua busca pela verdade (*CAp.* 1., 29) durante a sua própria época, a autópsia. Claro que esse tipo de busca pela verdade histórica entre os historiadores antigos incluía, também, a questão retórica, pois a história, para os antigos, tinha uma função retórica. O conhecimento histórico, também, servia para construção de grandes lições morais, que poderiam ser apreendidas nos comentários pessoais dos historiadores depois da narrativa de um fato histórico e nos discursos que eles incluíam dos grandes líderes. Muitas vezes esses discursos eram fictícios.

Na Antiguidade Greco-Romana essa busca pela verdade era determinada, entre alguns autores, pela narrativa dos eventos que o historiador presenciou, história contemporânea. Então, de acordo com Josefo. os profetas judeus e os seus intérpretes, os sacerdotes, atendiam aos critérios básicos da veracidade que era comum para a historiografia grega antiga.

Assim, nosso objetivo principal neste artigo é entender como as profecias dinásticas *ex-eventu* e as profecias de ascensão e queda dos impérios, escritas pelos profetas *Isaías* e *Daniel*, foram reinterpretadas, de acordo com Josefo, como textos proféticos que dialogavam com a escrita da história antiga greco-romana. Uma reflexão sobre a relação que existe entre o tema da ascensão e queda de reinos, reis e épocas também era comum entre os historiadores e escritores gregos como Hesíodo (*O Trabalho e os Dias*, 109-202) e Políbio (*Histórias*). Hesíodo fala da diferença entre a sua época que é a época de ferro com as épocas anteriores dos deuses e heróis, idade de prata e ouro, respectivamente dentro de uma perspectiva de decadência moral entre as diferentes eras (Vernant 2008). Políbio que fala sobre a ascensão de Roma bem como a sua possível queda e as lições morais que podemos tirar desta reflexão durante o famoso episódio das lágrimas de Cipião, general romano, logo após a conquista de Cartago em 146 A.E.C. (*Histórias* 1. 2. 2-7; Hartog 2025, 143). Apesar desse diálogo e aproximações entre a escrita da história de Josefo com a historiografia greco-romana devemos ressaltar que no geral ambas tradições e culturas tinham uma visão diferente da história dentro de uma perspectiva historiográfica e teleológica.

A tradição de escrita da história judaica segue uma visão teleológica da história mais linear, na qual Deus controla a história. A história humana alcança um fim, um *eschaton*, que revela uma nova realidade extramundana. Na tradição judaica os profetas ao escreverem a história seguem uma cadeia de tradição, isto é, um profeta continuava a falar sobre um evento histórico que se sucedia ao anterior. Para os judeus a providência divina interferia frequentemente na história. Além da visão escatológica da história, característica de algumas profecias judaicas, existe também a visão deuterônomica da história que é definida pelo processo de pecado, punição e perdão que acontece dentro da história. Neste tipo de história deuterônomica a visão escatológica da história não era claramente revelada, apesar de apontar para um futuro que destacava a intervenção divina, pois ela apresentava um fim dentro da história. Essa interpretação sobre uma escatologia declarada, mas não realizada ou revelada, também mostra que a história está condicionada aos desígnios divinos, pois é Deus que revela aos seus porta-vozes, os profetas, quando determinada punição dentro da história acaba. Queremos saber assim, como Josefo se insere dentro dessas duas filosofias da história que eram comuns na Bíblia Hebraica.

E a outra, greco-romana, tinha uma visão mais cíclica da história na qual os ciclos políticos e constitucionais da história podem ou não se repetir. Entre os gregos e romanos não existia de uma maneira controlada uma cadeia ininterrupta de tradição da escrita da história. Como o próprio Josefo diz em *Contra Apião* "Eu digo, que nós não possuímos uma miríade inconsistente de livros, que entram em conflito com eles mesmos (*CAp* 1. 38., 44-45). Apesar de Heródoto, Tucídides e Políbio servirem de modelos sobre a escrita da história para os historiadores posteriores os gêneros de escrita da história eram mais plurais. Existiam muitos gêneros de escrita da história: genealogias históricas, etnografias, histórias locais, histórias universais e monográficas (Fornara 1983, 11-46). E nem todos esses gêneros de escrita da história eram baseados na autópsia, isto é, o ato de estar presente ou relacionado diretamente com os fatos que são narrados. Existia mais liberdade entre eles na escrita da história e na escolha dos temas e nas lições morais e políticas que eles queriam enfatizar. Não existia entre os gregos uma visão linear da história e uma cadeia de tradições que

privilegiava a memorização das lições morais, políticas e religiosas que se podia tirar da história.

A historiografia greco-romana enfatiza mais a relação entre o tempo imediato e oportuno (*Káiros*) e o tempo cronológico ("*Chronos*, o tempo que passa e se mede", Hartog 2025, 34) e as lições políticas e morais que podemos tirar desses dois tipos de temporalidade. Como, por exemplo, a questão dramática do reverso da *fortuna* (*Tykhe*, sorte) que acontecem na vida dos grandes personagens históricos e a relação entre *Hýbris* (desmedida) e *Sophrosyne* (moderação).

Para entender o regime de historicidade que Flávio Josefo desenvolveu a partir dos textos proféticos da Bíblia Hebraica usaremos, hermeneuticamente, o conceito de regime de historicidade utilizada por Hartog (2025), na sua nova obra traduzida para o português (*Chronos*: *O Ocidente confrontado contra o tempo*), que ele usou para julgar o regime de historicidade judaico e cristão. Veremos, assim, como Josefo usou uma ordem do tempo que pode ser definida pela relação entre três tipos de temporalidades. O primeiro tipo de temporalidade é *Chronos*, o tempo normal histórico da sucessão cronológica da história. O segundo corresponde com o significado dos fatos históricos, a ascensão e queda dos reis e impérios, ou seja, o momento oportuno de ação na história, *Kairós*. O tempo dos homens para os gregos e para Josefo é então composto por essa mistura de *Chronos* e *Kairós*. Para os gregos existia também a *Krísis* que nos remete "a noção jurídica de julgamento quando ao processo médico no corpo doente" (Nicolazzi 2025, 13). Esse termo como diz Nicolazzi, no seu prefácio do livro de Hartog (2025, 14), "carrega a ideia de instância resolutiva (o resultado de uma batalha, seja a vitória ou a derrota; o desenlace de uma doença, seja a recuperação ou morte)." Nicolazzi (2025, 14) explica, também, que esse regime de historicidade foi adaptado pelo cristianismo quando a Bíblia Hebraica foi traduzida para o grego. Explicaremos que podemos usar esses três regimes de historicidade em relação aos profetas hebraicos e, também, em relação aos textos de Josefo. *Krísis* (julgamento) na tradição judaica seria o equivalente ao julgamento divino e profético, que aponta os tempos que estão relacionados com a atuação de Deus na história para punir os judeus e, em alguns casos, anuncia o julgamento final (Hartog 2025, 40). Mostraremos que Josefo e o texto de *Daniel* divergem no uso relativo à temporalidade do julgamento divino (*Krísis*). Na tradição judaica esse regime de historicidade, destacado por Hartog (2025), pode ser visto, por exemplo, no livro do profeta *Ezequiel* (7, 3; 12, 14-15). Como Hartog (2025, 40) explica: "cabe ao profeta e ao apocalíptico, ambos portadores da palavra de Deus, apontar os tempos que vêm e a aproximação do dia do Juízo de Deus (*Krísis*), que é literalmente a espada que vem cortar. *Kairós* se encarrega do sopro do apocalipse."

O texto hebraico de Ezequiel é o seguinte (Ez 7: 3): "Agora chegou o teu fim [Israel]", previne Ezequiel: "desencadearei a minha ira contra ti e te julgarei de acordo com teu comportamento, farei cair contra ti as tuas abominações" (Hartog 2025, 40). Temos aqui dois tipos de tempo, o *Kairós*, "agora chegou o seu fim", que é o tempo histórico que anuncia o *Exilio* na Babilônia durante o cerco de Jerusalém por Nabucodonosor e depois temos o julgamento (*Krísis*) "desencadearei a minha ira..." que é a punição em si e corresponde com o período do *Cativeiro* da Babilônia.

No entanto, as tradições gregas e hebraicas, também, apresentam diferenças nas suas concepções de história. Como disse Romilly (1994, 16-19) as causas de ascensão de um império ou estado para os gregos e romanos eram naturais, o forte domina o fraco. Para os gregos a questão de ascensão e queda

na história também estaria relacionada com o sentido trágico da história (Tucídides), que desperta a questão das emoções e do sofrimento humano, questões mais universais e retóricas relacionadas ao declínio moral dos homens e da sociedade. Mas, tanto em Josefo, como nos historiadores gregos romanos, o tema da ascensão e queda dentro da história "estimula uma curiosidade intelectual e assim, quando a ligação desse tema com a história fica clara, desperta entre os leitores da história um esforço de encontrar soluções e ensinar as mesmas para a humanidade" (Romilly 1994, 19).

Essas palavras acima foram ditas por Jacqueline de Romilly que ressaltou quais são as lições da história que os gregos podem tirar sobre a reflexão da ascensão e queda dos reinados, impérios antigos e os seus líderes. No entanto, acreditamos que as mesmas palavras de Romilly podem ser aplicadas para o pensamento de historiográfico de Josefo, uma vez que ele queria mostrar que a tradição judaica também se preocupava com uma escrita da história que transmitia lições políticas e morais semelhantes sobre a ascensão e queda de estados, reis e imperadores.

Só que para Josefo as lições da história são condicionadas ao desejo de Deus, a obediência aos textos sagrados judaicos e as leis judaicas (*AJ* 1., 14-21) mas, mesmo assim, ele oferece uma reflexão política e religiosa que os judeus devem seguir para garantirem o sucesso das suas empreitadas políticas e religiosas. Essas lições são transmitidas por meio dos seus porta-vozes, os profetas e os sacerdotes que são os encarregados da escrita da história entre os judeus.

## PROFECIAS E A ESCRITA DA HISTÓRIA EM AÇÃO NAS *ANTIGUIDADES JUDAICAS*: O CASO DO REI PERSA CIRO, O GRANDE E AS PROFECIAS DE *ISAÍAS* E *JEREMIAS*

Antes de chegar no livro 11 das *Antiguidade Judaicas* destacamos que no livro 8 das *Antiguidades* Josefo mostra em um comentário extrabíblico qual a lição da história podemos tirar das profecias da Bíblia Hebraica. Que neste específico caso é sobre o destino do rei Acab do Reino de Israel, que teve a sua morte confirmada pelos profetas Miquéias e Elias. Miquéias aconselhou para ele não entrar em guerra contra Ramot de Galaad (*AJ* 8., 406), mas o rei Acab não acreditou nas palavras de Miquéias. O que consequentemente fez Josefo proferir a seguinte reflexão moral e histórica: "Antes, nós devemos supor que nada é mais benéfico do que profecias que preveem o que vai acontecer, de modo que Deus nos confere ajuda sobre como devemos nos comportar" (*AJ* 8., 418).

É importante notar que a ideia de cadeia de tradição historiográfica e profética é uma constante na escrita das *Antiguidades Judaicas*, pelo menos na sua primeira metade (Livros 1-10), porque a sua reflexão sobre a utilidade histórica da profecia de Miquéias que está, originalmente, no livro de 1 Reis (22: 3-23), marca o fim do livro 8 das *Antiguidades* e não por acaso ele começa o livro 9 das *Antiguidades* com o encontro entre o rei Josafá do Reino de Judá e o profeta (vidente) Jeú que disse que ele teria um reinado próspero. Essa história, narrada por Josefo, está no livro bíblico de *Crônicas* (2 Cr: 19-21). Em 2 Cr (20: 31) é dito que a história do Rei Josafá "acha-se escrito nos Atos de Jeú, filho de Hanano, que foram inseridos nos livros dos reis de Israel."

Portanto, acreditamos que essa cadeia de tradição que Josefo usa nas *Antiguidades Judaicas* foi ditada pela confluência que existia entre a escrita da história e a escrita dos livros proféticos na Bíblia Hebraica, principal fonte para a escrita da história das *Antiguidades* na sua primeira metade (Livros 1-10). Os livros de *Reis* e *Crônicas* são os livros clássicos da tradição da escrita da história na Bíblica hebraica. Assim, defenderemos que esse modelo metodológico também será aplicado, por Josefo nas *Antiguidades Judaicas* em alguns livros da sua segunda metade, como no caso do livro 11 das *Antiguidades Judaicas*. No livro 11 das *Antiguidades Judaicas*, Josefo usa os livros de *Esdras* 1 *Esdras* e dos profetas *Jeremias, Daniel* e *Isaías* como as suas fontes principais.

A confluência entre história e profecia com a temática de ascensão e queda de Jerusalém e do seu Templo está clara no começo do livro 11 das *Antiguidades Judaicas*, pois o livro 11 começa no primeiro ano do reinado do rei persa Aquemênida Ciro que marca tanto o fim do Cativeiro da Babilônia, como o começo da reconstrução do Templo de Jerusalém que fora destruído pelo rei neobabilônico Nabucodonosor (597 A. E.C.). Foi o profeta Jeremias que previu tanto a queda de Jerusalém por Nabucodonosor como o fim do *Cativeiro*, depois de um período de 70 anos. Além do texto do profeta Jeremias, as fontes de Josefo para esse período são os livros de *Esdras* e o livro apócrifo da tradição judaica de 1 *Esdras*. Ambos, no entanto, não citam diretamente o livro do profeta de Isaías que fala que Ciro decidiu acabar com o cativeiro da Babilônia, porque ele leu a profecia que estava no livro de *Isaías* (45: 1) e em 1 *Esdras* (2: 1). Somente Josefo cita o fato de que Ciro leu a profecia do profeta Isaías (*AJ* 11, 5-6). Na tradição judaica bíblica Ciro é somente um agente de Deus, que Ele usa para controlar a história e mostrar a sua superioridade em relação aos reis gentios. O livro de *Isaías* tem claramente uma perspectiva sectarista para com os reis gentios. Para Josefo não, apesar de seguir a tradição bíblica, ele aponta a relação intrínseca que existia entre a história e os livros proféticos, pois, para ele, o ato de leitura das escrituras sagradas, por parte de um rei gentio, era um ato de reciprocidade diplomática, que era regido pelo conceito de honra, que era comum tanto na tradição persa, como grega e romana. Como diz Potter, os imperadores romanos frequentemente faziam consulta aos astrólogos e outros intérpretes de augúrios e presságios em busca de informações sobre os seus destinos pessoais e dos seus parentes e sucessores no futuro (Potter 1994, 158-159). Fazia parte da política de corte. Profecia neste caso era poder! Devemos destacar que Josefo em *AJ* 11. 6 usa a palavra grega *philotimia* (filotimia em português), que podemos traduzir como a ambição ou desejo de retribuir um favor, amor da honra. Josefo, assim, ressalta nos seus escritos essa relação de honra e reciprocidade entre os sacerdotes judaicos e os reis gentios, na medida do possível.

Então, o que fica claro no começo do livro 11 das *Antiguidades Judaicas* e a relação intrínseca que existia entre profecia e história. Para Josefo as profecias *ex-eventu* determinam a condução da história pela questão da ascensão e queda de cidades, impérios e imperadores. Existe assim em Josefo uma cadeia de tradições religiosas e históricas que são transmitidas quase que ininterruptamente pelos profetas. O livro de *Isaías* continua a história que o livro *Jeremias* narrou por meio da ascensão e queda dos impérios babilônico e persa

# DANIEL E JOSEFO E A HISTÓRIA PROFÉTICA COMO PREDIÇÃO DO PASSADO E O FUTURO DE ROMA

Sem dúvida nenhuma, o profeta Daniel juntamento com Jeremias e Isaías são os profetas mais importantes para Josefo. Daniel no capítulo 2 do seu livro descreveu e falou sobre a profecia das quatro idades e reinos. Nesta profecia Daniel interpreta o sonho (a visão) que o rei babilônico Nabucodonosor teve. Tanto ele, como os seus adivinhos não sabiam a sua interpretação. Somente Daniel foi capaz de interpretá-los:

> Tiveste, ó rei, uma visão. Era uma estátua. Enorme, extremamente brilhante, a estátua erguia-se diante de ti, de aspecto terrível. A cabeça era de ouro fino; de prata eram o seu peito e os braços; o ventre e as coxas eram de bronze, as pernas eram de ferro; e os pés, parte de ferro e parte de argila. Estavas olhando, quando uma pedra, sem intervenção de mão alguma destacou-se e veio bater na estátua, nos pés de ferro e de argila, e os triturou. Então se pulverizaram ao mesmo tempo o ferro e a argila, o bronze, a prata e o ouro....(Dn 2: 31-35).

A interpretação sugerida do texto de Daniel, tanto da profecia do capítulo 2 como as dos capítulos 7 e 8 é de que cada metal corresponde a uma sequência de impérios históricos: Pérsia, Média, Grego (Reino de Alexandre) e as suas ramificações os *diadochi*, sucessores de Alexandre Magno, cujo último rei é Antíoco Epifânio (Dn 8: 15-22). No capítulo 7 de Daniel Deus revela para Daniel que as feras que aparecem neste capítulo são quatro, cada fera é um rei, que se levantarão da terra (Dn 7: 17). O capítulo 8 continua a intepretação de Daniel 7 sobre as feras e as bestas. É o anjo Gabriel que revela para Daniel quais impérios representam as bestas. Todos esses serão destruídos no final dos tempos. O último rei é Antíoco Epifânio, pois foi ele que destruiu e profanou o altar do templo em Jerusalém em 167 A.E.C.

A questão apocalíptica e simbólica fica assim clara a partir do capítulo 7 de *Daniel*. Mas o fato de que existe em *Daniel* 8 (Dn 8, 25) uma referência a pedra, que sem mão nenhuma, destruiu o último rei Antíoco Epifânio, já citada em *Daniel* 2, aponta que uma profecia corrobora a outra, confirmando, assim, a interpretação sobre quais seriam os reinos históricos dentro da sequência das quatro idades, metais e reinos que aparecem em Daniel 2.

É importante dizer que a profecia do capítulo 2 de *Daniel* não tem uma clara visão apocalíptica, pois somente a pedra que cai da montanha, sem mão alguma, tem uma natureza sobrenatural. O significado desta pedra não é revelado em *Daniel* 2. E mais ainda, enquanto a profecia de *Daniel* 2 está ligada a uma história de corte, ocorrida na corte do rei neobabilônico Nabucodonosor, as profecias de *Daniel* 7 e 8 falam de feras e bestas apocalípticas cujo significado é revelado pelo anjo Gabriel para Daniel, em um claro um contexto sobrenatural.

Em Josefo predomina a interpretação mais histórica das profecias de Daniel. Ele privilegia mais a questão da periodização da história que aparece em Daniel e nas histórias de corte que acontecem entre Daniel e os reis babilônicos e persas. Ele cita em detalhes somente as profecias de *Daniel* 2-5 e *Daniel* 8. Então, a grande questão é porque Josefo não citou e interpretou as outras profecias de Daniel que claramente falam do futuro da história, do *eschaton* de uma forma simbólica e extramundana? A resposta mais comum está relacionada com o fato de que o último império (quarto) da sua interpretação da sequência de impérios é o romano (Begg e Spilsbury 2005, 284, nota 896).

De fato, o último império é o romano que é mais forte que os outros, pois ele é composto de ferro (*AJ* 10., 209; *AJ* 10., 276). "Da mesma maneira Daniel também escreveu sobre o império dos romanos e que Jerusalém seria tomada por eles e o templo iria ser destruído."

Para Josefo, assim, a sequência de impérios está colocada dentro de uma perspectiva progressiva do império mais fraco para o mais forte e em Daniel do império e imperadores menos ímpios para os mais ímpios. Como Josefo foi ajudado pelos romanos durante a Guerra de 66-70 E.C. ele não queria se indispor com os imperadores Vespasiano e Tito. Josefo, por exemplo não cita que a estátua da profecia de *Daniel* 2 tem os pés de ferro e parte de argila (Dn 2: 33), que é um claro sinal de fraqueza, "e o seu poder será destruído por outro, como ferro, que terá uma dominação para sempre por causa da sua natureza de ferro, que é como eu disse, mais dura que o ouro ou a prata e o bronze" (*AJ* 10., 209).

Na sua interpretação de *Daniel* 2 ele diz que Daniel "também revelou para o rei o significado da pedra, mas eu acho melhor não relatar isso porque eu tenho a expectativa de falar sobre o que passou e não sobre o que vai acontecer." (*AJ* 10., 210). Josefo ainda fala que se alguém estiver curioso com o que o livro de Daniel fala do futuro, das coisas escondidas, que se dê ao trabalho, problemático, de ler o livro de Daniel, que está entre os nossos livros sagrados (*AJ* 10., 210).

Portanto para Josefo o tipo mais importante de profecia era aquele tipo de profecia que falava de um futuro que já aconteceu, pois assim era possível comprovar a sua veracidade. A ligação entre história e profecia (religião) está nítida. Essa ligação era mediada pelas profecias do livro de Daniel que falavam da sucessão dos reis na história e na queda de Jerusalém pelos romanos em 69 E.C. Mas muitos historiadores e teólogos falam que Josefo, ao mencionar a pedra que irá destruir Roma, estava indicando que ele acreditava no fim império romano em um futuro remoto (Mason 1994, 172-173; Spilsbury 2003, 15-20), Mas isso não era matéria dos seus escritos que tinham uma natureza histórica e propedêutica e tinham a intenção de construir algumas lições políticas e religiosas, tanto sobre a atuação de Deus na história, como por meio de profecias. Existia assim uma opção de escolha, um livre-arbítrio, que se combina com uma perspectiva de um julgamento determinado por Deus. Como disse Jonathan Klawans nos textos de Josefo existe uma compatibilidade entre o livre-arbítrio e a predeterminação da história (Klawans 2012, 84-89). Mas as profecias em Josefo, segundo Klawans (2012, 84), não funcionavam especificamente como um destino pré-determinado, mas como um aviso, que demonstrava a ação da providência divina na história.

Desse modo, Josefo vai explorar toda a história conhecida dos Judeus dos babilônicos aos romanos seguindo, quando pode, a história profética que está no livro de *Daniel*. Logicamente que ele usa outras fontes externas ao judaísmo como os historiadores e geógrafos gregos Megástenes (350-290 A.E.C) e Diocles (autor antigo desconhecido) entre outros (*AJ* 10., 227), para escrever as *Antiguidades Judaicas*.

## *Chronos*, *Kairós* e *Krísis* em *Daniel* e Josefo e os regimes de historicidade judaicos

Sem dúvida nenhuma, o profeta Daniel foi muito importante para a filosofia da história de Josefo e para lições morais e religiosas que podemos tirar da sua narrativa histórica. Veja o caso do encontro fictício entre Judeus e Alexandre Magno que é narrado no livro 11 das *Antiguidades*. Nesse livro, Josefo narra que Alexandre Magno, quando ainda estava começando a sua campanha contra os Persas, estava passando pela Síria e a Fenícia. Depois da sua vitória em Sídon, na Fenícia, ele pediu ajuda e assistência de alimentos e tropas para o sumo-sacerdote Jadua, líder dos Judeus que controlava a região de Jerusalém e da Judéia. Ele queria, assim, que Jadua o reconhecesse como o novo líder da região no lugar do rei persa Dario. Essa ajuda e mais alguns tributos que seriam mandados para Alexandre simbolizava que os Judeus agora deveriam obedecer a um novo líder, Alexandre Magno, se tornando, assim, súditos tributários de Alexandre (*AJ* 11., 317).

Mas, Jadua recusou o pedido de Alexandre, pois ele explicou para Alexandre que devia lealdade a Dario, por causa de um juramento que ele fez, provavelmente no Templo de Jerusalém com sacrifícios à *Yahweh*. Ele somente poderia quebrar esse juramento se o rei Dario estivesse morto (*AJ* 11., 318). Alexandre, assim, ficou com raiva e decidiu invadir Jerusalém (*AJ* 11., 319). Jadua, então, foi dormir preocupado e, quando estava dormindo, teve um sonho em forma de profecia de segurança (Aune 1993, 144). Nesse sonho Deus fala com Jadua sobre como ele deveria comportar-se quando Alexandre e as suas tropas estivessem perto de Jerusalém (*AJ* 11., 327). Jadua, assim, comportou-se como Deus lhe instruiu. A instrução constituía em decorar a cidade de Jerusalém com arranjos de flores, deixar os portões da cidade abertos e que ele, os sacerdotes e a multidão estivesse vestido de branco (*AJ* 11., 327). Alexandre, ao chegar perto de Jerusalém, foi bem recebido por Jadua e pela sua comitiva de sacerdotes judeus na entrada da cidade de Jerusalém. Alexandre, então, se prosta perante Jadua e os dois saem andando juntos de mãos dadas (*AJ* 11., 335). Josefo diz que Alexandre teve um sonho, no qual ele viu uma pessoa usando as mesmas roupas que Jadua e os sacerdotes judeus estavam usando, uma imagem divina, que é característica de um sonho epifânico. Esse sonho foi-lhe revelado pelo Deus dos Judeus, quando ele ainda estava na cidade de Dium na Macedônia, no começo da sua campanha contra os Persas (*AJ* 11., 333-334). Nesse sonho Deus confirmou para Alexandre que ele governaria o mundo conhecido e derrotaria os persas (*AJ* 11., 334-335). Temos assim, neste episódio fictício narrado por Josefo dois tipos de sonhos e narrativas religiosas. A cerimônia de advento (visita de Alexandre) na antiguidade pode ser definida como uma cerimônia de recepção a um monarca quando esse se aproxima de uma cidade. Antes da chegada do visitante a cidade deveria ser decorada e os templos, abertos. Nesse encontro, os visitantes desfilavam em conjunto com os sacerdotes e líderes da cidade (Cohen 1982). Um sonho epifânico (sonho de Alexandre) e um sonho oracular de salvação (Cohen 1982, 54-55). Importante explicar que Alexandre fala para os seus companheiros que ele não estava se prostando para Jadua, mas para Deus. Ele sabia, depois que ele teve o seu sonho confirmado pela recepção que Jadua e os judeus fizeram para ele, que Jadua era somente um representante de Deus. Depois disso, Jadua lhe mostrou o livro de *Daniel* que declarou que ele iria derrotar os persas e se tornar o líder mundial, dentro da sucessão dos impérios que está descrita no livro de *Daniel*. Ele acreditou que a profecia de

*Daniel* era referente a sua pessoa (*AJ* 11., 338). E, por retribuição, ele atendeu os pedidos de Jadua. Jadua queria uma garantia de Alexandre de que os judeus cumprissem a tradição da constituição judaica na qual, os judeus deveriam ficar livres de pagar tributos no ano sabático (sétimo ano de um ciclo de sete anos no qual a terra deveria descansar). E mais, Alexandre permitiu que os Judeus observassem as suas leis sem serem importunados na Babilônia e na Pérsia (*AJ* 11., 339).

Esse episódio que envolve o livro de *Daniel*, Alexandre e o sumo-sacerdote Jadua é importante para os nossos propósitos, porque explica como Josefo tratou o livro de Daniel como um livro profético cujo conteúdo confirmava os sonhos que Alexandre e Jadua tiveram respectivamente, confirmando o cumprimento das profecias de Daniel. Assim, primeira questão é que para Josefo o livro de Daniel e as suas profecias poderiam ser reveladas e interpretadas como profecias históricas, para os amigos dos judeus. Para Josefo essa questão, sobre a revelação das escrituras sagradas para os reis gentios amigos, era uma virtude, um nobre gesto de amizade ritualizada. O arquétipo dessa virtude, nas *Antiguidades Judaicas*, de revelação de conteúdos proféticos dentro de uma perspectiva de amizade ritualizada entre judeus e gentios, é invocado por Josefo na introdução das *Antiguidades Judaicas*, que é a lenda da tradução da Bíblia dos Setenta narrada no livro que conhecemos como a *Carta de Aristeas*, uma obra helenística do século II A.EC., escrita em grego e provavelmente composta pela comunidade judaica que vivia em Alexandria. De acordo com esse documento o rei Ptolomeu II requisitou dos judeus na Judeia uma tradução da Bíblia Hebraica para o grego, tradução essa que ficou conhecida como a Bíblia dos Setenta (*Septuaginta*), pois foi feita, reza a lenda, por setenta sábios judeus que vieram de Jerusalém. Ptolomeu II estava montando a biblioteca de Alexandria e foi por isso que ele requisitou a tradução, reza a lenda. O motivo real era outro, uma vez que uma tradução das sagradas escrituras judaicas era necessária para os judeus que viviam em Alexandria. Muitos judeus em Alexandria já tinham perdido contato com a língua materna, o hebraico, e necessitavam de uma tradução para o grego para manter os seus costumes e tradições ancestrais. Josefo, então, usa essa lenda da *Carta de Aristeas*, na introdução das *Antiguidades Judaicas*, para falar que um dos costumes tradicionais dos judeus se caracterizava pela disponibilidade que os judeus tinham em revelar dos conteúdos que existiam nas suas escrituras sagradas para os seus amigos e os seus simpatizantes (*AJ* 1., 11). Mais ainda, Josefo fala que o sumo-sacerdote Eleazar poderia ter recusado a tarefa de traduzir a Bíblia Hebraica para o grego, preservando assim, em segredo, as escrituras sagradas.

O que não é o caso do livro de *Daniel*, como podemos ver no capítulo 12 do seu livro: "Vá Daniel, pois estas palavras estão fechadas e lacradas até o tempo do Fim (Dn 12: 9). Para o profeta Daniel somente quando o fim estiver próximo poderá ser revelado, para um grupo restrito, o julgamento de Deus e o fim da História, pois somente os esclarecidos compreenderão a mensagem do profeta Daniel (Dn 12: 10). É verdade, que nas profecias de corte de *Daniel* 1-6, o profeta Daniel revela os significados dos sonhos que os reis babilônicos e persas tiveram, mas a intepretação completa com a revelação de uma realidade que combinava a história humana com uma realidade transcendental deveria ser mantida em segredo. Claramente em *Daniel* as profecias dos capítulos 7-12 funcionavam como textos de propaganda anti-imperialista. Se lidas dentro de um contexto geral, as profecias dos capítulos 1-6 de *Daniel*, também, fazem uma

crítica aos reinos gentios, mas não de uma maneira que incite uma ação prática e violenta.

Além disso, no livro de *Daniel* a história humana parece estar subordinada pelo fim da história, que é uma característica tanto no *Antigo Testamento* (tradição judaica), como do *Novo Testamento* como disse Hartog (2025). Segundo Hartog (2025) é o conceito temporal de *Krísis* (julgamento) que explica o regime de historicidade e a filosofia da história na tradição bíblica judaica e cristão: "*Krisis* é menos a crise (no sentido moderno) do que o seu desenlace por meio de um julgamento. Dessa, maneira, vê-se como *Kairós* e *Krisis* podem aliar-se em torno de um momento decisivo" (Hartog 2025, 36-37).

É dentro dessa chave que Hartog estuda o texto do apocalipse de Daniel e o pensamento cristão de *translatio* dos impérios no seu recente livro *Chronos* (*O Ocidente confrontado contra o tempo* (2025). Vamos aqui então adaptar a teoria da história de Hartog para o pensamento escatológico do livro de *Daniel*, apesar de termos consciência de que esses conceitos gregos de tempo não são naturais da tradição judaica massorética, mas aparecem na *Septuaginta.* Vamos usar aqui a teoria de Hartog (2025) como uma ferramenta hermenêutica e testá-la em *Daniel* e nas *Antiguidades Judaicas* de Flávio Josefo.

No livro de *Daniel Kairós* é o momento in(oportuno) da história, tempo de transição de importantes eventos históricos (Hartog 2025, 41), que desperta o julgamento final (*Krísis*). Seguindo essa lógica para o livro de Daniel, *Káiros* é o tempo de transição e da ascensão e queda dos quatro impérios e do sofrimento dos judeus, que culmina com a desecração do Templo de Jerusalém por Antíoco IV Epifânio em 167 A.E.C e provoca a *Krísis* (o julgamento e o tempo apocalíptico). Como disse Karl Löwith na sua reflexão sobre a filosofia da história da tradição judaico-cristã: "a história humana como um todo, não é nem um período vazio, nem um período de tempo no qual tudo pode acontecer, mas o período decisivo de provação e que separa por uma vez por todas o joio do trigo" (Löwith 1949, 184).

É por essa razão que as ações e atitudes de Antíoco IV, relacionadas à desecração do Templo de Jerusalém, o último rei da sequência de impérios no livro de Daniel, são descritas em detalhes nos capítulos 11 e 12 de *Daniel.* Assim, o tempo cronológico (*Chronos*), sucessão dos impérios na história (tempo que se passa e se mede), se associa com o *Kairós* (o tempo inoportuno, uma série de contraexemplos), que no livro de Daniel, é representado pela ascensão e queda dos reinos gentios e as provações que Daniel e os judeus sofrem durante o *Cativeiro* da Babilônia*,* que, por sua vez, leva ao período de *Krísis* (julgamento final) e adquire, assim, um sentido e propósito.

Na tradição grega o período de *Krísis* (a ideia de um momento decisivo e o seu desenlace) se restringe a esfera da história humana e pode ser comparada ao alastramento de uma doença como explica Hartog (2025). Hartog (2025) usa o exemplo da medicina hipocrática para demonstrar como funciona a *Krísis* como conceito de ordem do tempo para os gregos antigos. Feito o diagnóstico da doença começa o seu prognóstico que consiste em estabelecer os ritmos da crise com seus picos (*Akmê)*, que são os dias críticos. A partir dessas observações se estabelece uma ordem do tratamento e do tempo, para encontrar os seus momentos favoráveis (*Kairós*) para agir no momento certo, antes dos picos (Hartog 2025, 37), salvando ou não, o paciente.

Em Daniel não existe o tempo oportuno de ação, mas sim o tempo inoportuno de provação, que tem a mesma lógica do *Kairós*, pois esse tipo de tempo representa uma série de exemplos negativos (contraexemplos) na história humana na medida de que os reis vão desafiando o profeta Daniel, seus companheiros e a soberania de Deus dentro da história, que claramente é, também, o Deus da história: "É ele [Deus], que muda o tempo e as estações, quem depõe reis e entroniza reis" (Dn 2: 21). Qual a solução desses momentos de crise que se repetem continuamente na história? O julgamento de Deus e o tempo apocalíptico.

Para Daniel, a história humana está interligada com a história transcendental da *Krísis*, pelo menos nos sonhos e visões apocalípticas de Daniel 7-12, pois os impérios e reis gentios são simbolizados tanto como humanos, como também como "bestas" que saem do mar e serão vencidas pelo "Filho do Homem": "Eu estava contemplando a minha visão noturna, quando vi quatro ventos do céu que agitavam o grande mar. E quatro feras monstruosas subiam ao mar, uma diferente da outra" (Dn 7: 1-2).

No Livro de Daniel, a história humana abarca o período que começa com *Cativeiro da Babilônia* (538/537 A.E.C.) e vai até a desecração do Templo por Antíoco Epifânio (167 A. E.C.). A história humana é, portanto, um tempo negativo na sua totalidade, muito porque os reis gentios não são de confiança, mesmo que eles reconheçam, provisoriamente, a sabedoria do profeta Daniel e tratem o seu Deus com respeito, como é destacado nos livros 2-6 de *Daniel*. Temos, assim, no livro de *Daniel* um acúmulo de momentos inoportunos (*Káiros*).

Em Josefo não encontramos a mesma relação entre *Chronos* (tempo cronológico), *Kairós* e *Krísis*, como no livro de *Danie*l, pois o futuro e o julgamento divino são adiados. Podemos dizer que Deus, para Josefo, interfere na história e julga (*Krísis*) os judeus para o bem ou para o mal, sejam elas por meio de profecias de boas novas, ou oráculos de condenação. Mas essas *Krísis* (julgamentos) são passageiras e são alertadas e divulgadas para os judeus previamente pelos profetas e sacerdotes inspirados. Cabe aos judeus virtuosos, que seguem a lei e as tradições judaicas, no momento oportuno (*Kairós*), dentro do curso da história (*Chronos*), tomarem as melhores decisões para evitarem o pior. Existe, assim, uma possível cura, mas essa cura não é absoluta. Conhecendo previamente o destino da História os judeus, através do livre-arbítrio, poderiam tomar as melhores atitudes possíveis em cada situação. A sujeição aos grandes impérios é uma realidade dura para Josefo. A Independência foi possível no passado (Época dos Hasmoneus 147- 37 A.E.C), mas ela já passou. Talvez seja por isso que ele no começo da *Guerra dos Judeus* (*BJ* 1. 9-11) descreva, em um tom pessoal de lamentação, que a história da guerra dos judeus e os romanos que ele vai relatar foi traumática, pois ele presenciou os infortúnios que o seu povo e a sua nação passaram, muito devido a guerra civil que aconteceu entre os judeus.

Mas mesmo, assim, a relação entre profecia e história poderia ser interpretada positivamente, pois um tipo de salvação (cura) dentro da história era possível, não uma salvação completa, mas um reconhecimento de que as autoridades gentias eram capazes de reconhecer a sabedoria e a piedade dos judeus e a força das suas leis e tradições. Basta olhar o destino do profeta de Daniel nas *Antiguidade Judaicas*. Josefo faz questão de retratar que mesmo vivendo no *Cativeiro* da Babilônia, época na qual o Templo de Jerusalém estava destruído (época de punição em *Daniel*), Daniel teve uma boa vida na Diáspora ao ponto do rei persa Dario ter construído para ele uma fortaleza em Ectabana, capital do Império Medo. Josefo, então, deixa transparecer que Daniel morreu na Pérsia,

na Diáspora. Nessa fortaleza, segundo Josefo, em uma interpretação que não existe no livro de *Daniel*, os medos, persas e os partos enterram os seus reis. E, segundo Josefo, "até o presente momento" é um sacerdote judeu que é o encarregado da administração desse mausoléu (*AJ* 11., 265).

No livro de *Daniel* a vida na Diáspora não é tão reconfortante. Talvez essa seja a razão pela qual não se fale no livro de *Daniel* sobre o destino do profeta. Não existe, assim, no livro de *Daniel*, uma relação muito clara de causa e efeito entre o dom da profecia e os efeitos positivos que ela pode gerar na relação entre os reis gentios e os judeus. Mas, Josefo viu que existia em alguns capítulos do livro de *Daniel* (Dn 2-6), dentro de uma perspectiva política, histórica e profética, um potencial para ele explorar essa relação favorável entre os reis gentios e os judeus na Diáspora. O que refletia a sua própria situação, depois da destruição do templo em 66 E.C., quando ele vivia em Roma, na Diáspora.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos neste artigo que Flávio Josefo, apesar de criar uma história que continua certos temas da Bíblia Hebraica, foi capaz de acrescentar e modificar o conteúdo das suas fontes bíblicas para criar uma narrativa histórica que atraísse atenção do seu público gentio, principalmente na questão da criação dos regimes de historicidade que está baseados nas três concepções de tempo formulada pelos gregos (*Chronos*, *Kairós* e *Krísis*) pelo quais os seus leitores poderiam tirar lições morais, políticas e religiosas nas quais o passado e o presente estão em um constante diálogo. Josefo sabia que o *tópos* da ascensão e queda dos impérios e reis era também comum na tradição grega. E por esse motivo ele explorou esse *tópos* da ascensão e queda.

No entanto, apesar de apresentar algumas semelhanças com a escrita da historiografia grega Josefo defendeu a superioridade da tradição de escrita judaica justamente pela questão da construção de uma cadeia de tradições. Inspirados por Deus os profetas, sucessivamente, deixaram registros cronológicos dos importantes eventos da história judaica, criando uma história continuada, e, por isso, os seus textos estavam mais próximos da verdade do que os textos da historiografia grega. Como Josefo alega em *Contra Apião* (*CAp.* 1., 38), os gregos por apresentarem muitos textos históricos divergiam entre si. E, por essa razão, estavam longe da verdade. Essa superioridade na escrita da história, para Josefo, era fruto de um conceito de história revelada na qual passado, presente e futuro estão interligados. Os profetas com os seus livros proféticos eram capazes de revelarem um futuro que se confirmava no futuro da história. Ao conhecer esse futuro previamente os judeus piedosos poderiam tomar as melhores atitudes para aplacar, um pouco, os desígnios divinos, isto é, os julgamentos divinos que eram transmitidos nos livros proféticos. Profecia para Josefo era poder, pois o conhecimento sobre o futuro da história poderia estimular uma relação de reciprocidade entre os líderes judeus e os reis gentios que governavam os territórios nos quais os judeus viviam como súditos e clientes.

# REFERÊNCIAS

## FONTES PRIMÁRIAS

BÍBLIA, *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

JOSEPHUS, Flavius. *The Complete Works of Flavius Josephus*. Edited and translated by H. St. J. Thackeray, R. Marcus, A Wikgren and L. Feldman. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1926-1988. 13 v.

## FONTES SECUNDÁRIAS

AUNE, David E. *Prophecy in Early Christianity*: and the ancient mediterranean world. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1983.

BEGG, Christopher T.; SPILSBURY, Paul. *Flavius Josephus*: Translation and Commentary of Judean Antiquities 8-10. Leiden: Brill, 2005. v. 5.

CEZAR. Temístocles. O sentido de ensinar história nos regimes antigo e moderno. In: Marcelo Magalhães (*et. al.*) (org.). *Ensinos de História*: usos do passado, memória e mídia. Rio de Janeiro: FGV, 2014.

COHEN, S. J. D. Alexander the Great and Jadus the High Priest According to Josephus. *Association for Jewish Studies*, vol. 7, pp. 41-68, 1982.

FELDMAN, L. Prophets and Prophecy in Josephus. *Journal of Theological Studies* (JTS), vol. 41, pp. 386-422, 1990.

FORNARA, C. W. *The Nature of History in ancient Greece and Rome*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1983.

GOODMAN, Martin. *A História do Judaísmo*: a saga de um povo: das suas origens aos tempos atuais. São Paulo: Crítica, 2020.

GRAY, R. *Prophetic Figures in late Second Temple Jewish Palestine*: The Evidence from Josephus. New York/Oxford: Oxford University Press, 1993.

HARTOG, François. Experiências de Tempo: Da História Universal à História Global. *história, histórias*. Brasília, vol. 1, n. 1, pp. 164-179, 2013.

HARTOG, François. *Regimes of Historicity*: Presentism and experiences of time. New York (USA): Columbia University Press, 2015.

HARTOG, François. *Chronos*: O Ocidente confrontado ao Tempo. Belo Horizonte: Autêntica, 2025.

KOSELLECK, Reinhart. *Futures Past*: On the semantics of historical time. New York (USA): Columbia University Press, 2004.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*: Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora PUC-RIO, 2004.

KLAWANS, Jonathan. *Josephus and the Theologies of Ancient Judaism*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

LÖWITH, Karl. *Meaning in History*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1949.

MASON, Steve. Josephus, Daniel and the Flavian House. In: PARENTE, Fausto e SIEVERS, J. (org.). *Josephus and the History of the Greco-Roman period*: Essays in memory of Morton Smith. Leiden: Brill, 1984.

MASON, Steve; KRAFT, Robert A. Josephus on Canon and Scriptures. In: SAEBØ, Magne (org.). Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1996. v. 1.

MOMIGLIANO, A. *Essays on Ancient and Modem Judaism*. Chicago/ London: University of Chicago Press, 1994. Belo Horizonte: Autêntica, 2025.

NICOLAZZI, Fernando. Prefácio à edição brasileira. In: HARTOG, François. *Chronos*: O Ocidente confrotado ao Tempo. Belo Horizonte: Autêntica, 2025. pp. 9-20.

POTTER, David. *Prophets and Emperors*: human and divine authority from Augustus to Theodosius. Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press, 1994.

SPILSBURY, P. Flavius Josephus on the Rise and Fall of the Roman Empire. *Journal of Theological Studies* (JTS), vol. 54, pp.1-24, 2003.

ROMILLY, Jacqueline de. *The Rise and Fall of States According to Greek Authors*. Ann Arbor (USA): The University of Michigan Press, 1991.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. 2ª edição. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

*OS REGIMES DE HISTORICIDADE DAS ANTIGUIDADES JUDAICAS DE FLÁVIO JOSEFO e o diálogo entre escatologia, profecia e história*
Artigo recebido em 12/10/2025 • Aceito em 02/04/2026
DOI | 10.5216/rth.v28i1.84163
Revista de Teoria da História | issn 2175-5892

Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado